



И. Р. Гарри

བོད་ཀྱི་ནང་ལུགས་ལས་ཇོགས་ཆེན་དང་ཅིག་ཅར་བའི་སྐོར་

ДЗОГЧЕН И ЧАНЬ
В БУДДИЙСКОЙ
ТРАДИЦИИ ТИБЕТА

УДК 294.3
ББК 86.39
Г212

Ответственные редакторы
д-р ист. наук *В.И. Корнев*, канд. филол. наук *В. С. Дылыкова*

Рецензенты
д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская*
д-р филос. наук *С. Ю. Лепехов*
канд. филол. наук *А. Д. Цендина*

Фото автора

Гарри И. Р.

Г212 Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-
Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003.

ISBN 5–7925–0142–4

В монографии рассматриваются исторические, доктринальные и культурологические проблемы, связанные с религиозным диспутом в монастыре Самье (VIII в.), в результате которого постепенный путь спасения становится общегосударственным, а прямой путь – периферийным для культуры Тибета. На основе анализа учения Дзогчен автор раскрывает особенности постепенного (Гэлукпа) и прямого (Дзогчен) пути, а также моменты сходства в эзотерических учениях Дзогчен и Чань. Впервые осуществлен комментированный перевод с тибетского языка главы «Ньингмапа» сочинения известного тибетского ученого XVIII в. Тугана Лобсана Чоки Нимы «Хрустальное зеркало философских систем».

Книга рассчитана на специалистов-тибетологов, буддологов, востоковедов и всех, кто интересуется духовной культурой Востока.

ISBN 5–7925–0142–4

Г 0301030000–37 159–2003
042(02)5–2003

© И. Р. Гарри, 2003
© ИМБит СО РАН, 2003
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2003

ПРЕДИСЛОВИЕ

В каждой из мировых религий, как показывает история их развития, наличествуют два основных направления: постепенный путь к спасению, который связан с привлечением широких масс мирян, и путь прямой, который по восточной терминологии можно определить как путь медитации, а по западной – как путь визионерства (визионерский путь хехалот в иудаизме, суфизм в исламе, практика богопознания в христианстве). Как правило, правители государств отдавали предпочтение постепенному пути, дававшему возможность использовать религию в интересах государственного строительства, в то время как прямой путь в основном культивировали в малых религиозных сектах. Так, одной из поворотных вех в истории Тибета – когда правителю этой страны Тисрондэвцзэну предстояло определить, какое из направлений буддизма более всего соответствует целям и задачам государства, – явился религиозный диспут в монастыре Самье, при арбитраже царя имевший место между 792 и 794 гг. О преимуществе постепенного или прямого пути к спасению в буддийском учении спорили индийский учитель Камалашила и китайский наставник в учении Чань Хэшан Махаяна. Камалашила на диспуте отстаивал метод постепенного движения к просветлению, китайский же наставник – прямое вхождение в это состояние путем интуитивного проникновения в природу будды. Судя по большинству тибетских источников, победу на диспуте одержал индийский наставник Камалашила, а Хэшан Махаяна, проиграв, был вынужден покинуть страну. Хотя в основе диспута лежал сугубо религиозный вопрос о способе обретения просветления, по тибетским историческим хроникам, он получил широкий резонанс в стране. Значимость последствий этого диспута была позже подтверждена и европейскими тибетологами. Некоторые из них сравнивали этот диспут со вселенскими соборами в христиан-



Вид долины реки Кичу из монастыря Ганден

стве. Действительно, значение этого рядового, на первый взгляд, события трудно переоценить, ибо оно оказало решающее воздействие на историю тибетского буддизма в целом, определив в качестве основной тенденции его развития ориентацию на классическую традицию махаянского буддизма. Кроме того, поскольку помимо чисто доктринальных в диспуте отразились и внешнеполитические тенденции тибетского общества, он ознаменовал собой и выбор главного внешнего партнера Тибета. Выбирая между двумя великими государствами, с которыми ему постоянно приходилось иметь дело в силу географического положения, Тибет перед Китаем отдал предпочтение Индии, ставшей для него отныне центром духовного притяжения.

Прямой путь спасения, однако, с территории Тибета не исчез. Далеко перешагнув рамки диспута, он нашел свое развитие в учении школы Дзогчен, адепты которого характеризуют его как вершину буддийской мысли Тибета. Рассмотрение истории и доктринальных особенностей этого учения в сопоставлении с непостепенным учением Чань стало одной из центральных задач настоящего исследования.

Данная работа выполнена в двух частях. Первая часть состоит из трех глав, оформленных в семь параграфов, где в главе 1 рассматривается период ранней проповеди буддизма и диспут в монастыре Самье, в главе 2 – история школы Дзогчен, в главе 3 – учения школ Дзогчен и Чань. Вторая часть представляет собой перевод с тибетского языка и комментариев главы «История школы Ньингмапа» сочинения «Хрустальное зеркало философских систем» буддийского ученого XVIII в. Тугана Лобсана Чоки Нимы. Это произведение можно оценить не только как глубокое и всестороннее изложение истории и учения всех философских систем Тибета, но и как особое зеркало, в котором учения так называемых неортодоксальных школ отражены в свете видения главенствующей в тибетском буддизме школы Гэлукпа. Разделам книги предпослан обзор источников и литературы. В конце помещены список использованной литературы и указатели.

Автор рада возможности и считает долгом выразить глубокую признательность своим наставникам кандидату филологических наук Вилене Санджеевне Дылыковой и доктору исторических наук Владимиру Ивановичу Корневу за ценные советы и критические замечания в ходе работы, которая без их благосклонного внимания и помощи

вряд ли бы состоялась. Моя искренняя благодарность – тибетскому учителю Шерабу-гьяцо за важные консультации при разборе текста Тугана, кандидату филологических наук Дандару Базаржаповичу Дашиеву за неизменное доброжелательное содействие на всех этапах работы над переводом «Хрустального зеркала» и кандидату исторических наук Андрею Михайловичу Донцу за прояснение наиболее трудных фрагментов философской части сочинения.

Источники исследования и степень их изученности

Источники, положенные в основу работы, можно разделить на три категории: тибетские «истории религии», источники школ Ньингмапа и Дзогчен, китайские источники.

Первая категория – «истории религии», или так называемые «чойчжуны» (*chos 'byung*), – это сочинения тибетских ученых, написанные во второй период распространения буддизма в Тибете. Из имеющихся в настоящее время источников этой группы использованы следующие:

«История религии» (*chos 'byung*) Будон Ринчен-дуба (1290–1364). Составлена в 1322 г. Имеется перевод на английский язык, осуществленный русским тибетологом Е. Обермиллером [Bu-ston, 1931–1932].

«Голубые анналы» (*deb ther sngon po*) Го-лоцзавы Шоннупэла (1392–1481). Составлены в 1478 г. Переведены на английский язык русским тибетологом Ю. Н. Рерихом [Roerich, 1979].

«Светлое зеркало царских родословных» (*rgyal rabs gsal ba'i me long*) Соднам Гьялцена (XIV в.). Перевод на русский язык главы XVIII, посвященной описанию исторических событий VII–XIV вв., выполнен российским тибетологом Б. И. Кузнецовым [Тибетская летопись, 1961].

«Красные анналы» (*deb ther dmar po*) Сонам-Дагпы (1478–1554). Публикация текста и перевод на английский язык стали возможными благодаря итальянскому тибетологу Дж. Туччи [Tucci, 1971].

«История религии» (*chos 'byung*) Пабо Цуглаг-прэнбы (род. 1566). Перевод на английский язык отдельных фрагментов по истории школы Ньингмапа приводится в книге Е. Даргье «Возникновение эзотерического буддизма в Тибете» [Dargyay, 1979].

«История буддизма» (*Chos 'byung*) Бругпа Падма-Карпо (род. 1527). Перевод отдельных фрагментов по истории школы Ньингмапа приводится в указанной книге Е. Даргье.

«Пагсам-джонсан» (*dpag bsam ljon bzang*) Сумба-кханбо Еше Балчжора (1704–1788). Публикация текста осуществлена доктором Л. Чандрой в 1959 г. в Нью-Дели. Разделы «Генеалогия царей» и «Хронологические таблицы» переведены на русский язык российским тибетологом Р. Е. Пубаевым [Пагсам-джонсан, 1991].

«Хрустальное зеркало философских систем» (*grub mtha' shel kyī me long*) Тугана Лобсана Чоки Нимы (1737–1802). Впервые текст опубликован в 1963 г. в Индии [Grub mtha' shel kyī me long, 1963]. В 1992 г. сделан репринт китайского издания сочинения [Thuu bkwan grub mtha' bzhugs so, 1992]¹. Перевод главы «История учения школы Сакьяпа» выполнен Р. Н. Крапивиной [Туган Лопсан-Чойкьи-Ныма, 1995].

«История школы Ньингмапа» (*rnying ma'i chos 'byung*) Дуджоме Ринпоче издана в 1967 г. в Калимпонге. Перевод части некоторых разделов сочинения на английский язык приводится в указанной книге Е. Даргье, в Альманахе «Хрустальное зеркало» в изложении Тартанга Тулку. Имеется полный английский перевод сочинения².

Использованные в работе хроники и исторические сочинения в значительной мере повторяют друг друга, в то же время в каждой из них есть интересные и оригинальные сведения. Так, например, в сочинении Будона, как ни в какой другой исторической работе, в подробностях описывается диспут между Камалашилой и Хэшаном Махаяной. Любопытные материалы по диспуту содержатся и в «Светлом зеркале царских родословных». Важным для исследования нашей темы является скрупулезное описание преемственности учений периода первой волны распространения буддизма в сочинении Го-лоцзавы. В «чойчжунах» Пабо Цуглаг-прэнбы и Падма Карпо приводится изложение основной линии передачи учения Дзогчен в русле традиции школы Ньингмапа. Сочинение Тугана более правильным будет отнести к категории «сиддханты» (историко-философских сочинений), нежели к категории «чойчжунов». Однако, поскольку в нем масса сведений исторического характера, его можно причислить и к «исто-

¹ Более подробно о тексте см. в следующих изданиях: Востриков, 1962; Туган Лопсан-Чойкьи-Ныма, 1995; Пубаев, 1986.

² См.: Dargyay, 1979; Tarthang Tulku, 1977a; Dudjom Rinpoche, Jigdröl Yeshe Dorje. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History / Trans. and ed. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein (в нашем распоряжении этого издания нет).

риям религии». «История школы Ньингмапа» Дуджона Ринпоче посвящена истории только одной школы и написана в наше время. Мы отнесли эту книгу к разряду «историй религий», так как она написана в строгом соответствии с тибетской традицией составления исторических хроник. Несмотря на то, что, как и в других сочинениях подобного типа, реальные события истории перемежаются легендами и преданиями, произведение Дуджона Ринпоче отличается богатейшим материалом по истории школы и является наиболее информативным среди данного разряда тибетских источников.

Указанные работы относятся к поздней историографической традиции, сложившейся пять столетий после описываемых ею событий. Все они созданы по единой форме и в значительной степени повторяют друг друга по содержанию, так как в своей основе восходят к единому источнику – сочинению «Башед» (*sba bzhad*). Отметив вслед за известным российским тибетологом А. И. Востриковым такие «недостатки» тибетской исторической литературы, как «клерикальность, смешение исторического и легендарного, отсутствие ссылок на источники» и прочее, необходимо воздать должное неоценимому вкладу тибетских средневековых историков в сохранении и приумножении буддийского наследия не только в Тибете, но и в сопредельных странах – Индии, Китае, Монголии и др. Как справедливо заметил А. И. Востриков, «...тибетские исторические работы построены, как правило, на довольно добросовестном изучении более ранних письменных источников и достоверной устной традиции и на личных наблюдениях авторов и их современников. Таким образом, только тибетская историческая литература может дать представление об общем ходе событий тибетской истории» [Востриков, с. 50].

Вторая категория источников – материалы школ Ньингмапа и Дзогчен. Эту группу текстов можно разбить на следующие подтипы: древние источники³, так называемые апокрифические сочинения и сочинения адептов второй волны распространения буддизма.

К древним документам Дзогчена относят «Кунджед Гьялпо» (*kun byed rgyal po* – «Царь всетворяющий»), коренную тантру раздела Семде учения Дзогчен. Перевод избранных мест «Кунджед Гьялпо» с комментарием Намхая Норбу и краткая история ранней передачи этой тантры, написанная итальянским тибетологом А. Клементе, содер-

³ Имеются в виду источники, относящиеся к рассматриваемому периоду.

жаты в книге «Всевышний источник» [Чогъял Намкай Норбу, 2001]. К древним документам относят три текста из Дуньхуанской коллекции А. Стейна – «Кукушка присутствия» (*rig pa'i khu byug*), «Маленькое спрятанное зерно» (*sbas pa'i rgum chung*) и текст, перечисляющий наставников по линии Дзогчен в Тибете VIII–IX вв. Эти документы были обнаружены и переведены на английский язык С. Кармаем⁴ [Karmay, 1988]. По его мнению, тексты созданы в IX–X вв. и в них содержится зачаток основополагающих идей Дзогчена [там же, с. 47–48].

К древним текстам причисляют «Гухьягарбха-тантру» (*gsang ba snying po*), «Сад доктрин – царь наставлений» (*man ngag lta ba' i phreng ba*) и сочинение Сангье Еше «Самтен мигдон» (*bsam gtan migs sgron*). Перевод и исследование первого и третьего текстов на английский язык осуществлены С. Кармаем в указанной работе. В статье канадского тибетолога Г. Гюнтера «Медитативные тенденции в раннем Тибете» [Guenther, 1982] приводится перевод некоторых фрагментов «Самтэн мигдон». Эти тексты имели исключительное значение для традиции Дзогчен. «Гухьягарбха-тантра», основной текст маха-йога тантр Ньингмапы, создана не позднее IX в. Эта тантра долгое время была объектом критики оппонентов школы Ньингмапа, которые доказывали ее неиндийское происхождение и приписывали ее создание Вайрочане. Как считает традиция Ньингмапы, после того как в XIII в. в колонне монастыря Самье был обнаружен ранее утраченный санскритский оригинал тантры, была доказана полная идентичность этого оригинала с ранее сделанным его переводом на тибетский язык [Crystal Mirror, 1984, с. 154].

«Гухьягарбха-тантра» явилась основным источником «Тава пренба» («Сад доктрин – царь наставлений»). Написание текста традиция приписывает Падмасамбхаве. С. Кармай полагает, что текст был написан не позднее X в., поскольку он цитируется в сочинении Сангье Еше, жившего в конце X в. [Karmay, 1988, с. 143]. «Гухьягарбха-тантра», «Кунджед Гьялпо» и «Тава пренба» – самые ранние источники Ньингмапы и Дзогчена – заложили основу всей последующей традиции Дзогчен и потому имеют кардинальное значение для пони-

⁴ С. Кармай – тибетец по происхождению, получил традиционное тибетское образование по линии Бон и Дзогчен в бонском монастыре Амдо, на западе получил степень доктора философии, работает в крупных востоковедных центрах Европы и Японии.

мания доктринального комплекса школы. И наконец, последний текст подтипа – сочинение «Самтен мигдон» Сангье Еше (X в.) детально описывает медитативные традиции в раннем тибетском буддизме. «Самтен мигдон» относится к немногочисленным сочинениям тибетской литературы, где достаточно непредвзято представлены взгляды чаньской школы Хэшана Махаяны. Отдавая предпочтение учению последнего перед взглядами Камалашилы, автор «Самтен мигдон» в то же время дистанцируется от учения китайского монаха, возводя учение ати-йоги (Дзогчен) на высшую ступень всех буддийских учений.

Среди так называемых апокрифов, использованных в данной работе, прежде всего следует назвать «Сказание о советниках» (*blon po bka'i thang yig*), входящий в сборник под общим названием «Пять сказаний» (*bka thang sde lnga*). Перевод одного из фрагментов этого текста был осуществлен итальянским тибетологом Дж. Туччи [Tucci, 1978]. Этот текст представляет большой интерес для разработки нашей темы, поскольку чаньские доктрины в нем излагаются в совершенно ином в отличие от исторических сочинений русле. Текст детально описывает взгляды Хэшана Махаяны, ставя их на разряд выше воззрений Камалашилы. Парадоксальным выглядит в тексте заявление царя Тисрондэвцэна, согласно которому в Тибете следует принять систему Мадхьямики, каковой он считает не что иное как «метод внезапного просветления» (*ston mun pa*) [Tucci, 1978, с. 411]. Касаясь времени и методов составления «Пяти сказаний», Дж. Туччи писал, что хотя они «были изданы Ургьен Линпой в 1347 г., они составлены из различных фрагментов, многие из которых, несомненно, древнего происхождения... они составлялись из отрывков разного происхождения, но связанных одной темой. Источники, которые в них использованы, могут очень часто относиться к описываемому времени, хотя и обработаны применительно к новому положению, и, что касается языка, облегчены для понимания» [Tucci, 1950, с. 39].

Сочинение «Самоосвобождение, обретаемое в йоге узнавания Сознания и видения Реальности»⁵, приписываемое Падмасамбхаве,

⁵ Существует два перевода этого сочинения. Первый перевод сделан при содействии тибетских лам В. Г. Эвансом-Вентцом [Evans-Wentz, 1954], второй – Дж. Рейнольдсом. К сожалению, мы не располагаем вторым вариантом перевода.

также можно отнести к разряду апокрифических. В нем излагается доктрина самоосвобождения в традиции Дзогчен, основанная как и у йогачаров-виджнянавадинов на познании Единого сознания. Текст Падмасамбхавы подобен чаньскому, поскольку апеллирует к поиску Истины внутри сознания индивида. «Покуда не узрите Будду в своем сознании, Нирвана будет скрыта от вас», – гласит трактат [Evans-Wentz, 1954, с. 229].

При рассмотрении апокрифической литературы необходимо упомянуть многочисленные биографические сочинения, или так называемые «жития святых», а именно: «жития Падмасамбхавы», составляющие обширный пласт литературы Ньингмапы и Дзогчена. К ним относятся «Падма-катан» (*padma bka' thang*), «Танъиг сэпрэн» (*thang yig gser 'phreng*) и другие сочинения, описывающие славные деяния гуру Падмасамбхавы в распространении буддизма в Тибете. Эти произведения ввиду содержания в них массы интересных сведений неоднократно привлекали внимание исследователей⁶. В нашей работе они тем не менее были мало использованы, поскольку «интересны не с исторической, а исключительно или почти исключительно с фольклористической и литературной сторон» [Востриков, с. 114].

К сочинениям адептов Ньингмапы и Дзогчена периода второй волны распространения буддизма относят прежде всего произведения выдающегося деятеля школы Лончэна Рабжампы, или Лончэнпы (1308–1363), который синтезировал в единое непротиворечивое учение различные тенденции, существовавшие в Дзогчене. Лончэнпа написал свыше 200 трактатов, 25 из них сохранены и поныне. Наиболее значительными являются «Семь сокровищниц» (*mdzong bdun*), подробно излагающие путь учения школы Ньингмапа, и трактат «Ньинтиг ябши» (*snying thig ya bzhi*), описывающий тайный смысл практики садхан, устных традиции и посвящения. Богатейшее наследие Лончэнпы стало привлекать внимание исследователей сравнительно недавно, в последние десятилетия прошлого столетия, по мере роста популярности на Западе и в нашей стране учений школ Ньингмапа и

⁶ См.: Уоддель Л. А. [Waddel, 1985], Шлагинвейт Э. [Schlaginweit, 1899–1905], Лауфер Б. [Laufer, 1913], Туссен Г. [Toussaint, 1933], Томас Ф. [Thomas, 1935], Еше Цогьел [Yeshe Tsogyal, 1978], Востриков А. И. [Востриков, 1962], Дылыкова В. С. [Дылыкова, 1986], Сыртыпова С.-Х. Д. [Сыртыпова, 1995].

Дзогчен⁷. Существующие отрывочные переводы сочинений Лончэнпы не могут дать, к сожалению, достаточного представления о всей полноте учения великого наставника. И только труды современных представителей традиции, таких как Тартанг Тулку Ринпоче⁸ и других деятелей, восполняют в какой-то мере этот пробел.

Говоря об особенностях творческого наследия Лончэнпы, представители традиции отмечают его особую манеру изложения, во многом отличную от стиля произведений других тибетских средневековых ученых. Сочинения Лончэнпы исполнены теплотой чувств и являются богатством воображения, почерпнутые из его собственной медитативной практики. Неудивительно, что Лончэнпа прославился не только как выдающийся наставник Ньингмапы и Дзогчена, но и как замечательный поэт.

К произведениям адептов Ньингмапы и Дзогчена, использованным в работе, мы отнесли сочинение Жигмед Тенпай Нимы (1865–1926) «Удивительный океан» [Tulku Thondup Rinpoche, 1986], раскрывающее традицию захороненных текстов («терма»); небольшие сочинения ламы Мипама (XIX в.) [Lama Mi-pham, 1974a, b] и другие, каждое из которых отражает разные аспекты этих учений.

К третьей категории – китайским источникам – мы относим разделы о «Туфани» (Тибете) в китайских династийных хрониках «Цзю Таншу» и «Син Таншу», а также сочинение китайского монаха Ван Си «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» («Дачэн дуньу чжэнли цзюэяо»). По первому источнику имеются переводы И. Бичурина [Бичурин, 1833] и С. Башела [Bushell, 1880]. Тибетские разделы в «Таншу» касаются главным образом сношений между Китайской и Тибетской империями и содержат исключительно

⁷ Несмотря на большой интерес к сочинениям Лончэнпы, следует отметить крайне малое количество переводов [Longchenpa, 1974, 1976, 1983]. Есть переводы некоторых небольших сочинений на русский язык как с английского, так и с тибетского [Лончен, 1993; Лонченпа, 1994, 1995].

⁸ Тартанг Тулку Ринпоче – глава Центра медитации школы Ньингмапа в США, автор многочисленных переводов и трудов по истории и учению школы Ньингмапа, редактор Альманаха «Хрустальное зеркало» Центра медитации и значительного числа переводов с тибетского языка [Tarthang Tulku, 1975, 1977, 1978; Nam-mkha'i snying-po, 1983; предисловие к Longchenpa, 1976 и др.].

ценный материал. Информация по внутривосточной жизни страны представлена весьма слабо.

Наибольший интерес в связи с тибетским Чань вызывает сочинение чаньского монаха Ван Си «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления», поскольку является противоположной тибетским «чойчжунам» версией исхода диспута между Камалашилой и Хэшаном Махаяной. Важно и то, что данный текст относится к Дуньхуанской коллекции, датируемой VIII–IX вв., что говорит о его большей в сравнении с тибетскими «чойчжунами» древности и, возможно, большей по этой причине достоверности. Значительный вклад в изучение тибетских источников из Дуньхуана внесла французский тибетолог М. Лалу. Она опубликовала каталоги Дуньхуанской коллекции П. Пеллио, хранящейся в Национальной библиотеке Парижа [Lalou, 1939–1961], и обнаружила тибетские материалы по Чань [Lalou, 1939]. Приоритет же в изучении диспута по китайским источникам из Дуньхуана следует отдать французскому исследователю П. Демьевиллю, который перевел с китайского и блестяще исследовал труд, приписываемый самому непосредственному участнику дебатов, а именно Хэшану Махаяне [Demieville, 1952]. «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» было составлено китайским монахом Ван Си. По его словам, он написал лишь предисловие и озаглавил сочинение, в то время как основной текст принадлежит кисти его учителя Махаяны. Сочинение представлено в виде записи прозвучавших на диспуте вопросов и ответов, кратко объясняющих главные аспекты позиций индийских и китайских буддистов. Победителем диспута, как и в ньингмапинском «Катан дэнга», объявляется китайский монах Хэшан Махаяна. Важность данного текста в контексте того, что это практически единственный источник, излагающий взгляды китайской партии на диспуте со стороны непосредственных его участников, совершенно очевидна. Знаменательно то, что он подвергает сомнению достоверность позднейшей тибетской исторической литературы.

Сочинение Камалашилы «3-я Бхаванакарама» представляет собой особый образец тибетской литературы и не вписывается поэтому в нашу схему использованных источников. Поскольку в этом тексте показана позиция индийской стороны в противовес китайской, мы посчитали правомерным коснуться данного текста вслед за текстом

Ван Си. В своем трактате Камалашила излагает важнейшие категории буддизма Махаяны и проявляет себя как искусный логик и диалектик буддийского учения. Сочинение делится на три раздела. В первых двух автор скрупулезно анализирует природу *шаматхи* и *випашьяны*, и только в третьем разделе речь заходит о взглядах Хэшана Махаяны на природу бытия. Вряд ли возможно, подобно китайскому источнику, охарактеризовать этот раздел как отчет о произошедшем на диспуте. Диспут представлен в сочинении в неисторической форме, а учение чаньского монаха включено в общий поток еретических доктрин, от которых следует отказаться. Если сравнить оба источника, то становится очевидным то, что они никак не согласуются между собой, поскольку в обоюдной критике совершенно не учитывают позицию противоборствующей стороны. Незадолго до своей кончины известный русский тибетолог, переводчик сочинения Будона Е. Обермиллер идентифицировал источник, на основании которого Будон, а вслед за ним и другие тибетские историки составили характеристику чань-буддизма [Obermiller, 1977]. Этим источником и оказалась «3-я Бхаванаakraма» Камалашиллы, главного противника китайского монаха. Возможно, что использование Будоном сочинения Камалашиллы в качестве источника для своего исторического труда объясняет тенденциозную позицию средневекового ученого по отношению к учению чаньского монаха, а высокий авторитет Будона и его знаменитое сочинение положили начало тенденции негативного отношения к китайским доктринам и изображению китайского монаха в тибетской литературе как личности едва ли не злонамеренной.

Таковы источники, которые легли в основу работы. Причем для написания главы 1, посвященной распространению буддизма в Тибете и диспуту в монастыре Самье, в основном использовались данные тибетских «чойчжунов» и китайских источников, а для изложения истории школы Дзогчен и анализа его учения – источники школ Ньингмапа и Дзогчен.

Литература

Тибетский буддизм как объект изучения имеет весьма обширную библиографию, ему посвящены многочисленные публикации историков, филологов, религиоведов, этнографов, философов и других специалистов. Вместе с тем приходится констатировать, что на фоне всей

массы буддологических исследований изданий, посвященных ранней истории буддизма в Тибете и школам тибетского буддизма, сравнительно немного, несмотря на то, что в последние десятилетия прошлого столетия интерес к этому направлению значительно возрос. Среди работ, прямо или косвенно относящихся к нашей тематике, можно выделить несколько направлений: труды представителей тибетской буддийской традиции, к которым мы относим книги современных деятелей буддийских школ; фундаментальные работы ранних исследователей тибетской культуры; специальные публикации современных исследователей. Отдельно рассматриваются китайская и отечественная историографии.

К произведениям представителей первого направления мы относим труды Далай-ламы XIV [Далай-лама, 1991, 1996 и др.], Намхая Норбу Ринпоче [Норбу, 1998а; Norbu, 1986 и др.] и Тартанга Тулку Ринпоче [Tarthang Tulku, 1975, 1977а, b и др.]. Работы трех вышеназванных современных деятелей тибетского буддизма объединяет то, что их авторы, будучи несомненными апологетами буддизма, строго следуют традиции изложения истории своей школы (соответственно Гэлукпы, Ньингмапы, Дзогчена) и ее учения.

Геше Тхубтен Чжинпа в предисловии к книге Далай-ламы «Мир тибетского буддизма» пишет: «...он (Далай-лама) впервые ввел оригинальную и полномасштабную систему изложения буддийского учения. Взяв за основу четыре простых постулата, а именно, что люди страдают, что этому есть причина, что можно положить конец страданию и, наконец, что существует метод, как это сделать, Далай-лама выстраивает всю панораму тибетского буддизма – его философию и практику, включая эзотерическое учение Ваджраяны (выделено мной. – И. Г.). Он наглядно показывает, что все аспекты тибетского буддизма можно и нужно воспринимать с позиции четырех благородных истин, которые и лежат в его основе» [Далай-лама, 1996, с. 9]. Этот тезис Далай-ламы мы постарались использовать в своей работе в качестве методологического принципа, положенного в основу исследования. Касаясь тантр высшей йоги, Далай-лама подчеркивает, что высшей целью и Махамудры, и Дзогчена, и ануттара-йоги школ новых переводов является сознание Ясного света, а отличие заключается в методологии [там же, с. 159].

Что касается работ Намхая Норбу Ринпоче и Тартанга Тулку Ринпоче, то их авторы, будучи носителями традиций Дзогчен и Ньингмапы, излагают интерпретацию именно своей школы, во многом не совпадающую с точкой зрения Далай-ламы. Прежде всего это относится к трудам Намхая Норбу Ринпоче. В его работах, которые в известном смысле можно назвать источниками для изучения школы Дзогчен, раскрываются основные положения теории и практики школы. Являясь представителем живой традиции Дзогчен, а также современным наставником школы, Намхай Норбу Ринпоче как никто другой проник в сущность учения и, что с учетом буддийской традиции является совершенно правомерным, пытается в русле своей традиции обосновать утверждение об уникальности Дзогчена. Намхай Норбу, говоря о своей школе, дистанцируется от школы Ньингмапа и утверждает авторитет самостоятельной школы Дзогчен, путь которой, по его определению, не зависит ни от пути Сутр, которые «работают на уровне тела», ни от пути Тантр, которые «работают на уровне энергии или речи» [Norbu, 1986, с. 30]. Только Дзогчен, согласно Намхаю Норбу, «работает на уровне сознания», и поэтому реализация, достигаемая на уровне Дзогчена, отличается от реализации на других уровнях, ввиду того, что методы Дзогчена наиболее быстры и эффективны и позволяют адепту в течение этой жизни обрести тело Ясного света. Посредством подобной не лишенной основания логики и систематичности в изложении материала Намхай Норбу выводит тезис высшей природы Дзогчена. Так, он пишет: «Дзогчен считается очень высоким учением, практики которого ведут непосредственно к такому завершению реализации, каковым является тело Ясного света. В самом деле нет никого ни в одной школе буддизма, кто бы отрицал, что Дзогчен высокое учение, и даже самое высшее. Но что они, эти школы, должны признать, так это то, что Дзогчен даже слишком высок, он за пределами способностей обычных индивидуумов, и они говорят, что эти способности – почти такие, какие должны быть у уже реализовавшихся существ» [там же, с. 106].

В работах Тартанга Тулку Ринпоче не прослеживается подобное явное стремление обосновать исключительный характер учения Дзогчен. В описании линий преемственности, что является исключительно важным моментом передачи учения, он следует, по нашему мнению, традиции Дуджоме Ринпоче [Tarthang Tulku, 1977a]. В других своих

произведениях Тартанг Тулку пытается найти точки соприкосновения между западной и тибетской культурами и раскрыть в терминах европейского мышления своеобразие и ценность тибетской культуры [Tarthang Tulku, 1975, 1977b, c].

Ко второму типу работ по интересующей нас тематике мы отнесли труды ранних исследователей тибетской культуры. Наиболее значительными и фундаментальными являются исследования Ч. Бэлла, А. Дэвид-Ниль, В. Эванса-Вентца, А. Грюнведеля, Б. Лауфера, Ли Анчэ, В. Рокхила, Л. Уоделя. Произведения этих авторов – пионеров тибетологических исследований – характеризуются подробным описательным характером и содержанием богатого фактологического материала разнообразного плана, в том числе и по ранней истории буддизма в Тибете. Среди них можно выделить В. Эванса-Вентца и А. Дэвид-Ниль, проявивших интерес к эзотерическим доктринам тибетского буддизма в числе первых европейских ученых; Ли Анчэ, который впервые ввел в научный оборот сочинение Тугана, повествующее о философских школах тибетского буддизма, и изложил содержание главы о школе Ньингмапа. Несмотря на то, что в процессе развития тибетологии некоторые из этих трудов «устарели», их значение для востоковедной науки несомненно.

Середина XX столетия ознаменовалась возросшим интересом к тибетскому буддизму и тибетской цивилизации, что во многом было связано с массовой тибетской эмиграцией в Индию и западные страны. На смену трудам первых исследователей тибетского буддизма, которые можно охарактеризовать как работы общекультурологического плана, приблизительно с 50-х гг. появились монографии, посвященные конкретным аспектам тибетского буддизма. Большой вклад в его научное изучение внесли Дж. Туччи, П. Демьевиль, Р. Стейн, Р. Небески-Войкович, Г. Хофман, Е. Даргье, Г. Гюнтер, Д. Снэлгроув и Г. Ричардсон, А. Чаттопадхьяя, Э. Хаар, Д. Рюэгг, Ц. Шакабпа и др. В их исследованиях освещались различные аспекты тибетского буддизма, в том числе связанные как с ранней историей тибетского буддизма, так и с развитием его школ. В обзоре научной литературы мы не ставили целью дать перечень всех имеющихся работ. Истории раннего буддизма в Тибете, как и истории школы Ньингмапа касаются в той или иной мере почти все исследования по тибете-

тологии общекультурологического плана, однако все они повторяют сведения наиболее известных «чойчжунов», таких как «истории буддизма» Будона или Го-лоцзавы. Мы попытались поэтому выделить наиболее репрезентативные труды, непосредственно касающиеся нашей проблематики и содержащие материал, основанный на не введенных ранее в научный оборот источниках. Таких работ оказалось не так много. Мы разделили их на три подтипа. К первому отнесли исследования ранней истории буддизма в Тибете, в том числе диспута в монастыре Самье; ко второму – исследования по чань-буддизму в Тибете; к третьему – книги и статьи, посвященные школам Ньингмапа и Дзогчен.

Самой высокой оценки заслуживают труды о тибетском буддизме, принадлежащие перу известного итальянского тибетолога Дж. Туччи и охватывающие все три подтипа литературы. Хотя среди его исследований нет работ, целиком и полностью посвященных школам Ньингмапа и Дзогчен, Дж. Туччи наряду с В. Эвансом-Вентцом с полным основанием можно назвать пионерами научного исследования этих школ. В книге «Малые буддийские тексты» [Tucci, 1958] Дж. Туччи ввел в научный оборот два уже упоминавшихся альтернативных источника, затрагивающих диспут в монастыре Самье: сочинение Камалашилы «Бхаванаakraма» и фрагмент из «Пяти сказаний» (*bka thang sde lnga*), принадлежащих школе Ньингмапа. На основании перевода этих текстов ученый выдвинул гипотезу о том, что чань-буддизм не исчез с территории Тибета в VIII в., а продолжает сохраняться в трансформированном виде в традиции школы Дзогчен. Его гипотеза вызвала всплеск научных изысканий как по раннему Чань в Тибете, так и по школе Дзогчен.

Вопросы ранней истории буддизма в Тибете волнуют многих тибетологов. Но кроме исследования Дж. Туччи [Tucci, 1958], в котором помимо источников ортодоксальной тибетской историографии были привлечены неортодоксальные и китайские источники, монографических исследований по истории раннего буддизма в Тибете пока нет. Статьи, связанные с историей раннего буддизма, посвящены главным образом выяснению характера и обстоятельств диспута в монастыре Самье. Ученых интересуют разные аспекты этой проблемы – исторические, доктринальные, политические.

Интерес представляет статья И. Стренски «Постепенное просветление, внезапное просветление и эмпиризм» [Strenski, 1980], где в историческом ракурсе исследуются подходы к постепенному и внезапному просветлению, начиная с «постепенности» палийского канона и заканчивая историческими дебатами по этому вопросу в Китае и Тибете.

В работе Ж. Роккасальво [Roccasalvo, 1980] диспут между Камалашилой и Хэшаном Махаяной рассматривается в плане сравнительного религиоведения. Л. Гомес в статье «Индийские материалы по учению о внезапном просветлении» [Gomes, 1982] на основании анализа комментария Вималамитры к позднемахаянской сутре «Авикальпаправешадхарани» делает ряд интересных выводов. В частности, он предполагает, что Камалашила в своей «Бхаванакараме» подвергает критике не столько учение Чань, сколько доктрины индийского происхождения, «к его времени, возможно, слившиеся с тантрийским буддизмом» [там же, с. 426].

Научной объективностью отличается статья исследователя Д. Рюэгга «О тибетской историографии и доксографии (изучение доктрины) “Великого диспута в Самье”» [Ruegg, 1992]. Как считает ученый, исследовавший некоторые типы тибетских источников историографического и доктринального плана, «острые и насущные проблемы, вставшие на “Великом диспуте в Самье”, далеко перешагнули рамки исторических событий VIII в., когда в Тибете столкнулись индийские и китайские учения и их наставники. Прояснение возникших проблем требует сравнительного религиоведческого и философского исследования буддизма в Индии с древнейших времен, равно как изучения идейного содержания и типов тибетской историографии и доксографии» [там же, с. 244].

Что касается исследований по чань-буддизму в Тибете, то несомненный приоритет в данном направлении принадлежит французскому исследователю П. Демьевиллю [Demieville, 1952]. Его книгу Дж. Туччи охарактеризовал как «в высшей степени научный вклад в историю культурных связей между Китаем и Тибетом из когда-либо предпринятых» [Tucci, 1978, с. 315].

Проблема возможности сохранения и трансформации чань-буддизма в Тибете вызвала интенсивные исследования по этому вопросу в Японии. В 1982 г. в г. Беркли, США, Калифорния, вышел

сборник статей под названием «Ранний Чань в Китае и Тибете». В нем приняли участие крупнейшие специалисты по тибетскому и китайскому буддизму. В статьях Уэямы Дайсюн [Ueyama, 1982] и Ф. Ямпольского [Yampolsky, 1982] дан обзор исследований японских ученых. Как видно из обзора Уэямы Дайсюн, исследования японских ученых ведутся в основном в направлении изучения тибетских и китайских источников из Дуньхуана. В 1970 г. проф. Уэяма Дайсюн обнаружил в Дуньхуанской коллекции П. Пеллио тибетский текст, содержащий множество хорошо подобранных материалов по чань-буддизму. Ученый Обата Хиронобу научно доказал, что некоторые фрагменты этого текста полностью совпадают с фрагментами из «Катан дэнга» и «Самтен мигдон». Проф. Имаэда Йосиро также обнаружил тибетский текст, соответствующий разделу «вопросов и ответов» «Свидетельства Великой колесницы внезапного просветления» (*Дачэн дуньбу чжэнли цзюэяо*), китайского отчета диспута [Ueyama, с. 320].

Довольно интересна статья видного исследователя Дзэн Сэйцзана Янагиды [Seizan, 1982]. На основании изучения раннего источника по тибетскому Чань «Лидай фабао цзи», он приходит к выводу о том, что тип Чань, обнаруженный в дуньхуанских текстах, резко контрастирует с традицией, ставшей известной в Китае и Японии [там же, с. 15]. Научные изыскания японских ученых доказывают, что интерес к чань-буддизму в Тибете не исчез после проведения диспута. Даже если Хэшан Махаяна на самом деле проиграл, а основная тенденция развития тибетского буддизма стала склоняться в сторону индийской традиции Махаяны классического образца, то прямой путь спасения не только перешагнул за рамки диспута, но и продолжал сохраняться у представителей неортодоксальных школ тантрийского направления – школ Ньингмапа и Дзогчен.

Из исследований, касающихся школы Дзогчен, внимания заслуживают труды известного канадского тибетолога Г. Гюнтера, одного из немногих ученых, подвигнувшихся на перевод сочинений Лончэнпы. Им было переведено большое сочинение Лончэнпы под названием «Трилогия об обретении удобства и легкости» (*ngal gso skor gsum*) [Longchenpa, 1975–1976], которое можно сопоставить с литературой типа «ламрим» в традиции школы Гэлукпа, а также несколько небольших сочинений наставника. Отметим, кроме того, две статьи

Г. Гюнтера, посвященные Дзогчену [Guenther, 1971, 1982]. В статье «Абсолютное совершенство» автор раскрывает внутреннюю специфику мировоззренческого комплекса учения Дзогчен. По его мнению, именно Дзогчену принадлежит заслуга наиболее тонкого и ясного схватывания проблемы взаимосвязи феноменальных проявлений и Истинно сущего [Guenther, 1971, с. 32] и, соответственно, взаимосвязи между знанием субъекта (человека) об объекте (Истинно сущем) и самим Истинно сущим. В статье «Медитативные тенденции в раннем Тибете» на основании перевода сочинения «Самтэн мигдон» Сангье Еше, в котором были описаны различные методы медитации, как-то: «постепенный», «внезапный» и метод ати-йоги, – автор размышляет над сущностью различий в вышеприведенных методах медитации. Он считает, что сторонники как «постепенного», так и «внезапного» подходов воспринимают все существующее, т. е. наше бытие, как нечто само собой разумеющееся и не задаются вопросами онтологического плана. Как утверждает он, «этот новый вопрос (онтологического плана. – И. Г.) был поставлен теми, кого я называю за неимением лучшего термина «экзистенциальными мыслителями» и чьи письменные труды – это тексты маха-йоги и ати-йоги» [Guenther, 1982, с. 358]. Г. Гюнтер, признанный знаток тибетского буддизма, пишет свои труды насыщенным философской и психологической терминологией языком, что создает известные трудности при восприятии⁹. Однако этот «недостаток», всецело объясняющийся тем, что в учениях школ тибетского буддизма Г. Гюнтера интересует прежде всего философская сторона, не может умалять значения его фундаментальных трудов. Несомненно, что во многом благодаря своему особому видению он именно как философ сделал немало важных открытий [Guenther, 1984].

В книге Е. Даргье «Возникновение эзотерического буддизма в Тибете» [Dargyay, 1979] на основании перевода многочисленных источников, в том числе «чойчжунов» Падма Карпо, Пабо Цуглага и Дуджрома Ринпоче, описывается история преемственности учения школы Ньингмапа. Автор исследования проводит сопоставительный

⁹ Норвежский исследователь П. Кверне, например, не признает труды Г. Гюнтера именно по этой причине – из-за наличия трудно воспринимаемой лексики и обилия концептуальных комментариев [Kvaerne, 1982, с. 367].

анализ нескольких «историй религий» и выявляет различия в описании линий преемственности у разных авторов. После публикации «Малых буддийских текстов» Дж. Туччи многие исследователи Дзогчена обращались к проблеме возможности сохранения идей чань-буддизма в традиции школы Дзогчен. Не обошла вниманием этот вопрос и Е. Даргье. По ее мнению, изначальный импульс в учении Дзогчен был получен в Индии, а окончательная форма возникла в Китае, поскольку именно там учение было оформлено книжно [там же, с. 26]. В книге Е. Даргье высказаны интересные мысли по поводу литературного наследия патриарха Ньингмапы Падмасамбхавы. Как считает Е. Даргье, Падмасамбхава был, вне сомнения, автором сочинений цикла «Восьми Откровений» (*bka' brgyad*), в то время как авторство литературы по Дзогчену было ему приписано, что «узаконивало» эту литературу, так как во второй период распространения буддизма объявлялась предосудительной всякая связь с опальными китайскими учениями [там же, с. 32].

Проблемы школы Дзогчен входят в круг научных интересов известного исследователя религии Бон С. Кармая. Его сравнительно недавно вышедшая книга «Великое совершенство – философское и медитативное учение тибетского буддизма» [Karmay, 1988] является, пожалуй, единственной монографической работой, всецело посвященной исследованию доктринально-философского комплекса школы Дзогчен. Будучи носителем живой традиции религии Бон и школы Дзогчен, С. Кармай, однако, в своих трудах отстаивает не традиционалистский, а объективно-научный метод анализа. Он перевел и исследовал наиболее важные источники, относящиеся к ранней истории учения Дзогчен. В своем труде С. Кармай убедительно показал тесную взаимосвязь между религией Бон и учением Дзогчен. В отличие от Намхая Норбу Ринпоче и Тартанга Тулку, «уводящих» происхождение Дзогчена на многие века вглубь истории, Самтен Кармай считает, что философское учение Дзогчен заявило о себе лишь в IX–X вв. В связи с этим он пишет: «Можно лишь гадать, существовала эта философия (т. е. Дзогчен. – И. Г.) в VIII в. или нет, свидетельств в пользу того или иного предположения нет» [там же, с. 11]. Что касается точки зрения С. Кармая относительно взаимосвязи между Дзогченом и Чань, то позволим себе заметить, что его взгляды претерпели некоторые изменения. Так, он заявляет: «Если даже в Дзогчене и имеются

параллельные с Чань идеи и практики, Дзогчен следует рассматривать тем не менее как имеющий индо-тибетское происхождение, в то время как традицию Чань в Тибете изучать в качестве независимого течения» [Karney, 1975a, с. 215]. Из его монографии следует, что «...этой философии (Дзогчену. – И. Г.) тантрийские учения маха-йоги придали иную философскую интерпретацию, связывающую их с ключевыми теориями типа «изначальная спонтанность» (*ye nas lhun gyis grub pa*) и «изначальная чистота» (*gdod nas dag pa*, или *ka dag*). Во всем этом учение Чань действительно сыграло свою роль в теоретическом развитии, но только в одном из его многих аспектов. Дзогчен вскоре изобрел девятую категорию, ати-йогу, высшую среди девяти категорий буддийских учений» [Karney, 1988, с. 11].

* * *

Интенсивное изучение буддизма в Китайской Народной Республике началось со второй половины XX столетия. Китайские ученые преимущественное внимание уделяли школам собственно китайского буддизма¹⁰. Что касается истории Тибета и тибетского буддизма, то их прежде всего интересует проблема китайско-тибетских отношений. Историческая справка под названием «Тибет – неотделимая часть территории Китая» [О тибетском вопросе, 1959] содержит три основных положения по характеристике исторического статуса Тибета: 1) «Тибет издавна входит в состав Китая, является неотделимой составной частью Китая»; 2) «...на протяжении длительного исторического периода Тибет никогда не был независимым государством, а всегда составлял часть Китая»; 3) «суверенитет Китая над Тибетом является общепризнанным фактом, отрицать который никто не может» [там же, с. 205–216]. По поводу взаимоотношений Китая и Тибета в интересующий нас период Тан историческая справка гласит: «Эпоха Танской династии была эпохой большого развития дружественных связей между двумя великими национальностями – ханьской и тибетской. В эту эпоху была заложена прочная база сплоченности тибетского народа со всеми народами Китая и, в свою очередь, с ханьцами, база для вступления тибетского народа в великую семью Родины единого государства» [там же, с. 208–209]. Эти положения

¹⁰ См.: Люй Чэн, 1979; Хуан Чаньхуа, 1973; Чжунго фочзяо, 1980–1982; Чжунго фочзяо сысян цзыляо, 1981–1983; Янгутов, 1995.

легли в основу современной китайской историографии как по истории Тибета, так и по истории тибетского буддизма и не претерпели фактически никаких изменений вплоть до наших дней [см.: Ван Чун, 1959, 1963; Хань Жулин, 1959; Ван Фужэнь, 1982].

В настоящее время в Китае публикуется большое количество газетных и журнальных статей, популярных брошюр, освещающих проблемы так называемого тибетского вопроса. В этих изданиях вопросы истории и религии трактуются соответственно положениям исторической справки [см., напр.: Tibet, 1983]. Среди научной литературы выделяются труды Хуан Фэньшэна [1985], Я Ханьчжана [1979, 1984] и Ван Фужэня [1983].

Книга Хуан Фэньшэна называется «Краткая история Тибета», тем не менее она представляет собой достаточно объемное исследование, насчитывающее 416 с. В ней прослеживается тибетская история начиная с древнейших времен и вплоть до «мирного освобождения» Тибета в 1959 г. Глава 5 раздела 1 посвящена политической, религиозной и экономической ситуации в Тибете 650–850 гг. Для Хуан Фэньшэна характерен акцент на проблему китайско-тибетских отношений в тот период. Так, основное внимание автор концентрирует вокруг женитьбы царя Сронцэнгамбо на китайской принцессе Вэнь Чэн и женитьбы царя Тидэ Цугтена на китайской принцессе Цзинь Чэн. Принятие Тибетом буддизма в первую очередь связывается с именами этих принцесс.

Перу китайского ученого Ван Фужэня принадлежит немалое количество работ по Тибету. В его монографии «Краткая история тибетского буддизма» [1983, 315 с.] имеются главы, посвященные ранней истории и школам тибетского буддизма. В своем исследовании Ван Фужэнь опирается на авторитетные тибетские и китайские источники. Интерес представляют сведения о миссионерской деятельности китайских буддистов школы Чань в Тибете [1982, с. 40–44]. Как и многие исследователи европейской школы тибетологии, китайский историк Ван Фужэнь считает, что чань-буддизм со своими концепциями типа «проникновения в сущность души человека» (*минсинь цзяньсин*) и «признания собственной природы» (*чжизжэнь бэньчжэнь*) оказал некоторое влияние на традицию школы Ньингмапа [там же, с. 102]. К сожалению, этим замечанием он и ограничивается.

В работах Я Ханьчжана также затрагиваются проблемы, которые интересуют нас. В книге «Новые статьи по истории Тибета» [1979] рассматриваются китайско-тибетские связи периода Тан. В «Новых статьях» и в книге Хуан Фэньшэна роли китайских принцесс в распространении буддизма в Тибете придается особое внимание, как и в целом роли китайской культуры на политическую, экономическую и духовную жизнь Тибета той эпохи.

* * *

Заметный вклад в изучение истории, культуры и религии Тибета внесли видные представители русской академической науки XIX и начала XX в. – И. Бичурин, В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской, Б. Я. Владимирцов, Г. Ц. Цыбиков. Традиция исследования, начатая ими, была продолжена их учениками и последователями: Н. В. Кюнером, А. И. Востриковым, Ю. Н. Рерихом, Б. В. Семичовым и др. В трудах перечисленных авторов представлен широкий спектр проблем культурологического, исторического, лингвистического, религиозного, этнографического, текстологического плана. Начиная с 60-х гг. интерес к тибетскому буддизму как историческому, идеологическому и культурному явлению значительно повысился, свидетельством чему стало появление монографий, посвященных разным аспектам тибетского буддизма и его истории. В 60–90-х гг. публикуются работы В. А. Богословского [1962], Б. И. Кузнецова [Тибетская летопись, 1961], Е. И. Кычанова и Л. С. Савицкого [1975], Н. Л. Жуковской [1977], А. С. Мартынова [1978], В. С. Дылыковой [1974, 1979, 1986], К. М. Герасимовой [1989], Р. Е. Пубаева [1981], Р. Н. Крапивиной [Соднам, 1994; Туган, 1995].

Вместе с тем специальных работ исторического и философского характера по нашей теме немного. В первую очередь следует отметить монографию В. А. Богословского «Очерк истории тибетского народа» (становление классового общества) [1962]. В ней основное внимание автор заострил на анализе социально-экономических и политических отношений в Тибете VII–IX вв.

Монография В. С. Дылыковой «Тибетская литература» [1986] посвящена исследованию истории становления и развития литературного процесса в Тибете со времени появления там письменности. Особенно ценна для нас часть главы I, где выявляются и анализируются наиболее характерные черты буддизма Ваджраяны.

В. С. Дылыкова наряду с Н. В. Абаевым [Абаев, 1976] была в числе первых отечественных ученых, обративших внимание на сходство доктринальных положений буддизма Ваджраяны и Чань. В статье «К вопросу о сходстве и различии буддизма ваджраяны и дзэн (чань)» [1979] В. С. Дылыкова на основе сравнительного анализа двух традиций определяет основные моменты, сближающие два учения: 1) Ваджраяна, как и Дзэн, является формой практического буддизма, делающей упор на практику и непосредственное постижение; 2) учение Дзэн, как и Ваджраяна, основано на йогической практике, а именно «йоге ума» или Махамудры, и в этом отношении они идентичны; 3) и Ваджраяна, и Дзэн исходят из принципа тождества Сансары и Нирваны. Основное отличие между Ваджраяной и Дзэн, по мнению автора, состоит в том, что Ваджраяна использует в своей практике, помимо «йоги ума» (присущей обеим школам), «йогу энергии». В завершение статьи В. С. Дылыкова пишет: «По своей же сути ваджраяна и дзэн очень близки между собой. Их цель одна и та же: «просветление здесь и сейчас», и путь достижения этого просветления самый прямой» [там же, с. 31].

В 1995 г. коллективом сотрудников Института общественных наук БНЦ СО РАН был выпущен сборник под названием «Тибетский буддизм», посвященный памяти буддолога Б. Д. Дандарона. В нем помещены три статьи Б. Д. Дандарона: «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма», «Теория шуни у мадхьямиков» и совместно с В. Н. Пупышевым «Общая схема совершенствования по пути Мантраяны». Написанные несколько десятилетий назад, эти работы не потеряли своей актуальности. Статья «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма» излагает основные теоретические положения Махамудры и является, по сути, единственной отечественной работой, раскрывающей сложную символику данной традиции и связанных с ней философских понятий и категорий. Поскольку традиции Махамудры и Дзогчена во многом взаимосвязаны и в связи с тем, что Махамудра, как считает Б. Д. Дандарон, — основа, на которой зиждется вся Ваджраяна [Дандарон, 1995а, с. 8], данная статья представляет большой научный интерес с методологической точки зрения.

Для исследования нашей тематики заслуживают внимания статьи А. И. Вязниковцева [1995] и А. И. Железнова [1995]. В статье А. И. Вязниковцева «Об основах философии сознания в традициях Ваджраяны и Дзогчена» автор пытается «осветить некоторые аспекты возможного диалога западных философских идей и идей позднего буддизма» [1995, с. 80]. А. И. Железнов рассматривает историю распространения тибетских традиций в Бурятии. Кроме того, он останавливается на ситуации распространения тибетских традиций в нашей стране и за рубежом в настоящее время. Более подробно ученый анализирует работы Намхая Норбу Ринпоче и высказывает критическое отношение к попыткам последнего обосновать тезис исключительности и высшей природы Дзогчена. По мнению автора статьи, так называемые «прямое введение» и специальный метод Дзогчена «самоосвобождение» (*rang grol*), которые Намхай Норбу причисляет к исключительным особенностям традиции Дзогчен, обнаруживаются и в Махамудре, что указывает «по существу на полную идентичность Махамудры и Дзогчена» [Железнов, 1995, с. 70].

Этими работами, собственно, и ограничивается круг научной литературы. Необходимо отметить независимый историко-философский журнал «Гаруда» под редакцией В. М. Монтлевича. Его публикации концентрируются вокруг двух основных направлений. Первое направление связано с личностью известного буддолога Б. Д. Дандарона, с освещением его жизни и учения, с публикацией его научного наследия. Второе направление касается изданий по школе Дзогчен и религии Бон, причем предпочтение отдается материалам, представляющим традиционалистскую позицию. Благодаря этому журналу российский читатель получил возможность непосредственного ознакомления с традицией школы Дзогчен в переводах сочинений наставников школы как с тибетского, так и с английского языков и в переводах основных статей и выдержек из книг Намхая Норбу Ринпоче. Кроме того, журнал знакомит с некоторыми научными достижениями европейской тибетологии. В настоящий момент это единственное отечественное издание, посвященное проблемам, связанным с историей и философией школы Дзогчен.



Вновь восстановленный в 80-х гг. XX в. (после последнего разрушения во время культурной революции в Китае)
первый тибетский монастырь Самье



Диспут монахов-бхикшу в монастыре Сэра

часть первая

ДЗОГЧЕН И ЧАНЬ
В БУДДИЙСКОЙ
ТРАДИЦИИ
ТИБЕТА

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ И ДИСПУТ В МОНАСТЫРЕ САМЬЕ

Цель настоящей главы – представить историю периода раннего распространения буддизма в Тибете с несколько иных, отличающихся от представленного в тибетских «чойчжунах» одностороннего подхода, позиций. Освещение фактов политической истории Тибета в рассматриваемый период нашло достаточное отражение в трудах отечественных и зарубежных тибетологов и представляет для нас второстепенный интерес. Основное внимание концентрируется во-круг обстоятельств диспута в монастыре Самье, причин исхода диспута и характера взаимоотношений, сложившихся между представителями чань-буддизма, тантризма и Махаяны традиции Мадхьямика-сватантрика.

Несмотря на то, что период раннего распространения буддизма в Тибете освещался во многих исследованиях культурологического плана, приходится констатировать его малоизученность. Это в первую очередь связано с тем, что источники, повествующие об этом периоде, относятся в основном к поздней историографической традиции, сложившейся почти пять столетий после описываемых ею событий. Учитывая этот факт, многие ученые оспаривают достоверность ортодоксальных тибетских источников, отображающих эпоху раннего распространения буддизма [см.: Tucci, 1958, 1980; Imaeda, 1975]. Так, согласно официальной версии тибетских «чойчжунов», первая волна распространения буддизма относится ко времени правления цэнпо Сронцэнгамбо, которого все тибетцы почитают как основателя тибетской царской династии. Легенда же связывает происхождение буддизма с одним из первых тибетских царей Лхатхотхори Неншэлом, который жил приблизительно в IV–V вв. Как писал тибетский средневековый автор XIV в. Будон, когда Лхатхотхори Неншэл достиг 16-летнего возраста, с неба упала шкатулка, в которой оказались «Каранда-вьюха сутра» вместе с сутрой, содержащей имена будд и бодхисаттв, и золотая ступа. Эта шкатулка получила название «таинственный помощник» и стала, как и золотая ступа, объектом царского почитания, хотя никто и не понимал значения этих предметов [Buston, 1931–1932, с. 182–183]. Некоторые тибетские историки, желая придать легенде историческое обоснование, указывали на прибытие в

этот период религиозных учителей из Индии и Центральной Азии [Tucci, 1980, с. 1].

Предположение о более раннем проникновении буддизма в Тибет имеет все основания. Впервые в России эту гипотезу выдвинул выдающийся русский востоковед В. П. Васильев. Он писал о сложном историческом процессе распространения буддизма в странах Центральной Азии и считал, что буддизм был известен тибетцам ранее VII в. и был привнесен одновременно с нескольких направлений. «Нет ничего удивительного, что тибетцы познакомились с буддизмом в одно время, как и китайцы, (которые) познакомились от среднеазиатцев, и потом у самих китайцев, которые благодаря своей письменности могли скорее изучить эту веру и потом распространять ее у своих соседей» [цит. по: Пубаев, 1981, с. 17]. Возможность доступа к буддийским идеям в Тибете до их официального признания в значительной степени подтверждается его географическим положением. Первыми тибетцами, познакомившимися с буддизмом, был народ цян, проживавший в большом количестве в Восточной Ганьсу, Шэньси и Сычуани [Zurcher, 1959, vol. 1, с. 81]. Тибетец Тан И, ученик Даоаня, стал даже настоятелем влиятельного монастыря Чанша в Цзян Лине. Кумараджива (род. 350), знаменитый переводчик на китайский язык буддийских текстов, с 401 г. находился под покровительством тибетского правителя Яо Синя, захватившего позднюю Лян. В окрестностях Кайласа существовало царство Шаншунг. Согласно традиции, оно было родиной тибетской религии Бон и некоторых эзотерических учений Тибета. К западу от Тибета были расположены Иран, Кашмир, Ладак и Афганистан, которые с давних пор испытывали влияние Индии и в которые уже проникли буддийские идеи. Помимо Индии и Непала Тибет имел прямые связи с государствами-оазисами Восточного Туркестана (Хотан, Куча, Карашар и Кашгар), и через них проходил Великий шелковый путь [Дылыкова, 1986, с. 9]. Средняя Азия была важным регионом буддийской мысли, откуда буддизм проник в Китай. На востоке Тибет граничил с Китаем. У них издавна установились широкие политические и культурные связи, и Китай к этому времени уже имел давнюю буддийскую традицию.

Согласно источникам из Дуньхуана, текст Дхармы был записан в 665 г. По этому поводу тибетолог Г. Гюнтер замечает: «Весьма уди-

вительно, что только двадцать лет потребовалось тибетцам, чтобы освоить письменный язык и осуществить тяжелейшую работу по переводу текстов, труднодоступных по своему характеру. Так как способность к переводу тонкой и сложной системы идей предполагает равновеликий уровень состояния письменности и культурного сознания, то совершенно ясно, что официальная история, скорее всего, вводит всех в заблуждение. Можно с определенностью утверждать, что до своего официального признания буддизм уже имел долгую историю и буддийские идеи присутствовали в обычном культурном укладе» [Guenther, 1975, с. 81].

Об этом раннем периоде проникновения буддизма в Тибет и его адаптации известно мало, поскольку документальные свидетельства того времени почти не сохранились. Официальное признание буддизма, зафиксированное тибетскими хрониками, относится к середине VII в., ко времени царствования цэнпо Сронцэнгамбо. Сронцэнгамбо женился на непальской и китайской принцессах. Они исповедовали буддизм и привезли с собой в Тибет две статуи Будды Шакьямуни и другие предметы буддийского культа, помещенные в специально для этой цели выстроенные храмы – Трулнанг и Рамочэ. В это же время из Индии были доставлены 11 сандаловых статуй Авалокитешвары. О положении религии в этот период сведений имеется недостаточно. Как сообщает Го-лоцзава, царь придерживался тантрийских садхан на различные мирные и гневные божества, которые до времени царствования царя Меагцома передавались лишь тайно, он воздвиг несколько храмов и вихар, среди населения была широко распространена шестислоговая мантра «ом мани падме хум» [Roerich, 1979, с. 105]. Позднейшая апокрифическая литература приписывает Сронцэнгамбо огромные заслуги в принятии и распространении новой религии, в то время как ранние источники (Дуньхуанские хроники), составленные не позднее IX–X вв., вообще не сообщают о деятельности Сронцэнгамбо в распространении буддизма. Очевидно, что даже в VII в. буддизм не имел широкого распространения в Тибете. Касаясь положения буддизма в VII в., отечественный востоковед В. А. Богословский писал: «При Сонцэнгампо буддизм не играл никакой роли в жизни Тибета. Видимо, и «заслуги» Сонцэнгампо, если и не ограничивались терпимостью к проповеди буддизма, то едва ли были большими, чем простое сочувствие» [Богословский, 1962, с. 40].

Сронцэнгамбо скончался в 649 г. После его смерти реальная власть в стране перешла к могущественному клану Гар, представители которого решительно выступали против буддизма. С этого времени в течение почти 200 лет распространение новой религии происходило на фоне постоянных политических конфликтов между сторонниками принятия буддизма – цэнпо и его окружением, заинтересованными в создании единого сплоченного государства, и его противниками – представителями знатных тибетских кланов, которые в своем большинстве были приверженцами старой религии Бон. Принятие новой религии отнюдь не было основным фактором политической борьбы. Тибет вел продолжительную войну с Китаем за обладание территориями Восточного Туркестана и других земель. Китай разными дипломатическими мерами пытался усмирить своего восточного соседа. Женитьба в 713 г. цэнпо Тидэ Цугтена, или Меагцома, на дочери высокопоставленного китайского князя Юна должна была по замыслам китайской дипломатии предотвратить нашествие тибетской конницы на Китай. Жизнь ее в Лхасе была нелегка, даже золотая статуя Будды, привезенная в Тибет принцессой Вэнь Чэн, «в течение трех поколений находилась в темнице» [Тибетская летопись, 1961, с. 26].

В начале царствования цэнпо Меагцома позиции буддизма в Тибете были слабыми. Китайский источник из Дуньхуана, сведения которого относятся к началу VIII в., свидетельствует о том, что в Тибете «не существует ни одного монастыря, и цэнпо, как и народ, совершенно игнорирует законы Будды» [цит. по: Demieville, 1952, с. 187]. Вместе с тем Го-лоцзава отмечает, что в правление Меагцома были построены несколько храмов и что Меагцом приглашал монахов из Хотана и Китая [Roerich, 1979, с. 40]. По всей видимости, Меагцом предпринимал усилия для пропаганды нового учения, но из-за сопротивления влиятельных кланов, исповедующих религию Бон, эти усилия не принесли ощутимых результатов. По информации Будона, в то время, когда царь Тисрондзвцэн был малолетним ребенком, четверо человек во главе с Санши были отправлены в Китай для приобретения канонических книг [Bu-ston, 1931–1932, с. 186]. В это время некий хэшан, китайский буддийский монах, распространил слух, будто тибетские посланцы являются воплощениями святых бодхисаттв, и поэтому им должен быть оказан хороший прием. И, действительно, де-

легация была принята самим китайским императором, после чего в сопровождении того же хэшана отправлена на родину. Го-лоцзава сообщает, что в Китай были посланы Санши и Салнан. Перед тем как подать прошение китайскому императору, они повстречали китайского монаха, адепта школы Чань, который наставил их в учении, проповедуемой этой школой. Кроме того, этот монах предсказал, что «в стране краснолицых» с помощью Шантаракшиты будет установлено священное учение [Roerich, 1979, с. 41]. Санши и Салнан привезли с собой из Китая около тысячи священных текстов.

Истории, описанные Будомом и Го-лоцзавой, представляют немалый интерес. Вероятность встречи тибетских посланцев с китайским императором подтверждается тем фактом, что приблизительно в то время он находился в провинции Сычуань, граничащей с Тибетом, скрываясь от мятежа Ань Лушаня, охватившего весь Китай. Японский исследователь Обата Хиронобу полагает, что монахом, повстречавшимся на пути тибетскому посольству, был чаньский наставник Цзин-хэшан, кореец по национальности (кит. Цзин соответствует кор. Ким), принадлежавший к школе Баотан, отдельному направлению в Чань, не имевшему отношения ни к южной, ни к северной школам Чань. Адепты этой школы действовали преимущественно на западе Китая и играли важную роль в распространении чаньского учения за пределы Китая, в частности в Тибет [см.: Ueyama, 1982, с. 338].

Ко времени возвращения делегации из Китая царь Меагцом умер, а принц Тисрондэвцэн был еще мал. Воспользовавшись этим обстоятельством, министры, приверженцы Бон, добились закона «запрещающего исповедывать буддийскую веру» [Тибетская летопись, 1961, с. 29] и подвергли буддизм гонениям. Из храмов были выселены непальские и китайские монахи, статуя Шакьямуни, привезенная из Китая, была зарыта в землю или, по другой версии, перевезена на юг, в Моньюл, а буддийские храмы превращены в бойни. Санши и Салнан, опасаясь преследования министра Машана, спрятали привезенные из Китая священные свитки в землю.

Тисрондэвцэн и его сторонники смогли добиться отстранения от власти Машана, который, по одной версии, был убит, а по другой – заживо замурован в гробницу. В возрасте 16 лет Тисрондэвцэн взошел на трон, извлек спрятанные священные тексты, и с этого времени начинается реальное распространение буддизма в Тибете. Конечно,

как подчеркивают многие исследователи, не следует представлять, что принятие буддизма при Тисрондэвцэне было событием одномоментного решения [см., напр.: Тусси, 1980, с. 2]. Несомненно, что этому предшествовал длительный процесс созревания, адаптации в местных условиях нового вероучения, борьбы с местной религией Бон. Можно сказать, что ко времени царствования Тисрондэвцэна буддизм постепенно превращается в господствующую идеологию Тибета.

После победы над своими противниками Тисрондэвцэн принял решительные шаги для упрочения положения новой религии. В Непал был послан министр Ба Салнан, который пригласил для проповеди буддизма известного буддийского монаха Шантаракшиту. В первый свой приезд Шантаракшита потерпел неудачу. Согласно тибетским «чойчжунам», духи религии Бон, разгневанные проповедью буддизма, наслали на страну голод и стихийные бедствия. Шантаракшита, решив, что время для проповеди еще не настало, вынужден был вернуться в Непал. Но перед своим отъездом он предложил царю пригласить в Тибет известного тантриста и мага Падмасамбхаву. Ба Салнан вновь отправился в Непал и передал приглашение Падмасамбхаве, который по приезде в Тибет смог подавить враждебных буддизму духов и заставить их дать клятву защищать новую религию. С этого времени некоторые из этих бонских божеств были включены в буддийский пантеон.

Покровительствуя буддизму, Тисрондэвцэн в то же время предпринимал попытки окончательно покончить с религией Бон. После ряда «дискуссий» между сторонниками буддизма и приверженцами Бон последние, по буддийским источникам, потерпели поражение, религия Бон была официально объявлена ересью и запрещена [Богословский, 1962, с. 62].

Во второй приезд Шантаракшиты, согласно официальным хроникам, в год земли-зайчихи [Bu-ston, с. 189] в 775 (?) г. была закончена постройка знаменитого буддийского монастыря Самье, который был сооружен по образцу монастыря Одантапури в Индии. Что касается деятельности Падмасамбхавы, то в источниках имеются крайне противоречивые сведения. Критическое отношение к поздним источникам отражено в сочинении Тугана, придерживавшегося мнения, что учитель Падмасамбхава жил в Тибете не более месяца и в течение этого времени не проповедовал никаких учений, а только лишь усми-

рил небесных злых духов и совершил освящение монастыря Самье [Thuu bkwan grub mtha', 1992, с. 60]. После постройки монастыря в буддизм были посвящены семь сынов знатных семейств.

Следующим шагом на пути распространения буддизма был перевод канонических сочинений учителями Вималамитрой, Буддагухей, Шантигарбхой и др. Знаменитый индийский учитель Атиша, прибывший в Тибет в XI в., писал, что «даже в Индии не было Учения в том виде, каким оно было в Тибете тех дней» [Roerich, 1979, с. 44]. Буддизм, привнесенный в Тибет, не был однородным учением. Как было отмечено, он пришел одновременно с разных направлений. Миссионеры и монахи из Китая, Индии, Непала, Восточного Туркестана проводили активную миссионерскую деятельность, поэтому почти сразу стал назревать конфликт между различными направлениями буддизма. Основной конфликт, широко освещенный в тибетской исторической литературе, был между индийцами, представителями Мадхьямика-сватантрика, и китайцами, последователями чань-буддизма. Конфликт был очень ожесточенным и своей подоплекой имел не только доктринальные разногласия, но и политические мотивы и клановую борьбу.

Китай с беспокойством наблюдал за все возрастающей мощью тибетского государства. В 762 г. тибетские войска овладели рядом крупных китайских городов в то время, когда Китай был охвачен мятежом Ань Лушаня. В 763 г. тибетцы захватили всю территорию современной провинции Ганьсу и даже смогли оккупировать, правда, ненадолго столицу китайской империи Чанъань [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 47]. В 783 г. между Китаем и Тибетом был заключен на выгодных для Тибета условиях мирный договор. Установление мирных отношений с Китаем на востоке позволило тибетцам овладеть важнейшими городами Восточного Туркестана и добиться успехов на юге, в Индии. Таким образом, к концу 90-х гг. VIII в. под властью Тибета оказалась огромная территория, включающая весь Таримский бассейн, Гилгит, Непал, часть северной Индии, Ганьсу и Юньнань [Восточный Туркестан, 1992, с. 157].

На фоне столь бурных внешнеполитических событий и происходила внутренняя борьба в буддизме. Перед смертью Шантаракшита заявил, что в Тибете не будет больше еретиков (т. е. приверженцев Бон), но что сангха Будды расколется на две секты, вследствие чего

произойдут разногласия и диспут. «И потому, – сказал он, – когда наступит это время, вы должны позвать моего ученика Камалашилу, и когда произойдет диспут, все споры прекратятся, и будет установлена истинная форма учения» [Bu-ston, с. 191]. После смерти Шантаракшиты настоятелем Самье был назначен Еше Банпо. Это назначение вызвало оппозицию со стороны прокитайской группировки в лице представителя знати Ньян Тингэдзина [Tucci, 1978, с. 30]. Ньян Тингэдзин оказывал большое влияние на внутривластную ситуацию в стране как министр и как наставник сына Тисрондэвцэна, в то же время, как видно из традиции Дзогчен, он был ближайшим учеником Вималамитры и, следовательно, одним из основоположников учения в Тибете. В итоге Еше Банпо был снят с поста настоятеля и на его место был поставлен Пэлджанг.

Тибетские историки сообщают о росте популярности чаньского учения и возвышении лидера китайских буддистов Хэшана Махаяны. Как сообщает Будон, китайские наставники говорили о невозможности обретения состояния Будды посредством поведения в соответствии с Дхармой и благими деяниями тела и речи, а обещали достижение такого состояния через «пребывание в полнейшем бездействии» [Bu-ston, с. 192]. Из повествования Будона следует, что подобное учение Хэшана привлекло на сторону китайских проповедников многих желающих. В то же время многие, среди них Шригхоша и Ратна из Ба, не приняли учение ни в теории, ни в практике, вследствие чего и произошел раскол, о котором в свое время предрекал Шантаракшита.

Противостояние сторонников Хэшана Махаяны и Шантаракшиты вызвало обострение внутренней ситуации в стране и вмешательство царской власти. Цэнпо издал указ, согласно которому следовало придерживаться учения Шантаракшиты. Но сторонники «внезапного метода», «вооружившись острыми ножами, угрожали убийством всем сторонникам «постепенного метода» [Bu-ston, с. 192]. Еше Банпо, последовав совету Шантаракшиты, пригласил из Индии его ученика Камалашилу, а глава китайских буддистов активизировал свою деятельность, проповедуя некоторые сутры. Он составил несколько самостоятельных трактатов, среди них сочинение «Происхождение восьми сутр» (*mdo sde brgyad bcu khungs*) [там же, с. 192]. Примечательно, что японский исследователь Имаэда Йосиро в одном из текстов Дуньхуанской коллекции П. Пеллио обнаружил, что автором

этого сочинения представлен Ешеджан, а не Хэшан Махаяна, как считает Будон [см.: Уеуата, 1982, с. 335].

Основными выразителями идей враждующих партий были Ба Салнан, представлявший индийскую сторону, и Санши, представлявший китайскую. Ба Салнан был выдающимся деятелем того периода. Благодаря ему в Тибет были приглашены Шантаракшита, Падмасамбхава и Камалашила, он стал центральным персонажем знаменитого сочинения «Башед», в котором описывается распространение буддизма в Тибете и деятельность членов клана Ба.

Санши играл значительную роль в тибетском обществе, был другом царя Тисрондэвцэна и принимал активное участие в распространении новой религии. О его деятельности известно из циклов сочинений, посвященных Санши, Падмасамбхаве и Вайрочане, которые представляют позднюю традицию и «являют смешение исторических фактов, фольклора и семейных хроник» [Tucci, 1980, с. 3]. Дж. Туччи считает, что имя Санши соответствует китайскому «чаньши», что означает «чаньский наставник» [Tucci, 1978, с. 334]. Китайца Санши следует отличать от Ба Санши, тибетца.

Вскоре после приезда в Тибет Камалашиллы состоялся знаменитый диспут между ним и Хэшаном Махаяной.

Диспут в монастыре Самье

Прежде чем перейти к событиям диспута, кратко остановимся на его определении. П. Демьевиль назвал свою книгу, посвященную данному событию, «Лхасский собор» [Demieville, 1952]. После П. Демьевиля многие ученые стали использовать это же название. Дж. Туччи предпочел такое определение, как «Собор в Самье», так как, по его мнению, в тибетских источниках часто упоминается храм Чанчуб в монастыре Самье, который и был предположительным местом диспута. Благодаря исследованиям японских ученых удалось выяснить, что встречи между участниками дебатов происходили неоднократно и не в одном месте, поэтому, а также ввиду важности события Уэяма Дайсюн предложил название «Тибетский собор». Этот термин широко используется учеными, в том числе и П. Демьевилем.

Для русского языка, на наш взгляд, более приемлем вариант «Диспут в монастыре Самье», поскольку слово «собор» имеет специфическую нагрузку. Определение «Диспут в монастыре Самье», как



Обо на *коре* («маршруте» священного обхода) монастыря Самье



Внутренние строения в пределах монастыря Самье

нам представляется, в достаточной мере отражает как важность данного события (монастырь Самье был центром деятельности царей, пробуддийской аристократии и буддийских проповедников), так и место его проведения.

Дата проведения диспута также является предметом научных дискуссий. П. Демьевиль и Дж. Туччи считают, что диспут имел место между 792 и 794 гг., японские ученые относят дату его проведения к 780 г., в то время как Имаэда Йосиро полагает, что Камалашила и Хэшан Махаяна вообще не встречались, а описание диспута появилось благодаря поздней историографической традиции с целью дискредитировать последователей школы Ньингмапа, учение которой связывалось с проповедью чаньского монаха.

Источники, позволяющие реконструировать это событие VIII столетия, можно подразделить на три категории. К первой категории относятся сочинения тибетских историков типа «чойчжун», написанные во второй период распространения буддизма, ко второй – тексты из Дунхуана, датируемые VIII–X вв. Третью категорию составляют тексты школы Ньингмапа позднейшего периода распространения буддизма.

Рассмотрим более подробно точку зрения, представленную тибетскими «чойчжунами». Как подчеркивалось в историографическом обзоре, описание перечня событий в этом классе тибетской литературы в той или иной мере повторяет друг друга при варьировании некоторых деталей, поскольку все «истории религии» восходят в своей основе к хронике «Башед» и сообщают об относительно легкой победе индийской стороны.

В сочинении «Чжалраб сэлви мэлон» («Светлое зеркало царских родословных») Соднам Гьялцена (XIV в.) весьма интересно описывается первая встреча Камалашилы и Махаяны, которая произошла в духе чаньского диалога «мондо». В нем повествуется о том, что противники должны были встретиться на берегу реки Паричу. Явившись на встречу, Камалашила подумал: «Если этот хэшан умный, то я истинно одержу победу. Если он дурак, то не победить» [Тибетская летопись, 1961, с. 43]. Для того чтобы выяснить знания хэшана, он [придумал вопрос]: «В чем состоит причина скитания [человеческих душ] в этом троичном круговороте бытия?» Чтобы выразить вопрос, Камалашила три раза описал окружность над своей головой. Хэшан

увидел его и подумал: «Причина скитания в двух крайностях». Для того чтобы ответить, он взял полу своего халата и дважды опустил ее. Камалашила подумал: «Этот хэшан умный, я одержу победу» [там же, с. 43–44].

Что касается исторической канвы и описания содержания диспута, то наиболее полно она представлена в сочинении Будона-ринпоче. В соответствии с его описанием диспут происходил следующим образом. В центре ассамблеи восседал цэнпо Тисрондэвцзэн, справа от него сидел Хэшан Махаяна, слева – Камалашила со своими учениками [Bu-ston, с. 193]. Согласно «чойчжуну» Пабо Цуглага, среди последователей китайского монаха была одна из жен царя Чжомо Чанчуб и другие, а среди сторонников Камалашиллы – Вайрочана-ракшита, Еше Банпо и др. [см.: Tucci, 1978, с. 348].

Царь поднес каждому из участников диспута по гирлянде цветов и вслед за этим поставил условие – побежденный должен был отдать свои цветы победителю, после чего незамедлительно покинуть страну. Первым выступил Хэшан Махаяна. Он произнес следующее: «Человек, совершающий благие или греховные поступки, соответственно возрождается в блаженных или демонических мирах. Вследствие этого освобождение от сансарического бытия не представляется возможным ввиду того, что препятствия на пути обретения состояния Будды будут возникать постоянно. (Благие и греховные поступки) подобны белым и черным облакам, одинаково заволакивающим небо. Однако человек, у которого полностью отсутствуют мысли и влечения, может навсегда освободиться от оков феноменального существования. Отсутствие мысли, поиска или исследования приводит к не-восприятию реальности отдельных сущностей. И таким образом каждому дан шанс мгновенно обрести состояние Будды подобно тому, как бодхисаттва достигает 10-й ступени» [Bu-ston, с. 193].

На это Камалашила ответил: «Утверждают, что ни о чем не следует мыслить. Это же равносильно тому, что отрицать *vipaśhyānu* (*lhag mthong* – проникновенную интуицию). А поскольку последняя представляет собой основу *праджни* (запредельной интуитивной мудрости), то отказ от нее означает также отказ от этой высшей интуитивной мудрости. На что же должен полагаться практикующий, находясь в состоянии отсутствия творческого мышления, если у него также отсутствует и *vipaśhyāna*? Если человек не рассуждает о со-

ставляющих бытия, если он не направляет к ним свое сознание, то это еще не означает того, что он перестает помнить о пережитом и думать. Допустим, что я размышляю следующим образом: “Я не должен думать ни о каких элементах бытия”. Но эта мысль сама по себе уже является чрезмерной деятельностью сознания и памяти. Ну а если предположить, что всего лишь достаточно, чтобы отсутствовали осознание и память, то тогда это будет означать, что при обмороке или опьянении человек уже будет находиться в состоянии отсутствия творческой мысли. Таким образом, (можно сказать), что, в сущности, без правильного анализа нет возможности обрести освобождения от творческих мыслей. Если мы попросту прекратим реагировать и не будем иметь различения, то как мы сможем прийти к осознанию того, что все элементы не субстанциональны? А без осознания того, что все элементы не субстанциональны, нет возможности избавления от скверн. Следовательно, неистинные проявления могут быть остановлены лишь при помощи правильной аналитической мудрости. Для этого недостаточно сказать, что человек попросту не реагирует, так как в действительности происходит как раз обратное. Как можно, не имея воспоминаний и правильной деятельности сознания, вспомнить место прежнего обитания и обрести всеведение? И каким образом станет возможным искоренение страстей? Однако йогин, рассматривающий объекты посредством проникновенной интуиции (*vipaśhyāny*), осознает, что все внешние и внутренние элементы в настоящем, прошлом и будущем не субстанциональны, и тогда в нем утихают все построения мысли, и он отвергает все еретические доктрины. На этой основе он становится искусным в средствах и обретении высшей мудрости. И посредством этого очищаются все загрязнения, и он получает возможность обрести состояние будды» [Bu-ston, с. 193–194].

После Камалашилы по приказу царя высказались другие представители «постепенного метода»: Шригхоша и Джнянендра (Ба Салнан). Джнянендра, в частности, сказал: «Можно исследовать как внезапное обретение (буддовости), так и поэтапное следование на пути (просветления). Если правильно поэтапное следование пути, то тогда (не делая ничего) вы не сможете овладеть факторами освобождения и в этом будете совершенно отличны от нас. Если вы сможете обрести состояние будды сразу же, то в таком случае, что же вы делаете сейчас? Вы должны быть буддами изначально (так как это соответствует

вашей точке зрения), то в таком допущении не будет ошибки. Если вы хотите подняться на гору, то делать это должны постепенно, у вас нет возможности сделать это моментально. Таким же образом, если трудно достичь первой стадии (даже постепенно), что же можно тогда сказать об обретении Всеведения?

Согласно нашей точке зрения, сторонников постепенного пути, необходимо обучаться трем видам аналитической мудрости, затем на основании всех разделов священного писания правильно понять ее значение, обучаться практике десяти совершенств, с помощью глубокой медитации обрести непоколебимость, вступить на первую ступень, а затем, постепенно перейдя на десятую, с помощью десяти добродетелей обрести состояние будды. Следование вашей точке зрения означает, что не нужно совершать накопления заслуг, не требуется также умственная тренировка и знание мирских дел. Но как же в таком случае обретается осознание всего познаваемого? Если вы ничего не делаете, а только спите, то не сможете даже добыть пропитание и по этой причине умрете с голоду! В таком случае, где и когда вы сможете обрести состояние будды?» [Bu-ston, с. 194–195].

Как пишет Будон, сторонники метода «внезапного просветления» не смогли дать ответа и поэтому были вынуждены признать себя побежденными и отдать цветы Камалашиле. Далее, продолжает Будон, последователи китайского монаха были забиты камнями и погибли.

После этого царь издал указ, согласно которому все подданные царства по части теории должны принять систему Нагарджуны, а по части практики – соблюдать 10 правил добродетельного поведения и следовать 10 трансцендентальным совершенствам. Царь также запретил проповедь идей «внезапного просветления» [Bu-ston, с. 196].

События на этом не остановились. Спустя некоторое время Камалашила был убит четырьмя китайскими мясниками. По Будону, эти мясники были подсланы Хэшаном Махаяной. В «Башеде» и «чойчжуне» Пабо Цуглага убийство Камалашилы приписывается еретикам, приверженцам Бон [Тисси, 1978, с. 355]. В «Чжалраб сэлви мэлоне» («Хрустальном зеркале царских родословных») автор Соднам Гьялцен ничего не сообщает об убийстве Камалашилы китайскими посланниками Хэшана, а лишь сообщает, что, возвращаясь в Китай, чаньский наставник оставил один из своих башмаков, заявив, что в Тибете еще будут последователи его учения [Тибетская летопись,

1961, с. 44]. Этот эпизод был описан и Го-лоцзавой [Roerich, 1979, с. 31]. Представляет интерес тот факт, что Го-лоцзава сообщает об эпизоде с башмаком китайского монаха, напоминающем легенду об основателе Чань в Китае Бодхидхарме, в связи с изгнанием китайских монахов из храма Рамочэ в период преследования буддистов при министре Машане, а не в период после диспута. Характерно, что Го-лоцзава вообще не сообщает о конфронтации индийских и китайских монахов. В связи с этим следует добавить, что для позднейшего историка Цебана Норбу (1698/9–1755) также неясным является время проведения диспута, имел ли он место при Тисрондэвцзэне или при его отце Меагцоме [см.: Ruegg, 1992, с. 240]. Будон сообщает, что книги, оставленные Махаяной, были собраны вместе и помещены в хранилище, а Пабо Цуглаг пишет, что перед своим уходом в Китай Махаяна построил часовню.

Так выглядит версия диспута между Камалашилой и Хэшаном Махаяной по тибетским «чойчжунам».

Как было отмечено в обзоре источников, русский тибетолог Е. Обермиллер, автор перевода на английский язык сочинения Будона, идентифицировал источник, на основании которого Будон составил характеристику чань-буддизма [Obermiller, 1977], и что этим источником оказалось сочинение оппонента китайского монаха Камалашилы – «3-я Бхаванахрама», чем, возможно, и объясняется крайне поверхностная оценка средневекового ученого доктрин чань-буддизма и негативное к ним отношение.

Сочинение Камалашилы представляет интерес прежде всего тем, что, по сути, является экспозицией буддизма Махаяны с точки зрения традиции Мадхьямика-сватантрика, а автор предстает как искусный логик и диалектик буддийского учения. Как говорилось в Предисловии, сочинение делится на три раздела. В первых двух разделах рассматривается и анализируется природа *шаматхи* (тиб. *zhi gnas* – безмятежность) и *vipaśьяны* (тиб. *lhag mthong* – проникновенная интуиция), в третьем – упоминается диспут с Хэшаном Махаяной. Поскольку третий раздел представлен в неисторической форме, его трудно определить как отчет диспута. В первом разделе Камалашила подвергает подробному анализу практики *шаматхи* и *vipaśьяны* и, следуя индийской традиции, мотивирует важность этих практик сознания тем, что они объединяют все формы концентрации, а также

тем, что *випашьяна* – это такая практика сознания, благодаря исполнению которой возникает *праджня* (интуитивная мудрость), в результате чего практик интуитивно прозревает сущность вещей и видит дхармы (элементы существования) таковыми, каковы они есть на самом деле, т. е. переходящими и не имеющими субстанции.

Во второй части первого раздела Камалашила обсуждает четыре уровня достижения *шаматхи* и *випашьяны*. Это: 1) уровень концентрации, свободный от концепций; 2) уровень концентрации, сопровождаемый концептуальной мыслью; 3) знание целокупной природы реальности, в которой йогин обзорекает все дхармы в соответствии с их природой; 4) окончательная трансформация йогина, которая достигается постепенно. «Следовательно, тот, кто желает обрести состояние будды, должен практиковать *шаматху* и *випашьяну*, а те, кто их не практикует, не сможет ухватить конечную цель и не добьется успеха в понимании» [цит. по: Roccasalvo, 1980, с. 510].

Последний раздел сочинения имеет дело с диспутом. Вызывает интерес то, что Камалашила не говорит о каком-либо конкретном оппоненте, а лишь резюмирует ложные доктрины «определенных учителей»: «Из-за дурных или благих поступков, причиной которых являются умственные концепции, существа странствуют в круговороте (Сансары), наслаждаясь небесами и тому подобное, как результатом своих деяний. Но те, кто ни о чем не думает и ничего не делает, освобождаются от перерождений. Следовательно, (для того чтобы обрести Нирвану) не нужно ни о чем думать, а также нет необходимости таких благих практик, как даяние и т. д. Практика даяния и ей подобные предписываются исключительно для вовлечения глупцов» [там же, с. 511].

Далее следует критика подобной позиции Хэшана Махаяны. Камалашила заявляет, что «говорить о том, что не нужно думать, означает отрицание мудрости, отличительным признаком которой является правильный анализ», и, следовательно, «тот, кто отрицает правильный анализ, также отрицает и основную практику вдохновения, которая зовется умением различать дхармы» [там же]. Вторая часть его критики связана с предполагаемым отрицанием китайского монаха благочестивых практик в контексте идеала бодхисаттвы.

Что касается позиции Камалашиллы, то она вполне ясна. Как пишет И. Стренски, «создается впечатление, что он одновременно и сва-

тантрика-мадхьямик, шуньявадин, а также логик и прагматист в традиции Дхармакирти. Историки индийской философии также считают его критиком йогачаров» [Strenski, 1980, с. 14]. В дальнейшем, когда мы будем сравнивать позицию Камалашилы с китайским отчетом диспута, мы вновь вернемся к сочинению Камалашилы.

Итак, в сочинении Камалашилы и вслед за ним в тибетских «чой-чжунах» представлена в общих чертах правильная, но крайне упрощенная схема чаньского учения. В результате подобного упрощения китайской точки зрения чаньский монах Хэшан Махаяна оказывается личностью, не только проповедующей ложные доктрины, но и существом явно злонамеренным (убийство Камалашилы подосланными им мясниками). Образ китайского монаха в смешной, гротескной форме представлен и в танцах мистерии Цам, где, окруженный детьми, потешающимися над старым глупым человеком с большим животом, он оказывается посмешищем для всех жителей деревни. Таким образом, в сознании тибетского народа постепенно сформировался весьма негативный образ китайского монаха и проповедуемого им учения. В связи с этим Намхай Норбу Ринпоче отмечает: «Тибетские историки упоминают Лхасский собор, на который был приглашен великий индийский учитель Камалашила для диспута с Хэшаном Махаяной. В этом диспуте победу одержал индийский мастер. Конечно, этой победе придается большое значение, в особенности сторонниками постепенного Пути. Но так как они были признаны победителями, то нужно с осторожностью относиться к текстам, посвященным этой полемике, ибо они были написаны заинтересованной стороной. В них не содержится даже попытки объяснить подробно позицию сторонников постепенного Пути» [Норбу, 1996, с. 31].

Попытка отображения точки зрения китайского монаха принадлежит его ученику Ван Си. Сочинение «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления», приписанное Ван Си самому Хэшану Махаяне, является альтернативной версией исхода диспута. Оформленное в виде вопросов и ответов, данное сочинение представляет собой отчет о произошедшем на диспуте, в котором кратко излагаются основные пункты, разделяющие индийских и китайских буддистов. В этом труде китайский наставник утверждает, что с абсолютной точки зрения просветление не постепенно, а тотально и внезапно. Дискурсивное мышление, тонкие рассуждения о *шаматхе* и

випашьяне имеют ценность лишь на начальных этапах духовного совершенствования. Однако с точки зрения высшей истины нельзя ничего абсолютно утверждать, непосредственное проникновение в природу будды намного важнее сети тонких рассуждений. В китайском отчете неоднократно цитируется Ланкаватара-сутра. В ответ оппонентам Хэшан Махаяна возражает: «Понятия постепенности или внезапности, о которых вы непрерывно толкуете, являются всего лишь понятиями внутреннего состояния духа существ, ложными понятиями видимых вещей. Поэтому в сутре говорится: “Необходимо воздерживаться, Махамати, от взглядов постепенности и внезапности, в которых затрагиваются особенности комбинаций казуальной деятельности. Если человек воздерживается от любых понятий, тогда ложные понятия «постепенный» или «внезапный» не будут затрагиваемы”» [Demieville, 1952, с. 75]. В китайском отчете победителем диспута стал, разумеется, не индийский проповедник Камалашила, а чаньский наставник.

Китайский текст представляет исключительный интерес, поскольку непосредственно отражает взгляды китайской стороны. В этом сочинении предстает совершенно иной Хэшан: не проповедник популистских идей отрицания накопления благих заслуг и бездействия, а наставник, который, апеллируя к авторитету Ланкаватара-сутры, рассматривает те же буддийские концепции, но с совершенно другой точки зрения. Это может говорить о многом. С одной стороны, поскольку текст Ван Си намного древнее сочинения Будона, он подтверждает сведение тибетской историографии о том, что подобный диспут имел место в тибетской истории. С другой стороны, подвергает сомнению достоверность тибетских историков о победителе диспута. Что вполне допустимо, Ван Си как преданный ученик в целях возвеличивания своего учителя и придания большего авторитета и значимости его учению мог приписать Хэшану Махаяне победу в диспуте, однако последующие исследования ученых во многом подтвердили отчет Ван Си.

При сопоставлении отчета Ван Си «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» и «3-й Бхаванаакрамы» Камалашиллы возникает множество спорных вопросов. Создается впечатление, что в действительности не было дискуссии между сторонниками двух точек зрения, как и полагает японский ученый Имаэда Йосиро, а име-

ла место непрямая конфронтация между разными течениями буддизма того времени. Несмотря на то, что между трудами существуют определенные соответствия, ряд чрезвычайно важных вопросов, выдвигаемых противниками в качестве основных аргументов, игнорируется с обеих сторон. Так, к примеру, важный вопрос «природы будды» как один из основных аргументов, доказывающих теорию китайцев, ни разу не был затронут Камалашилой. В то же время китайский отчет умалчивает о теориях «бхуми», «каруны» и «бодхичитты», являющихся неотъемлемой частью позиции Камалашилы. Кажется, что участники диспута дискутируют о разных вещах. Как позиция китайского монаха, так и позиция Камалашилы самодостаточны и совершенны внутри своей традиции. Логическая аргументация Камалашилы имеющая, вне сомнения, сильные стороны, тем не менее не может опровергнуть позицию китайского монаха, поскольку объектом критики оказываются не ключевые аспекты чаньского учения, а вытекающие из него (практика «бездействия» и «безмыслия»).

Тибетские источники не единодушны в признании Камалашилы победителем диспута. Фрагмент из авторитетного источника школы Ньингмапа «Катан дэнга» подтверждает китайскую версию исхода диспута, а также показывает важность использования текстов школы Ньингмапа, которые, считаясь апокрифическими, долгое время вызывали скептическое отношение со стороны тибетских ученых и современных исследователей.

«Катан дэнга», как и «3-ю Бхаванакраму» Камалашилы, вряд ли можно назвать отчетом о событиях диспута, поскольку взгляды противников представлены не в исторической форме, а в форме сравнения, причем явственное предпочтение оказывается учению о «внезапном просветлении». В этом тексте кратко описывается биография легендарного основателя чань-буддизма Бодхидхармы. Его учение, судя по этому источнику, восходит к Будде Шакьямуни и его ученику Кашьяпе. Хотя в «Катан дэнга» описаны немногие эпизоды из жизни чаньского патриарха, но очевидно, что источником для этого ньингмапинского текста послужили чаньские тексты. Как считает Дж. Туччи, наибольшее сходство этот текст обнаруживает с «Лидай фабао цзи», одним из ранних чаньских текстов, обнаруженных в Дуньхуане [Тисси, 1978, с. 376]. Хэшан Махаяна объявлен в этом тексте седьмым патриархом линии Чань. Это свидетельствует о том, что

после смерти шестого патриарха Чань Хуэйцзэна в 713 г. Махаяна и его последователи стали считать себя подлинными продолжателями учения Бодхидхармы.

Хэшан Махаяна объявлен победителем диспута, его учение, как следует из этого источника, можно кратко резюмировать следующим образом: «Все феноменальное существование происходит от сознания, это сознание вечно безмолвно, и просветление само по себе является сущностью сознания. Все существа имеют сущность просветления, и существа и просветление не противостоят друг другу» [там же, с. 394]. Что касается Камалашилы, то его деятельность описана так: «Он разрешил сомнения относительно изучения постепенного метода, установил практику повторения мантры, воздвигнул мосты к шуньяте и освободился от узких путей, воздвиг множество чортенов, освятил много часовен, создал большую общину посвященных монахов, установил ритуалы чтения и декламации великих сутр, установил ритуалы по поводу объяснения и слушания текстов во время религиозных собраний и метод помощи опечаленным и больным, прилагал усилия для великодушия, великого благословения и для всего великого» [там же, с. 392].

Учение Камалашилы, который «не полностью понял значение сутр», уступает, согласно тексту, учению китайского монаха. В тексте читаем: «Сущность учения о «внезапном просветлении» подобна тому, как человек видит все, взобравшись на вершину большой горы, в то время как другой метод подобен тому, как человек не видит Меру с вершины маленького холма. Практика постепенного метода подобна маленькой рыбе на плоту, а практика внезапного просветления подобна рыбе в чистой воде... Практикующий внезапный метод подобен льву на дороге: нет для него ни обрывов, ни пропасти, ни препятствий. Практикующий постепенный метод подобен лисе на дороге: ей не доступны ни пропасть, ни обрыв, и поэтому она вынуждена повернуть обратно» [там же].

Заслуживает внимания то, что Хэшану Махаяне приписывается распространение тантрийских учений, которые в тексте смешиваются с действительно чаньскими идеями. В тексте говорится: «Хэшан Махаяна практиковал 12 методов практики: из тайных мантр Великой колесницы он воспринял много методов посвящения, раскрыл много мандал мистического значения, метод испытания медицины, накоп-

ления приношений, подчинения огня, строительства школ медитации и многое другое, для всего этого он прилагал усилия. Не почитать посвященных монахов, общины и места поклонения, рассматривать вещи, отвергая любые традиционные правила и доктрины – таковы 12 методов практики секретных мантр... Хэшан Махаяна предавался дхьяне, глубоким дхармам внутренней йоги, вдыханию четырех видов энергии, шести глубоким тантрам, касающимся реальности, 20 препятствиям сознания, 18 составляющим не-сознания» [там же, с. 393].

В конце текста приводится заявление царя о том, что в Тибете будет принята система Мадхьямики, а затем его добавление о том, что Мадхьямика – это и есть метод внезапного просветления. Интерес представляет тот факт, что тантрийская классификация, находящаяся в конце текста, разделяется по 11 стадиям в соответствии с 11 «бхуми» бодхисаттвы. Адепты внезапного метода, по этой классификации, достигли 1-й и 2-й стадии, 3-й и 4-й стадиям соответствуют крия и упа-йога, 5-й – чарья-йога, 6-й – маха-йога, 7-й – ану-йога, 8-й – ати-йога, 9-й – чити-йога, 10-й – янти-йога, а 11-й – всеохватный свет и великий предел.

Как видно из текста, последователи Ньингмапы явно стоят на стороне чань-буддистов, что и являлось, возможно, одной из причин разногласий между «старой» и «новой» традициями. Кроме того, Хэшан Махаяна предстает не только как чань-буддист, но и как проповедник тантрийских идей. А это может говорить либо о том, что проповедь тантрийских идей была ему приписана, либо о том, что уже в VIII в. чань-буддизм в Тибете в значительной мере оторвался от своего китайского образца и для более успешной проповеди позаимствовал у тантризма некоторые аспекты его учения.

К категории источников, содержащих альтернативную версию относительно событий диспута, можно отнести сочинение Сангье Еше, одного из основателей Дзогчена в Тибете, «Самтен мигдон», которое частично было переведено канадским тибетологом Г. Гюнтером и С. Кармаем. Сангье Еше родился во времена правления царя Ралпачена (815–838) и при написании своего труда был уже очень старым человеком, поскольку свидетельствовал об упадке буддизма при царе Ландарме [Guenther, 1982, с. 353]. Характерно, что Сангье Еше не говорит ничего о каком-либо диспуте, а упоминает Камалашиву

Легендарное место
уединения
гуру Ринпоче
на горе Чимпу



Надпись на камне
«dgu ru rin po
che yi dbu brjes»,
гласящая, что выем-
ка в нем является
отпечатком головы
гуру Ринпоче



лу и Махаяну лишь в связи с описанием различных подходов к практике созерцания.

Как и в «Катан дэнга», в «Самтен мигдон» предпочтение отдается методу китайского монаха. Так, Сангье Еше пишет: «Камалашила основывается на работах, которые не связаны с непосредственным значением того, что должен был сказать Будда, а потому они не являются окончательным суждением по этому вопросу». С другой стороны, учение китайского монаха, который, по его словам, является седьмым по линии передачи от Будды через Кашьяпу к Бодхидхарме и Махаяне, «основано на трудах, представляющих окончательное суждение» [там же, с. 352].

По мнению Сангье Еше, «внезапный подход» ненамного превосходит «постепенный». Для иллюстрации позиций чань-буддизма Сангье Еше цитирует высказывания более 30 чаньских наставников, а в конце приводит слова самого Хэшана Махаяны: «Внутреннее состояние созерцающего таково, будто оно никогда не существовало, а то, что никогда не существовало, не может быть объектом внимания. Индивид может вступить туда только прямо... Отсутствие любого намерения – это свет в своей ненамеренности» [там же, с. 358]. В связи с высказыванием Махаяны Сангье Еше утверждает, что «для последователей «внезапного метода» все, что мы называем осознанием или чем-нибудь другим, таково, будто не существовало совсем, но занимать себя этим, «не имеющим происхождения», как целью все равно, что оглулять сознание. Этот человек никогда не узрит реальности. Утка при всей своей активности не потревожит океан» [там же].

С исторической точки зрения заслуживает внимания тот факт, что Сангье Еше все еще использует китайские термины для «постепенного» и «внезапного» подходов: *rim-gyis/tsen-min* и *cig-car-ba/ston-min* соответственно, исчезнувшие впоследствии полностью.

В «Самтен мигдон» употребляется один термин, одинаково применяющийся как в учении Хэшана Махаяны, так и в Дзогчене. Этот термин – «не-усилие», или «не-деяние» (*bya brtsal dang bral ba*), – в традиции Дзогчен является синонимом *lhun grub* («спонтанность») [Karmay, 1988, с. 120]. Использование его в традиции Дзогчен стало одной из причин, по которой Дзогчен впоследствии стали идентифицировать с учением Хэшана Махаяны. Но уже в X в. автор «Самтен мигдон» явственно отделяет Дзогчен от китайского учения. Он стара-

ется рассеять этот вопрос в следующем пассаже: «По мнению некоторых, определение «не-деяния» («не-усилия») таково: святых не затронет радость даже в том случае, если кто-нибудь поднесет им как дар весь универсум. Духовные этапы не будут пройдены, даже если следовать им в течение вечности. Даже если кто-то и ищет все четыре сезона, просветление не будет обретено. Даже если кто-то и созерцает долгое время, принцип не будет воплощен. (Но) по какому бы пути ни скитался, человек никуда не уйдет от принципа. Великий принцип ясен ему. Нужно ли ему оставаться в полном бездействии? Ответ на этот вопрос таков: благие деяния и искания занятий не принесут большего блага. Однако ничего и не будет совершено, если вы полностью откажетесь от них. Почему? Потому что в этой великой системе «не-деяние» не означает того, что человек должен отвергнуть и отказаться от всего или делать что-либо намеренно. Индивид продолжает оставаться бездейственным внутри принципа. Если вы понимаете этот путь, то вы не станете препятствовать себе, чтобы ни делали, в то же время нет причины искать что-либо намеренно. Более того, в этой великой системе практики древних ничто не отвергается, ничто не принимается. Даже если смысл «не-деяния» – это не искать и не делать, вы остаетесь безучастным. Будущие поколения и те, кто (кармически) созрел, дабы наслаждаться этой религиозной традицией, должны знать этот Путь. Имя ему – «Способ принятия Великого принципа». Вы спите в Дхармадхату, не теряя присутствия «царя интеллекта». Те, чей интеллект, не понимая этого принципа, начинает тонуть и кого несет река желаний, подобны человеку, рожденному слепым. Они принимают учение Великого совершенства и рассуждают о «не-деянии», а внутри по-прежнему желают чего-нибудь. Искать смысла «не-деяния» активно означает уподобиться женщине, которая, исполнив танец, мечтает о (ниспослании) благословения» [Karney, 1988, с. 116].

Как видно из этого отрывка, Сангье Еще близка позиция Хэшана Махаяны о принципе «не-деяния». Но чувствуется разница в трактовке этого положения. Если вспомним позицию Хэшана в интерпретации Будона, то он говорит о том, что индивид может достичь состояния будды посредством «не-деяния». Автор «Самтен мигдон», соглашаясь с позицией Махаяны в том, что благие деяния тела и речи не являются средством для достижения просветления, в то же время счи-

тает, что «не-деяние» само по себе не может быть практикой выходящего Пути, равно как и благие деяния тела и речи. «Не-деяние» имеет смысл только внутри самого главного принципа, согласно которому «ничто не отвергается, ничто не принимается».

Самым высшим и отличным от других методов Сангье Еше считает учения маха-йоги и ати-йоги. Он следующим образом описывает ати-йогу: «Это бытие, спонтанно присутствующее и полное во всех отношениях, таково, что все, побуждающее ощутить и охарактеризовать его присутствие, сверкает в своей лучезарности с безначального начала, не имеет ничего, что следует отвергнуть, в расширяющемся центре самосуществующего изначального осознания» [цит. по: Guenther, 1982, с. 360].

Итак, существует несколько версий относительно одного из важнейших событий ранней истории буддизма в Тибете. В противоположность тибетской историографии китайские источники из Дуньхуана и некоторые сочинения школы Ньингмапа утверждают, что победителем диспута между Камалашилой и Хэшаном Махаяной был не индийский проповедник, а китайский монах.

Особенность изложения тибетскими авторами ранней истории буддизма заключалась в том, что история тантрийского буддизма преподносилась ими как история сотрудничества между его представителями и сторонниками классического интеллектуального направления буддизма Махаяны. Такой подход, в частности, выразился в легенде совместного строительства монастыря Самье Шантаракшитой и Падмасамбхавой. Еще одним свидетельством подобного «сотрудничества» можно считать причисление Вайрочаны к свите Камалашиллы на диспуте. Но кажется очевидным, что в период миссионерской деятельности буддийских проповедников имела место ситуация, гораздо более сложная от описанной тибетскими историками.

Вместо предполагаемого сотрудничества существовал весьма явный антагонизм между последователями Шантаракшиты и адептами тантризма. Падмасамбхава и Вималамитра привнесли в Тибет традицию индийских махасиддхов, неотъемлемыми чертами которой были йогическая практика и эзотерические ритуалы. Что же касается теоретической основы, она во многом была схожа с идеями, проповедуемыми адептами Чань. Непосредственный опыт переживания просветления, согласно этой традиции, не совместим с поэтапным следовани-

ем пути, и поэтому просветление может быть только спонтанным и мгновенным. На сходство доктринальных положений чань-буддизма и тантризма указывали многие исследователи, в том числе и отечественные [Абаев, 1976; Дылыкова, 1979]. С этой точки зрения, учение Шантаракшиты и Камалашилы, представляющее традицию Мадхьямика-сватантрика и уделяющее немалое внимание логическому и диалектическому познанию, шло вразрез не только с идеями китайских чань-буддистов, но и с традицией Ваджраяны, пришедшей в это же время из Индии и несшей в себе значительный пласт наследия махасиддхов. То, что истоки основных идей как в Чань, так и в Дзогчене можно обнаружить в Индии, подтверждается Ланкаватара-сутрой и традицией махасиддхов.

«Кто бы ни искал Нирвану, но если он лишен естественности,
Никогда не сможет обрести абсолютную Истину.
Как сможет обрести освобождение тот, кто настойчиво стремится к чему-либо?
Разве кто-нибудь обрел освобождение, пребывая в медитации?
Какой прок от лампад? Какой прок от подношений?
Что было совершено с помощью мантр?
Какой прок от аскетизма?
Какой прок от паломничества?
Разве освобождение достигается омовением в воде?
Оставь эти ложные желания и отбрось эти иллюзии!
Тогда придет знание *Этого* и ничего более.
Ничего, помимо *Этого*, никому не дано знать» [Buddhist Texts, 1954, с. 224].

Эти песни сиддхов показывают, что традиции Ваджраяны, пришедшей в Тибет одновременно с традицией интеллектуального направления в буддизме, представленной Шантаракшитой и Камалашилой, гораздо более близки по духу идеи, проповедуемые чаньским направлением. Здесь нельзя не согласиться с утверждением Л. Гомеса: «...совершенно очевидно, что кроме спорных интерпретаций чаньской доктрины, многое в работах Камалашилы направлено против основного типа «ошибки», о котором он должен был знать или который должен был исследовать в Индии», и далее: «...нет сомнения, что существовали некоторые контакты между Вималамитрой и Камалашилой. И Вималамитра (один из основоположников Дзогчена. —

И. Г.), таким образом, мог быть прототипом индийского противника Камалашилы» [Gomes, 1982, с. 425].

Учитывая изложенное, контакты между чань-буддистами и тантристами представляются вполне закономерными. После смерти Тисрондэвцэна отмечалось все возрастающее влияние индийского буддизма традиции Шантаракшиты и упадок интереса к Чань. В это время из Индии прибыло большое количество ученых пандитов (Джнянамитра, Джнянендрабодхи, Данашила, Бодхимитра и др.), которые представляли новое направление в буддизме, основанное на тщательном изучении буддийского канона. Была проделана грандиозная работа по сверке ранее сделанных переводов с санскритскими оригиналами, а также последовала новая волна переводов.

Кроме того, наблюдался упадок влияния на политическую жизнь страны представителей традиции махасиддхов, одной из причин этого было, по всей вероятности, типологическое сходство с учением чань-буддизма. Быстрый путь спасения в сочетании с элементами колдовства и магии, ассимиляция многих положений религии Бон и народных верований привлекли внимание низших слоев населения, что способствовало появлению «псевдоньингмапинцев», которые, «к сожалению, часто оказывались более известными, нежели ученые представители школы» [Dargyay, 1979, с. 10]. В то же время школа сохранила, по словам Г. Гюнтера, «живым дух буддизма, спрятав свои тексты перед лицом меняющегося интеллектуального и политического климата» [предисл. к кн.: Dargyay, 1979, с. VI].

Решительная пробуддийская политика Тидэсронцэна и Ралпачена вызвала усиление оппозиции сторонников Бон. Во главе ее стоял старший брат цэнпо Ландарма. В 836 г. царь Ралпачен пал жертвой заговора сторонников Ландармы. С падением его правления завершилась первая волна распространения буддизма в Тибете. А вместе с упадком буддизма распалась некогда мощная и единая Тибетская империя.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что в период правления Тисрондэвцэна эзотерические учения Индии, равно как и Чань, одинаково встречали оппозицию со стороны большинства индийских проповедников и их тибетских последователей. Несмотря на то, что китайские источники и сочинения школы Ньингмапа свидетельствуют о победе Хэшана Махаяны, победа на диспуте была, ско-

рее всего, одержана индийским проповедником, так как дальнейшие события показывают рост влияния именно индийской Махаяны. Упадок влияния Чань и поражение на диспуте сторонников прямого пути могут быть объяснены несколькими причинами:

во-первых, политическими мотивами правителя Тибета Тисрондэвцэна, решающего на уровне государственной политики, какое направление буддизма предпочтительнее в качестве официальной идеологии. Из двух направлений – постепенного и прямого пути просветления – именно первый оказывается наиболее благоприятным для привлечения мирян и поддержки последними государственных институтов власти, в то время как прямой путь спасения, во многих аспектах более глубокий, не обеспечивает «обмирщвления» религии, которое является необходимым условием существования теократического государства;

во-вторых, доктринальными мотивами, которые, вне сомнения, имели место. Тисрондэвцэна, по всей вероятности, мало интересовала философская подоплека диспута, что, впрочем, не означает того, что правитель Тибета был малосведущим в религиозных вопросах. Для правителя Тибета интерес должна была представлять, на наш взгляд, позиция участников диспута в вопросе о стиле поведения членов Сангхи. В данном аспекте позиция Камалашилы, отстаивавшего постепенный путь накопления религиозных заслуг, является более приемлемой на уровне государственных интересов, в то время как позиция Хэшана Махаяны, пропагандирующего метод «бездействия», могла способствовать центробежным тенденциям в буддизме.

Все это можно подтвердить словами Дж. Туччи: «Если просветление обретается посредством внезапного, мгновенного озарения, если оно рождается из внезапного акта освобождения, то практика теряет свою значимость. Мир, а также все, что в этом мире значимо, равно как и действия, направленные на постепенное накопление заслуг, перестают иметь значение. Такая позиция имеет серьезные последствия: человек может занять индивидуалистическую позицию, что в свою очередь может угрожать самому существованию Сангхи» [Tucci, 1980, с. 11].

В свете изложенного необоснованной представляется трактовка Ф. Ямпольского. По его мнению, тибетцы потеряли интерес к Чань вследствие того, что Хэшан Махаяна принадлежал к северной ветви

Чань, потерпевшей поражение в дискуссии с южной школой, и, имея за собой мощных аргументов южной школы, не смог достойно отстоять учение первого патриарха Бодхидхармы [Yampolsky, 1982, с. 10]¹;

в-третьих, внешнеполитическими мотивами. Внутриполитические события страны происходили на фоне постоянных конфликтов на границах Китая и Тибета, и выступление цэнпо на стороне китайских монахов могло означать уступку Китаю как самому серьезному сопернику на внешнеполитической арене;

в-четвертых, соперничеством между тибетскими кланами. В данном случае соперничеством между членами клана Ба как учениками и сторонниками Шантаракшиты и Камалашилы (Ба Салнан) и членами клана Ньян как последователями китайских хэшанов (Ньян Тингэдзин), завершившемся победой клана Ба;

в-пятых, растущим влиянием индийцев и приходом индийских наставников в еще большем числе, чем прежде.

В заключение отметим, что период «первой волны проповеди буддизма» в Тибете нельзя оценивать однозначно. Как во внешней политике, так и во внутриполитической жизни страны происходили бурные события. Именно в этот период Тибет стал одной из мощнейших держав, сыгравших серьезную роль на арене внешнеполитической борьбы в Центральной Азии. К этому же времени относится и

¹ Что касается принадлежности Махаяны к определенной школе, то на этот счет существуют различные мнения ученых. Кроме вышеупомянутой точки зрения Ф. Ямпольского, интересен вывод японского исследователя Обаты Хиронобу: школа Хэшана Махаяны – это отдельное направление в Чань, не имеющее прямой преемственности ни северной, ни южной, ни школы Баотан (чаньской школы, распространявшейся за пределами Китая). Чань, представленный Махаяной, лишь внешне напоминает северную школу, но доктринально присоединяется к школе Баотан, которая соединила в себе идеи как южной школы, так и школы Дуньмэньпай [см.: Ueyama, 1982, с. 338]. Позволим со своей стороны высказать гипотезу о том, что Махаяна олицетворял особое направление в Чань, представленное им самим и его тибетскими сподвижниками. Для успеха своей проповеди он синтезировал чаньские и тантрийские идеи индийского происхождения, и именно это синкретическое учение называлось учением внезапного пробуждения «VII патриарха Чань» (по «Катан дэнга»).

принятие Тибетом буддизма. Принятие буддизма не было событием, санкционированным решением правителя. Ему предшествовал долгий процесс апробации и адаптации в местных условиях, сопутствовал длительный процесс борьбы с местными верованиями, а также борьбы внутри самого буддизма. Победа индийского направления Махаяны не была абсолютной. Хотя чаньская школа Хэшана Махаяны и перестала существовать вскоре после проведения диспута, прямой путь спасения не только «пережил» диспут, но и приобрел новое неповторимое звучание в традиции школы Дзогчен тибетского буддизма.

Глава 2

ТРАДИЦИЯ ДЗОГЧЕН КАК ОДНО ИЗ НАПРАВЛЕНИЙ «ПРЯМОГО ПУТИ»

В задачу данной главы входит освещение традиции Дзогчен и истоков его учения согласно классификации буддийских учений, принятой в школе Ньингмапа.

Как уже говорилось в главе 1, в период первой волны проповеди буддийского учения, пик которой пришелся на VIII в., была проделана огромная работа по переводу буддийских сочинений на тибетский язык, отстроены первый буддийский монастырь и множество храмов, образована община посвященных монахов. К IX в. политическая жизнь страны почти полностью находилась в руках буддийского духовенства. Однако чрезмерное возвышение буддизма не привело к укреплению центральной власти, а, напротив, вызвало обострение политической жизни в стране. В 836 г. цэнпо Ралпачен был убит сторонниками религии Бон. С падением его правления завершилась, как отмечает тибетская историография, первая волна распространения буддизма в Тибете.

Преемником Ралпачена стал его брат Ландарма, подвергший буддизм жестоким гонениям. В период преследования буддистов при царе Ландарме большинство санскритских оригиналов, с которых делались переводы на тибетский язык, были утрачены. В основном это касалось тантрийских текстов, распространявшихся в строгой эзотерической традиции. При возобновлении деятельности буддийских проповедников в X–XI вв. эти санскритские оригиналы не были най-



Статуя гуру Ринпоче в монастыре Миндолин

дены, и даже индийские учителя не могли подтвердить происхождение текстов тибетских переводов, поскольку изложенные в них учения в Индии не сохранились.

По этой причине Атиша, знаменитый проповедник буддизма, и его тибетские сподвижники не признали ранее сделанные переводы священного писания и, по существу, вновь проделали грандиозную работу по переводу всего буддийского канона. В результате образовавшиеся со времен Атишы школы тибетского буддизма получили название «школ новых переводов» (Сармапа), к которым причисляют школы Кадампа, Сакьяпа, Гэлукпа, Кагьюпа, а их основатели стали возводить линии преемственности учения школы непосредственно к индийским учителям древности, таким как Тилопа, Наропа, Вирупа и др.

Вслед за образованием «новых школ» последователи гуру Падмасамбхавы, овеянного легендами патриарха тибетского буддизма VIII столетия, в противовес новому течению стали именовать себя «школой приверженцев старых переводов тантр», Ньингмапа. Поскольку школа Ньингмапа связывает свое происхождение с истоками буддийского учения в Тибете, она и считается самой ранней школой тибетского буддизма.

Гуру Падмасамбхава, которого адепты Ньингмапы считают основателем своей школы и почитают наравне с Буддой Шакьямуни, был представителем процветавшей в Индии традиции махасиддхов, великих созерцателей Индии. Словом сиддха называли человека, владевшего различными паранормальными способностями (сиддхи). Например, считалось, что сиддха мог проходить сквозь твердые тела, мгновенно перемещаться в пространстве, принимать любой облик и т. п. Сиддхи были основными представителями тантризма в Индии, как буддийского, так и небуддийского. Несмотря на то, что в буддизме существовало несколько направлений традиции сиддхов, доктринальных разногласий между ними было мало. Йогическая практика, эзотерические ритуалы и мистическая идеология – неотъемлемые черты этой традиции.

Сиддхи превозносили простой и прямой путь достижения спасения. Они не были заинтересованы в создании культа или секты и жили в различные периоды и в различных странах чаще как отшельники-созерцатели. Стремительное восхождение к Нирване посредством

искусных методов, обретаемых в практике йоги и тантрийских ритуалов, отличало традицию махасиддхов от других направлений буддизма в Индии. Данная традиция, опирающаяся на практику, которая ведет к прямой реализации нирванического тела, легла в основу всех эзотерических школ тибетского буддизма.



Миндолин – крупнейший монастырь школы Ньингмапа

Система тантрийской передачи в школе Ньингмапа

Ключевой для Ваджраяны термин «тантра» (*rgyud*) имеет несколько значений. В буквальном переводе с санскрита «тантра» означает «непрерывность, длительность, нить». «Длительность» трактуется в смысле непрерывности, единства бытия, в соответствии с таким пониманием Тантра есть высшая природа Абсолюта. Согласно традиции Ваджраяны тантрийские учения – это выражение Дхармакаи, Ади-будды, но на уровнях Самбхогакаи и Нирманакаи они передаются с помощью символов, слов и текстов эзотерических практик. Отсюда следует второе значение термина «тантра» как ритуального текста, сочинения или трактата. Таким образом, основой тантрийской

практики является непрерывная передача учений и эзотерической силы, идущей от Изначального Будды к учителям и ученикам по линии преемственности.

Тантрийские учения в школе Ньингмапа передаются через две большие системы: «кама» (*bka' ma*) и «терма» (*gter ma*). «Кама» в буквальном переводе означает «слово будды». Традиция считает, что «кама» представляет собой непрерывную передачу из Дхармакаи в мир живых существ. «Терма», так называемые «захороненные клады», иначе «короткая передача», – это передача текстов и практик, которые, согласно традиции, были спрятаны в основном Падмасамбхавой, а затем обнаружены в период «второй волны» наставниками «терма».

Атиша и его тибетские сподвижники не признали как аутентичные тексты тибетских переводов, сделанные в период первой волны распространения буддизма. По этой причине эти тексты не были включены в издание тибетского буддийского канона «Кангьюр» и «Тангьюр» в XIII в. В XV в. Ратна Линпа, известный наставник школы Ньингмапа, составил собрание текстов (*rgyud bum*) Ньингмапы, в который вошли 100 тыс. тантр, хранившихся в монастыре Угпалин. В XVII в. Оргьен Тэрдаг Линпа вместе со своим братом издали тексты «кама» с комментариями и руководствами к практике. В XVIII в. Кунчен Жигмед Линпа на основании работы Ратна Линпы составил первый каталог «Гьюд-бума» Ньингмапы [Ancient Teachings, 1990, с. 8–9]. Что касается традиции «терма», то ее основоположником был «тертон» (открыватель клада) Сангье-лама. Тексты «терма» обычно хранились в различных монастырях Тибета, и в XIX в. Жамгон Контул собрал основные «терма» в «Ринчен тердзод» («Драгоценную сокровищницу терма»). Это издание было вырезано ксилографическим способом в монастырях Палпун и Цурпу и составило 111 томов.

Священные тексты школы Ньингмапа «кама», «терма», «Гьюд-бум», а также сочинения наставников школы не издавались ранее, подобно «Кангьюру» и «Тангьюру», в виде единой публикации. Эту поистине грандиозную задачу выполнил тибетский Центр медитации Ньингмапа под руководством Тартанга Тулку Ринпоче. Центр издал собрание текстов Ньингмапы, сочинения наставников школы по истории, учению и другим предметам – более 500 томов западного об-

разца. Каждый из них приблизительно соответствует трем или четырем томам тибетского образца [там же].

Большое значение для тибетской традиции имеет классификация буддийских учений, так как она символизирует разные пути достижения просветления соответственно типу каждого конкретного человека. Неодинаковый подход Ньингмапы и «новых школ» к источникам, на которые они опираются в качестве священных текстов, определил и различие в классификации тантрийских текстов. В то время как новые школы признают семь путей (способов) обретения просветления, школа Ньингмапа придерживается девятиеричной классификации путей.

Первые три пути типичны для всех школ тибетского буддизма. Это путь шравака, слушающего проповедь; путь пратьекабудды, или путь опоры на собственные силы; путь бодхисаттвы, духовно совершенного существа, который, выйдя из круга обязательных рождений, остается в Сансаре, дабы помочь ее обитателям достичь спасения.

Следующие шесть путей появились после прихода в Тибет Падмасамбхавы, это Тантраяна, или Ваджраяна, в которой каждому пути соответствует определенная группа тантр. В тантризме не отрицают доктринальную основу Махаяны, и в центре по-прежнему остается концепция *шуньяты* (пустоты), однако основной акцент перемещается в русло йогической практики. И поэтому адепты тантрийских школ посвятили обширную литературу описанию путей, ведущих к просветлению, и практик, с помощью которых это состояние достигается.

С точки зрения адептов Ньингмапы, высшая реальность – Дхармакая – представляется концентрацией всех компонентов сущего. Карма-тинле описывает эту высшую реальность следующим образом: «Истинно сущее, Дхармакая (*chos-sku*), – это изначальное знание, эстетическое восприятие всего воспринимаемого, оно недвойственно, лишено крайностей утверждения и отрицания, которые соответственно постулируют существование и не-существование» [цит. по: Guenther, 1969, с. 44].

Мудрость, охватывающая все бытие и предназначенная только для одних будд, представлена в лице Ади-будды Самантабхадры (Кунту Санпо). Согласно традиции, Самантабхадра сам учит существ «кама», и поэтому «кама» в сущности не имеют границ ни во времени, ни в пространстве. В ритуальном тексте цикла «Кагьяд дэшэг дю-

па» (*bka' brgyad bde gshegs 'dus pa*) дано описание происхождения «кама»: «...всем известна всеохватная мандала, которая открывает великое понимание Восьми откровений. Как она появляется? Внутри воплощенной сферы бытия, которая подобна дворцу богов, возведенному пятицветным светом, там, где невозможно определить место или направление, восседает учитель Кунзан Чечок Херука. Он окружен мирными и свирепыми существами, каждый из которых обладает особым положением в мандале. Как глас самой природы вещей Чечок Херука раскрыл пять основных тантр, пять особых тантр, а также множество особых тантр. Сущность этих тантр одна. Это традиция промысла будд» [цит. по: Dargyay, 1979].

Таким образом, тантры «кама» распространены с безначальных времен, их истоком является Ади-будда Самантабhadра. После него тантры представлены Буддой Кунзан Чечок Херукой, который передал их на уровне Самбхогакаи видьядхаре (держателю знания) Дорчжэ Чойрабу. По некоторым источникам, Дорчжэ Чойраб был эманацией энергии самого Самантабhadры и вследствие этого стал Буддой, создав множество видьядхар. Дорчжэ Чойраб передал тантры «кама» дакини Лэки Бангмочэ [Tarthang Tulku, 1977a, с. 179]. После нее учение перешло к Ваджрасаттве. Эманации Нирманакаи, такие как Гараб Дорчжэ, Падмасамбхав и другие, получив учения из Самбхогакаи, передали их посредством символов ученикам. Последние облекли тантры в слова и впоследствии обучали им и пяти путям устной традиции живых существ, а затем записали их расплавленной ляпислазурью. На этом заканчивается передача тантр «кама» на высших уровнях и начинается в мире людей.

Согласно традиции школы Ньингмапа, первые три группы тантр – крия-йога, чарья-йога и йога – суть «внешние тантры», их содержанием является «путь очищения», и они передаются на уровне Самбхогакаи. Эти три группы тантр также признаются всеми школами тибетского буддизма. Так как в литературе, посвященной тантрийской классификации в школе Ньингмапа, как научной, так и написанной тибетскими авторами, существуют разногласия и несоответствия, мы посчитали целесообразным при описании классификации «внешних тантр» использовать преимущественно материалы Тартанга Тулку Ринпоче, поскольку он, являясь носителем живой традиции школы Ньингмапа, заслуживает в этом отношении наибольшего доверия.

«Внешние» тантры начинают практику с уровня внешнего поведения подвижника. Следуя практике крия-йоги, согласно воззрениям адептов школы Ньингмапа, очищение тела достигается посредством ритуалов и обрядов очищения. Божества рассматриваются как повелители, и между ними и практиком устанавливаются отношения, подобные отношениям между наставником и слугой. С помощью крия-йоги реализация нирванического тела достигается через 60 рождений в облике человека [Yeshe Tsogyal, 1978, с. 230].

При следовании чарья-йоге очищение достигается через ритуал и медитацию, при которой отношения между божеством и практикующим устанавливаются подобно отношениям между братьями или друзьями. С помощью чарья-йоги можно обрести тело будды через семь рождений в облике человека.

Йога тантры имеют два деления: «внешняя» йога тантра и «внутренняя» йога тантра, соответственно обозначаемые как упа-йога и ануттара-йога. При следовании практике упа-йоги основной акцент делается на медитацию недвойственности двух аспектов истинно сущего, относительного и абсолютного. Такое состояние недвойственности символизируется единством «средств», т. е. практики («отец») и трансцендентальной мудрости («мать»). Большое внимание уделяется практике четырех так называемых «печатей» или «символов»: практике маха-мудры, дхарма-мудры, самая-мудры и карма-мудры.

Практика «внутренней» йога тантры, или ануттара-йоги, считается в «школах новых переводов» высшей йогой и во многом соответствует высшим йогам в традиции школы Ньингмапа. Так, ануттара-йога условно делится на три раздела: «отец», эти тантры относятся к «стадии развития» (*bskyed rim*), которые, согласно Тартангу Тулку, можно соотнести с маха-йогой Ньингмапы; тантры раздела «мать» относятся к «стадии завершения» (*rdzogs rim*) и соотносятся с ану-йогой Ньингмапы, а тантры раздела «недвойственности» соотносятся с высшей йогой в традиции Ньингмапы – ати-йогой. Линии «внешних тантр» были переданы в Тибет учениками Буддагухьи, придерживавшегося линии Индрабхути и Лиладжры.

Далее следуют три группы; они, по традиции школы Ньингмапа, содержат учения сокровенных тантр высшего порядка: маха-йоги, ану-йоги и ати-йоги. Это так называемые «внутренние» тантры, представляющие «путь трансформации» и, согласно традиции, передаю-

щиеся на уровне Дхармакаи. Несмотря на то, что третью группу высших тантр можно соотнести с практиками ануттара-йоги в «школах новых переводов», наименования ану-йога и ати-йога существуют только в традиции Ньингмапы.

Маха-йога тантры основываются на разделе *Гью* (*sgyu*) в «кама» (*bka ma*). Основными текстами являются так называемые «18 великих маха-йога тантр», главный текст среди них – «Гухьягарбха-тантра». Ввиду малоизученности традиции «старой школы» (в особенности это касается вопроса классификации тантр), крайне трудно дать описание даже общей картины системы текстов, поскольку в самих тибетских источниках содержатся противоречивые толкования. Поэтому мы ограничиваемся лишь схематическим изложением классификации высших тантр школы Ньингмапа.

Согласно школе Ньингмапа, Гухьягарбха была переведена в VIII в. Однако, как показывает С. Кармай, свидетельств в пользу этого утверждения нет. Так или иначе, но в конце IX и в X в. эта тантра имела большое хождение в Тибете, и именно она была объектом острой критики со стороны Лха-ламы Ешеода и Ринчен Санпо, поскольку в ней были описаны такие осужденные ими тантрийские практики, как *чжорва* (*sbyor ba* – сексуальное единение) и *долва* (*sgrol ba* – освобождение) [Karмай, 1988, с. 139–140]. Некоторые критики приписывали создание тантры Вайрочане, который якобы написал ее в тайне, за что был сослан в Цабаронг. Проблема подлинности тантры была снята, когда ее санскритский оригинал был обнаружен в Самье. В Гухьягарбхе помимо доктрин маха-йоги упоминается и учение Дзогчен, также ставшее из-за развернувшейся дискуссии вокруг Гухьягарбхи объектом критики.

Е. Даргье, основываясь на «чойчжуне Ньингмапы» Дуджоме Ринпоче, следующим образом описывает маха-йога тантры, это: 1) пять основных маха-йога тантр, которые соответственно относятся к пяти аспектам состояния будды: телу (*sku*), речи (*gsung*), сознанию (*thugs*), добродетели (*yon tan*) и проявлению буддовости (*phrin las kyi rgyud*); 2) пять тантр, которые являются дополнением к разделу медитативного осознания «дуб-дэ» (*sgrub-sde*); 3) пять тантр, являющиеся дополнением к тантре чарья-йоги и касающиеся в основном внешней стороны жизни индивида, и 5) тантра, кратко излагающая содержание вышеперечисленных тантр [Dargyay, 1979, с. 28]. «18 великих тантр

маха-йоги» были переведены и распространены в Тибете учителями Буддагухьей, Падмасамбхавой и Вималамитрой. Все три линии были затем продолжены их учениками Вайрочана-ракшитой, Ма Ринченчогом, Няг Джнянакумарой и Нуб Сангье Ешеем. Кхаче-панчен (Шакьягрибхадра, 1204–1213) обнаружил в Самье санскритский оригинал Гухьягарбхи и передал его Татон Сичжиду, тот в свою очередь – Саган-лоцзаве, тот – Гомден Ралди, который в свою очередь составил «Санньин дубпа гьянги мэтог» (*gsang snying sgrub pa' rgyan gyi me tog* – «Цветочный орнамент созерцания по Гухьягарбхе») [Roerich, 1979, с. 103–104]. Этот автор, критик Калачакра-тантры, составил свой труд, для того чтобы доказать подлинность Гухьягарбхи [Karmay, 1988, с. 140]. Традиция считает, что была доказана полная идентичность этого оригинала с ранее сделанным его переводом на тибетский язык [Crystal Mirror, 1984, с. 154].

Ану-йога тантры основываются на разделе *До (mdo)* в «кама». Основным текстом ану-йоги является текст под названием «Гонпа дюпа» (*dgongs pa dus pa*), а также пять ану-йога сутр. Согласно «Голубым анналам», господин Доугпа сказал: «Линия (*mdo*) передавалась через людей и асуров. На вершине горы Малайя Гухьяпати (*gsang bdag*, Ваджрапани) проповедал [эту систему] ассамблее видьядхар, среди которых были и пять святых Ригчанов (*rigs can* – особа знатного происхождения). Далее учение передавалось изустно среди людей» [Roerich, 1979, с. 158–159]. Царь Дза передал своим сыновьям Индрабодхи, Нагабодхи и Гайябодхи. Далее по линии следуют «царь собак» Кукураджа, Ролан (Гараб Дорчжэ?), Ваджрахаша, царь Захора Прахасты, Шакьясимха, Шакьяпрабха, Шакьямудра, Дханаракшита, Стхирамати, Сукхапрасана, Дхармабодхи и Васудхара [там же, с. 159]. Как видно, истоки этой традиции прослеживаются в Индии и связаны с традицией махасиддхов. В Тибет традиция ану-йоги была впервые введена Нуб Сангье Ешеем, который воспринял ее непосредственно от первоначальных видьядхар линии – Хумкары, Дхармабодхи, Васудхары. После Сангье Еше эта линия была продолжена Ёнтэн Гьяцо, Гья Лодой Чанчубом, Лхачжэ Угпа Лунпой, Марпой и другими, вплоть до Доугпы. После Доугпы линия *До* передавалась через линию *Гью*. Го-лоцзава получил посвящение в эту традицию от Долмапы [там же, с. 159–160].

Практика ану-йоги имеет пять разновидностей, каждая из них описана в пяти ану-йога сутрах. Важной деталью является группа практик, использующая энергии тела, жизненные токи и семя. Визуализируемые божества здесь типа *яб-юм* («отец-мать»), их союз символизирует единство блаженства и пустоты. Тот, кто следует этой высокой практике, как считает традиция школы, может обрести просветление в момент смерти.

Практика ати-йоги основывается на разделе *Гью* (*sgyu*) в «кама». Основным текстом является коренная тантра Семде «Кунджед Гьялпо» (*kun byed rgyal po* – «Царь всетворящий»), один из 21 текста традиции Семде и единственная книга, которая представляет ати-йогу в Тангьюре. Эта тантра написана в виде беседы между буддой Кунджед Гьялпо и Саттваваджрой и состоит из 84 глав [Чогьял Намкай Норбу, 2001, с. 74]. Ати-йогу, или высшую йогу, иначе именуют Дзогченом, или Великим Совершенством. Остановимся на истории передачи этого учения более подробно.



Гора Чимпу – место отшельничества гуру Ринпоче (Падмасамбхавы), где в настоящее время находится небольшой монастырь и множество «пещер» – каменных домиков для уединенной медитации последователей школы Ньингмапа

Распространение учения Дзогчен

Учение Дзогчен, высшую ступень девятиеричной классификации тантр в школе Ньингмапа, в то же время можно рассматривать и как самостоятельное. Как считают последователи традиции, реализация нирванического тела происходит спонтанно, вне зависимости от продвижения по пути так называемых «низших тантр». Основная практика Дзогчена – это, согласно Намхаю Норбу Ринпоче, «прямое введение в изначальное созерцание». Это означает, что человек высших духовных способностей непосредственно вводится в высшую природу сознания. Такое «введение» может дать лишь посвященный в традицию учитель. На этом уровне практикующий оказывается лицом к лицу с изначалью чистой единой Основой. Визуализация божеств уровня маха-йоги, йогическая практика с каналами и чакрами уровня ану-йоги отодвигаются на второй план. В качестве основных практик в Дзогчене используются практики «трегчо» (*khregs chod*) и «тхогей» (*thod rgal*), в качестве вторичных – многие другие практики.

Последователи самостоятельной школы Дзогчен считают свои методы практики выше всех других средств спасения, а свое учение как самое высокое и предназначенное лишь для лиц, стоящих на самой высокой ступени духовного развития. Кроме школы Ньингмапа, где учение Дзогчен представляет высшую девятую ступень медитативной практики, эту традицию можно проследить в религии Бон, а также в школе Кагьюпа, иерарх которой Кармапа III Ранчжун Дорчжэ (1284–1339) объединил учения Махамудры, передаваемые школой Кагьюпа, с учением Дзогчен школы Ньингмапа.

Тантры ати-йоги, или Дзогчена, что в переводе означает «Великое совершенство», основываются на разделе *Сем* (*sems*) в «кама» и подразделяются на три учения: *Семде* (*sems sde*) – «раздел сознания», *Лонде* (*klong sde*) – «раздел пространства» и *Маннагде* (*man ngag sde*) – «раздел наставлений», который, в свою очередь, содержит учение *Ньинтиг* (*snying-thigs*) – «наставление сущности».

Среди основополагающих текстов учения Дзогчен особо выделяются трактаты Лончэнпы «Семь сокровищниц» (*mdzong bdun*) и «Ньинтиг ябши» (*snying thig ya bzhi*). Наиболее полно история распространения всех линий преемственности учения школы Ньингмапа описывается в «чойчжунах» Го-лоцзавы, Падма Карпо, Пабо Цуглага и Дуджрома Ринпоче, а также в жизнеописании переводчика Вайроча-

ны «Вайро драбаг» (*bai ro 'dra 'bag*), некоторые части которого, по С. Кармаю, созданы не ранее XIII в., а другие – в еще более позднее время. В обширной главе «Голубых анналов» Го-лоцзавы, посвященной истории Ваджраяны в Тибете в первый период проповеди буддизма, основатели ранней традиции Дзогчен, такие как Гараб Дорчжэ, Манчжушримитра и Шри Симха, упоминаются лишь эпизодически. В сочинении Падма Карпо приводится основная линия преемственности учения Дзогчен. Пабо Цуглаг в лаконичной манере сообщает об именах и основных событиях из истории школы. По свидетельству Е. Даргье, описания Дуджоме Ринпоче очень близки по содержанию сообщениям Пабо Цуглага. Следует заключить, что источники, описывающие историю распространения школы Дзогчен, в основном относятся к XV–XVI вв. Среди них можно особо выделить сочинения Го-лоцзавы, Пабо Цуглага и Падма Карпо, чьи сообщения тибетской историографией оцениваются как наиболее достоверные. Что касается «Вайро драбаг», то этот текст приводит совершенно иной, в отличие от представленного Падма Карпо, список ранних наставников Дзогчен.

В «чойчжуне» Падма Карпо излагается основная линия передачи учения Дзогчен. Этот письменный источник свидетельствует о том, что первым видьядхарой в мире людей был Гараб Дорчжэ из Уддияны, эманация Нирманакаи. В храме Таши-тиго в Китае он обучил Манчжушримитру, который в свою очередь обучил Шри Симху, родившегося в г. Сосалинг, что в Китае. В лесу Сингала Шри Симха обрел сиддхи. На кладбище Шитавана он обучил Вималамитру, уроженца Западной Индии. Затем в храме Таши-тиго он обучил Джнянасутру, впоследствии передавшего полученные знания Вималамитре. Такова передача «учения, ведущего к окончательной реализации цели Дзогчен» (*rdzogs chen mthar thug gi chos kyi brgyud*) [цит. по: Dargyay, 1979, с. 18].

В разных источниках по-разному описываются легенды, связанные с именами первых наставников Дзогчена. Имена персонажей этих легенд также могут варьироваться. По версии, изложенной Тартангом Тулку, учение Дзогчен пришло из области озера Дханакоша страны Уддияна, где в большом дворце жили царь Упараджа и царица Нанбасалбэй Одданма. У них была прекрасная дочь по имени Суддхарма. В год дерева-быка Суддхарма с подругами медитировала на йога-

тантру, и в это время у нее было видение: с востока, из источника всех будд полился сверкающий свет, из которого возникли солнце и луна. Солнце проникло в ее тело через голову, а луна – через нижние конечности. Неожиданно перед ней явился Ваджрапани в образе прекрасной ваджрной птицы – великого золотого лебедя. Вместе с четырьмя другими лебедями он опустился на озеро, и они стали обливаться кристально чистой водой. После этого четыре лебедя улетели, а ваджрная птица без тени страха подошла к Суддхарме и трижды коснулась клювом ее сердечной чакры. Сразу после этого вспыхнул яркий свет, растворившийся в ее теле. В тот же миг Суддхарма четко и ясно ощутила весь мир в трех его ипостасях.

Возвратившись к подругам, она поведала им о своем видении. Отец Суддхармы, прослышав о том, что произошло с его дочерью, несказанно обрадовался, сочтя видение знаком, указующим на рождение в будущем у его дочери просветленного наставника. Между тем сердечная чakra принцессы превратилась в драгоценный ваджр, и ваджрный свет вышел из ее тела в образе прекрасного ребенка. Будучи девой, Суддхарма была потрясена случившимся. Она решила, что все жители царства сочтут ребенка призраком, поскольку он рожден без участия отца. Подруги Суддхармы напомнили о посетившем ее видении и уверяли, что ребенок, несомненно, дар просветленных. Тем не менее Суддхарма, испытывая большой стыд и страх, отнесла ребенка подальше от дворца и оставила его там в пыли. По прошествии трех дней, отправившись в то место, она обнаружила, что ребенок весел и здоров. Вокруг него сияла радуга, звучала чудесная музыка, а с неба сыпались цветы. Только тогда Суддхарма поверила, что ее ребенок – божественное воплощение, и унесла его с собой во дворец. Мальчик выказывал все признаки великого человека. В правой руке он держал ваджр, в левой – трость, усыпанную драгоценными камнями. Брахманы предсказывали, что ребенок – великое воплощение и что он станет в недалеком будущем учителем и преподаст замечательные доктрины.

Вскоре после рождения мальчика ему явился Ваджрапани и посвятил его во все эзотерические тантры. Дхармапалы (защитники учения) дали клятву оберегать его на протяжении всей его жизни. Будучи эманацией Ваджрасаттвы, видьядхарой (держателем знания) всех будд, ребенок стал великим наставником Дзогчен.

Когда ребенку исполнилось 7 лет, принцесса позволила ему вступить в философский диспут с 500 учеными пандитами, гостившими в то время у царя. Мальчик одержал победу в диспуте, а пораженные его знаниями пандиты, почтив его глубоким поклоном, нарекли Праджнябхадрой («Тот, чья сущность – запредельная мудрость»). Царь дал ему имя Гараб Дорчжэ («Радостный Ваджр»). А поскольку мать в свое время оставляла ребенка в «пыли», его также прозвали Роланом-дэба («Счастливо выросшим из пыли»).

Через некоторое время Гараб Дорчжэ отправился на север, в горное ущелье – обиталище голодных духов. Там он медитировал 32 года. Там же ему явился Ваджрасаттва и передал тексты и устные наставления к 6 млн. 400 тыс. строфам, содержащим учение Дзогчен.

Во время пребывания Гараба Дорчжэ в горном ущелье произошло землетрясение и земля содрогнулась семь раз. Некий священник небуддийской религии обвинил Гараба Дорчжэ в том, что он – причина землетрясения, поскольку «нанес ущерб вере брахманов». Когда правитель той местности, а также находившиеся по соседству пастухи пришли к Гарабу Дорчжэ, тот предстал перед ними в ореоле света, и никто не мог прикоснуться к нему рукой. После этого случая и царь, и его окружение были обращены в буддизм.

Затем в сопровождении своей духовной дочери Рахулы Гараб Дорчжэ отправился на кладбище Шитавана в Магадхе. Там он проповедовал учение Дзогчен дакиянам, проявляющимся как в образе людей, так и в образе духов. Вместе с ними он составил указатель к 6 млн. 400 тыс. строфам Дзогчен [Tarthang Tulku, 1977a, с. 182–186].

По версии, изложенной Дуджомом Ринпоче, однажды ночью Суддхарме приснился сон: ей явился белый человек, чистый и прекрасный. В руке у него был сосуд с выгравированными на нем слогами «ом а хум сваха». Человек трижды прикоснулся сосудом к темени Суддхармы, которая в тот же миг узрела мир в его трех ипостасях. Вскоре после этого у нее родился истинный сын богов [Dargyay, 1979, с. 19]. Остальные детали жизни Гараба Дорчжэ совпадают с описанием Тартанга Тулку.

В то время как Гараб Дорчжэ пребывал на кладбище Шитавана, в местности к западу от Ваджрасаны жил весьма ученый брахман по имени Ньингпо Дубпа, знаток санскрита, лингвистики, философии, логики и искусств. Благодаря своим обширным познаниям он полу-

чил прозвище Джампэл Шенен (Манчжушримитра). Однажды его посетил бодхисаттва Манчжушри, который посоветовал ему идти на кладбище Шитавана, указав, что там он сможет найти просветленного учителя и тот откроет ему прямой путь к достижению состояния будды. Отправившись туда, Манчжушримитра в течение 75 лет внимал наставлениям Гараба Дорчжэ. Учитель преподавал ему всю систему учения Дзогчен, при этом передача учения происходила непосредственно из сознания Ваджрасаттвы посредством голоса учителя. Когда же Гараб Дорчжэ полностью передал все традиции Манчжушримитре, его тело, обратившись в свет, бесследно исчезло. Во время посвященной ему поминальной церемонии Гараб Дорчжэ появился у истока реки в лучах света, окруженный сонмом духовных воплощений, и передал Манчжушримитре шкатулку, в которой находились все 6 млн. 400 тыс. строф учения Дзогчен. Манчжушримитра разделил их на три части Дзогпа ченпо: Семде, Лонде и Маннагде. Затем он разделил Маннагде на две части: «передача слышанного» (*snyan brgyud*) и «передача объясненного» (*bshad brgyud*). Для основного текста первой части Маннагде он не нашел подходящего ученика и потому спрятал текст в местности к востоку от Бодхгая. Отправившись после того на кладбище Сосалинг, что к западу от Бодхгая, он 900 лет предавался медитации.

Тем временем в г. Соkjам (по Падма Карпо – г. Сосалинг) в Китае в 284 г. [Tarhang Tulku, 1977a, с. 188] родился ребенок, наделенный выдающимися способностями. Это был Шри Симха, будущий третий видьядхара по линии Дзогчен. В возрасте 15 лет он изучал грамматику и логику под руководством наставника Харибхадры. По прошествии 3 лет ему однажды явился ночью в г. Сэрлин бодхисаттва Авалокитешвара и дал ему совет отправиться в Индию на кладбище Сосалинг. Шри Симха решил, что ему вначале следует пройти подготовительное обучение в Тантре, и потому отправился в горы Утайшаня, знаменитое место паломничества буддистов, где в течение 7 лет изучал тантры под руководством наставника Бхелакирти. Приняв обеты монаха, Шри Симха еще 3 года практиковал в соответствии с методами Винаи. Авалокитешвара вновь напомнил ему о своем указании. Тогда Шри Симха наконец отправился в Индию. Благодаря обретенному в практике сиддхи он, не чувствуя ни трудностей, ни усталости в пути, благополучно добрался до кладбища Сосалинг и,

встретившись с Манчжушримитрой, стал его учеником. Манчжушримитра на протяжении 25 лет наставлял ученика и после того, как убедился в его успехах, растворился в теле света. В момент поминальной церемонии учитель еще раз явился Шри Симхе и передал ему инкрустированную драгоценными камнями шкатулку, в которой содержались тексты, посвященные «шести практикам медитации» (*sgom nyams drug pa*). После ухода учителя Шри Симха практиковал эти учения и постиг абсолютную реальность.

Через 125 лет после этого Манчжушримитра вновь возродился в местности Сэрги Гьянпэлинг. В новом воплощении он носил имя Манчжушримитра-младший. Манчжушримитра-младший обучил Падмасамбхаву всем экзотерическим и эзотерическим тантрам. Он также обучил лобпон Арьядеву учению Дзогчен.

Позднее Шри Симха отправился в Ваджрасану и отыскал там тантры раздела Маннагде учения Дзогчен, оставленные Манчжушримитрой. Он разделил найденные тексты на четыре части: экзотерическую (*phyi skor*), эзотерическую (*nang skor*), тайную (*gsang skor*) и тайная тайных (*gsang ba bla na med pa skor*). Три первые части он предназначил для внешнего мира, подверженного двойственности, спрятав их под полом мансарды храма Чанчубшин. Четвертую часть укрыл в храме Таши-тиго. Отправившись затем на кладбище Сильчин, он предавался медитации и обучал Дхарме демонов.

В это время на западе Индии в местности Ланпо-ган в семье домовладельца Дэдэн-кхорло родился сын Вималамитра. С самого раннего возраста он начал изучать сутры и шастры Махаяны и Хинаяны. Полностью изучив «Трипитаку», он приступил к изучению Ваджраяны под руководством наставника Буддагхьи. Тогда же в местности Камашила на востоке Индии в семье Шибэй-лагпы родился сын Ешедо (Джнянасутра). Обоим мальчикам одновременно явился Ваджрасаттва и предсказал, что они смогут достичь состояния будды в течение этой жизни, если направятся в Китай, в храм Чанчубшин. Вималамитра, взяв чашу для подаяний, тотчас же отправился в путь. Повстречавшись с учителем, он стал его учеником и постигал учение в течение 20 лет. Шри Симха передал Вималамитре полные наставления к трем частям Маннагде, но не передал соответствующие тексты. Тем не менее Вималамитра был полностью удовлетворен и, вернувшись в Индию, поведал обо всем, что узнал у учителя, Джнянасутре.

Последний, вспомнив о пророчестве Ваджрасаттвы, отправился в Китай; Вималамитра сопровождал его.

Они нашли Шри Симху на кладбище Сильчин. Вначале, в течение 3 лет, а затем по их просьбе еще в течение 9 лет учитель передавал им устные наставления и тексты. Полностью удовлетворившись наставлениями учителя, Вималамитра и Джнянасутра уже собирались покинуть Шри Симху, но тот неожиданно спросил их: «Удовлетворены ли вы?» «Да, полностью!» – отвечали ученики. На что учитель возразил: «Но ведь я ничего вам не дал!» В тот же миг Джнянасутра непосредственно, вне мысленных понятий, постиг учение Дзогчен. Шри Симха также передал Джнянасутре самые сокровенные знания ати-йоги. Таким образом, Джнянасутра был посвящен во все эзотерические доктрины, а его сознание полностью трансформировалось, став тождественным природе этих учений, которые он затем практиковал в течение 60 лет.

Тем временем Шри Симха был приглашен царем Хотана Лиюлом, и через семь дней после его приезда в округе стали происходить чудесные знамения. Джнянасутра увидел наставника Шри Симху высоко в небе и понял, что тот собирается покинуть этот мир. В этот момент он получил от учителя книгу под названием «Сэрбудунпа» (*gzer bu bdun pa*), содержащую последние наставления Шри Симхи и «семь сущностных учений Дзогпа ченпо». Следуя этим наставлениям, Джнянасутра обнаружил в колонне храма Таши-тиго тайное учение ньин-тиг. Взяв тексты этого учения, он отправился на кладбище Бхасин в Индии, где обучал тайной доктрине Ньинтиг духов.

В это время Вималамитра занимался йогой, но дакини дали ему совет идти на кладбище Бхасин. Последовав этому указанию, он встретился с Джнянасутрой. Здесь Джнянасутра посвятил его в три экзотерических и эзотерических раздела Дзогчен, переданные ему Шри Симхой. После посвящения в третий раздел на носу Вималамитры появился белый слог А, и тогда Джнянасутра передал ему полностью все традиции Дзогчен, включая книги. 10 лет Вималамитра постигал эти учения и когда постиг их полностью, Джнянасутра растворился в теле света. При этом он передал ученику шкатулку «Шабтхабшипа» (*bzhab thabs bzhi ba*). Так, после ухода наставника Вималамит-

ра постиг «всеобъемлющую, свободную от заблуждений конечную истину».

Вималамитра проследовал на восток, в г. Камару, где правил царь Сэнгэ-цэнпо, и прожил там 20 лет в качестве придворного священника. Покинув дворец, он направился на запад в г. Бхирья, там, став монахом, находился под покровительством царя Дхармапалы. Затем он отправился на большое кладбище Рабту-нанджед, где занимался магической практикой и обучал Дхарме демонов. Он трижды переписал наиболее важные тексты и спрятал их первую копию в Уддияне, «на острове в великом море, где рассыпан золотой песок». Вторую копию – под скалой Сэрлин в Кашмире, а третью – на том же самом кладбище Рабту-нанджед. Вималамитра, обойдя всю Индию, достиг Тибета [Dargyay, 1979, с. 26].

Далее начинается история передачи дзогченовских учений в Тибете. Выше было упомянуто, что Манчжушримитра разделил тексты Дзогчен на три части: Семде, Лонде и Маннагде. Разделы Семде и Лонде распространял в Тибете Вайрочана-ракшита. Царь Тисрондэвцзэн направил его в Индию, где неподалеку от Дханакоши в сандаловом лесу он повстречался с наставником Дзогчен Шри Симхой. Шри Симха находился в девятирусной пагоде, воздвигнутой чудесным образом. Когда Вайрочана приблизился к пагоде, он был остановлен йогини, и лишь после того, как он продемонстрировал ей свои мистические способности, был допущен к наставнику. Поднеся Шри Симхе дары, Вайрочана попросил его открыть способ обретения просветления, который требовал бы меньших усилий по сравнению со сложными и длительными методами учения Сутр. На следующее утро Шри Симха дал Вайрочане обещание наставить его в тайной всеобъемлющей доктрине.

Но поскольку царь, в чьих владениях находилась местность Дханакоша, наложил запрет на распространение учения Дзогчен, Шри Симха посоветовал Вайрочане в дневное время изучать под руководством других ученых пандитов общие философские доктрины, а ночью наставлял Вайрочану в Маннагде. Учитель велел Вайрочане сохранять полученные знания в строжайшей тайне.

За одну ночь Шри Симха написал 18 наставлений раздела природы сознания Семде козьим молоком на белой одежде и сказал: «Если эту одежду подержать над дымом, буквы, сейчас невидимые, отчет-

ливо проявятся! Кроме посвященных никто не может знать об этом учении, ибо его тайну охраняют защитники» [Dargyay, 1979, с. 45].

Вайрочану не удовлетворили 18 наставлений раздела природы сознания Семде, и потому Шри Симха дал ему все посвящения и все наставления 60 разделов тантр и раздел пространства Лонде тремя традиционными способами: «черным», «белым» и «многоцветным». Вайрочана достиг совершенства во всех этих доктринах. Но поскольку он все еще не был удовлетворен, Шри Симха сказал ему следующее: «Воплощенный мир явлений неисчерпаем. Если кто-нибудь постигнет суть одного явления, то для него не останется больше ничего непонятого, он тогда сможет ухватить все. Это я тебе обещаю!» Шри Симха показал ему три пути, в которых «должно быть найдено наставление», четыре пути, посредством которых он может «его передавать», и четыре пути, «в которых передавать нельзя».

На кладбище «Место, где поднимается дым» (*du ba'i gnas*) Вайрочана повстречал ачарью Гараба Дорчжэ, первого учителя Дзогчен. От него он получил все важнейшие традиции учения. Внезапно он ухватил сущность этих учений и обрел освобождение. Затем при помощи практики медитативной скорости движения достиг Тибета.

Распространяя Дзогчен в Тибете, Вайрочана строго следовал наставлениям учителя. Днем он обучал царя Тисрондэвцзэна основной философии, включающей помимо прочего учение о причинности, а ночью обучал исключительно учению Дзогчен. Он также перевел на тибетский «Семде нагьюр» (*semde snga 'gyur*).

Вскоре его деятельность была прервана, поскольку в Индии стало известно о том, что тайные учения проникли в Тибет и что Вайрочана их проповедник. В результате интриг и слухов, распространяемых одной из жен цэнпо и некоторыми министрами, Вайрочана был сослан в страну Гьялморонг, которая находилась на крайней восточной границе Тибета. В Гьялморонге у Вайрочаны был ученик по имени Юда Ньингпо. В Цабаронге Вайрочана обучил Дзогчену Сантон Ешеламу; в келье Брагмардзон, что находилась в Тонкхунгрене, он обучил нищего Сангье-гонпо; в Центральном Тибете в провинции Уй – Ньяг Джнянакумару [Roerich, 1979, с. 170].

Что касается передачи раздела Маннагде учения Дзогчен в Тибете, то существуют две параллельные линии преемственности. Первая восходит к Падмасамбхаве, вторая – к Вималамитре.

Согласно «чойчжуну Ньингмапы» Дуджоме Ринпоче, Падмасамбхава обучил Маннагде Шри Симху и Манчжушримитру. Подробности учения Падмасамбхавы не указываются. Описывается случай, когда Падмасамбхава благодаря учению Дзогчен оживил дочь царя. У принцессы Чанчубман, одной из жен Тисрондэвцэна, была дочь по имени Лхачам Падмасэл, которая умерла в возрасте 8 лет. Царь был безутешен, и тогда Падмасамбхава провел следующий обряд: он написал слог *Нри* на трупке девочки в области сердца. Благодаря самадхи, обретенному в практике Дзогчен, сознание девочки было вновь разбужено, она открыла глаза и начала говорить. Падмасамбхава посвятил ее в учение Ньинтиг, а текст учения спрятал в тайном месте. Это учение восприняли дакини. Впоследствии этот сокровенный клад был найден «тертоном» Падма-лабрелом, но поскольку он не был посвящен в эту традицию, то не смог воспользоваться этим текстом. Лончэнпа стал наставником и представителем этой традиции лишь после того, как дакини дали ему посвящение, после чего он смог передать ее в словесную форму [Dargyay, 1979, с. 56].

Вималамитре было уже 200 лет, когда Тисрондэвцэн установил в Тибете буддийское учение. В то время он находился в Уддияне, где был наставником царя Индрабхути-среднего. По предложению тибетского мистика и аскета Тингэдзина Тисрондэвцэн приказал делегации во главе с двумя известными переводчиками Каба Палцегом и Лугьял-цхеном отправиться в Индию и пригласить Вималамитру в Тибет. Послы подарили Вималамитре семь драгоценных золотых изображений, большое количество золота и только после этого сделали предложение посетить Тибет. Вопреки желанию царя знаменитый ученый в сопровождении слуги, тибетских переводчиков и каравана, везшего священные тексты, прибыл в Тибет.

В ночь его отъезда всем индусам приснился сон, будто солнце, луна, цветы и деревья склонились в сторону Тибета. Казалось, что в природе нарушилось равновесие, и даже астрологи предсказывали зловещие знамения. Царь Индрабхути, осознав, что он уступил тибетцам самое драгоценное из того, что у него было, срочно послал гонцов в Тибет, для того чтобы оповестить жителей о том, что тибетские переводчики увозят из Индии вредоносные магические формулы, которые могут привести к гибели тибетское царство. Многие из окружения Тисрондэвцэна поверили слухам, распространяемым индуса-

ми, но благодаря своим необычайным способностям Вималамитра смог рассеять их подозрения. В центре монастыря Самье стояла глиняная статуя Вайрочаны, сосланного в Восточный Тибет. После прочтения Вималамитрой действенной мантры глиняное изображение рассыпалось, превратившись в грудку осколков. Министры сперва подумали, что это лишь подтверждает их подозрения, но Вималамитра наложил руку на сломанные куски глины и восстановил статую Вайрочаны, из которой стали эманировать лучи света. Тогда цэнпо велел установить высокий трон, оправленный золотом, и усадил в него Вималамитру. С этого трона Вималамитра обучал цэнпо и его двор сутрам, тантрам и комментариям к ним. Также он учил цэнпо и Тингэдзина учению Дзогчен. Кроме посвященных никто не мог знать об этих учениях, тибетский текст которых был спрятан неподалеку от Самье в келье. Вималамитра пробыл в Тибете 13 лет, по прошествии чего отправился в горы Утайшань, где и умер. Тингэдзин умер через 5 лет после кончины учителя. Перед смертью он основал известный и поныне храм Буруцвай-лхакхан, где в главном храме спрятал все тексты, переданные Вималамитрой. Он устно передал традицию Дзогчен Ринчен-барба из семейства Бро [Tarthang Tulku, 1977a, с. 192–195].

Таким образом, согласно «истории религии» Падма Карпо, первым видьядхарой традиции Дзогчен в мире людей был Гараб Дорчжэ из Уддияны – эманация Нирманакаи. В храме Таши-тиго в Китае он обучил Манчжушримитру, который в свою очередь обучил Шри Симху, родившегося, по одной версии, в г. Сокиям, по другой – в г. Сосалинг, Китай. В лесу Сингала Шри Симха достиг сиддхи. На кладбище Шитавана он обучил Джнянасутру, впоследствии передавшего полученные знания Вималамитре. Пабо Цуглаг и Дуджом Ринпоче согласны в том, что передача учения от Гараба Дорчжэ Манчжушримитре состоялась в Индии на кладбище Шитавана. Все источники сходятся в том, что тексты, содержащие доктрину Дзогчен, были переданы Шри Симхой, третьим видьядхарой линии, ученикам Вималамитре и Джнянасутре в Китае. В Уддияне традиция школы связана с местностью Дханакоша, в Индии – с кладбищем Шитавана, а в Китае – с храмами Чанчубшин и Таши-тиго. В Тибете Вайрочана-ракшита распространил разделы Семде и Лонде, переданные ему Шри Симхой и через прямой визуальный контакт с Гарабом Дорчжэ. Раз-

дел Маннагде передавали параллельно Падмасамбхава и Вималамитра; он получен ими соответственно от Манчжушримитры-младшего и Шри Симхи. Впоследствии несколько линий Дзогчена развивались параллельно, а в XIV в. были сведены воедино выдающимся наставником Лончен Рабжампой.

Традиция передачи «терма»

Со времен Атиши, в период позднего распространения буддизма в Тибете, школы, основанные на новых переводах текстов буддийского канона, стали занимать ведущее положение в обществе, а влияние «школы старых переводов тантр» на политическую и религиозную ситуацию в стране постепенно сходило на нет. Многие представители школы для удовлетворения потребностей простого населения начали совершать обряды по изгнанию злых духов, ниспосланию урожая и тому подобное, что, по существу, соответствовало обязанностям бонских жрецов и лишь внешне носило буддийскую окраску. Другие переориентировались на магию и демонстрацию чудес. В то же время часть последователей школы сохранила свою традицию передачи учения буддизма. В XI в., по утверждению адептов Ньингмапы, были открыты «захороненные сокровища» («терма»), которые, по преданию, были замурованы в различных священных сооружениях самим гуру Падмасамбхавой.

Обычай закладывать книги и священные ритуальные принадлежности существовал в Тибете с глубокой древности. Открытия подобных кладов происходили на протяжении столетий. Начиная с XI в. адепты Ньингмапы интенсивно занимаются поиском подобных кладов. Так, огромное количество тантр Ньингмапы было обнаружено в XII в. Не подлежит сомнению, что значительная часть текстов действительно относилась ко временам первой волны распространения буддизма. Некоторые средневековые ученые, среди них и Го-лоцзава, относили тексты «терма» к подлинным тантрам. Но большинство ученых подвергали сомнению древнее происхождение найденных текстов, так как наряду с действительными открытиями происходили и открытия фиктивные, когда работы поздних авторов для придания им большей значимости выдавались за произведения прославленных деятелей тибетской древности. Так или иначе, но с XI в. в традиции

школы Ньингмапа сокровенным текстам придают исключительное значение.

Несмотря на то, что впоследствии и были обнаружены санскритские оригиналы некоторых текстов Ньингмапы, таких как «Гухья-гарбха-тантра» и другие, тибетские переводчики были отчасти правы в том, что сомневались в чисто санскритском происхождении текстов, поскольку в «терма Ньингмапы», как было отмечено ранее, обнаруживалось влияние многих буддийских и небуддийских идей. Но, как справедливо заметил тибетолог Г. Гюнтер, «“терма” представляют собой живой буддизм Тибета. Содержавшиеся в них идеи живы, а не являются просто академическим прошлым, когда было принято отыскивать соответствующий санскритский термин для тибетского» [Guenther, 1975, с. 85].

Сокрытие кладов в основном приписывается Падмасамбхаве и его супруге Еше Цогьел. Падмасамбхава почитается всеми тибетцами как проповедник великого множества учений. Понимая, что время для многих из них не подошло, он спрятал рукописи в различных местах, дабы в должную пору они были обнаружены достойным человеком. Как пишет Тартанг Тулку, «учения этой традиции основаны на более теоретических «внутренних» тантрах и в основном являются систематическими и практическими руководствами освобождения» [Tarthang Tulku, 1977a, с. 156].

Среди множества тибетских текстов, объясняющих процесс захоронения и открытия «терма», можно выделить сочинение Додруба Чен Ринпоче III (1865–1926) «Удивительный океан». Тулку Тхондуб Ринпоче, переводчик этого текста на английский язык, отмечает: «Уникальность этого текста состоит в том, что он представляет полную картину системы «терма» в деталях. И поэтому это лучший текст для изучения традиции «терма» в Ньингмапа» [Tulku Thondup, 1986, с. 100].

По этому источнику, сокрытие кладов происходило следующим образом. Сначала гуру Ринпоче («драгоценный гуру», как принято почтительно называть Падмасамбхаву в Тибете) заложил учения в сознания будущих открывателей священных текстов. Затем Еше Цогьел и другие ученики с благословения наставника записали их символические тексты на желтых свитках бумаги и спрятали в различных местах, с тем чтобы они были обнаружены «тертонами» (от-

крывателями кладов) и были ими использованы в качестве ключа для пробуждения памяти к учениям, заложенным в их сознании гуру Ринпоче. Далее Падмасамбхава предсказал имена открывателей клада, их жен и основных учеников.

Существовал и другой тип передачи сокровенного учения. Открыватели обнаруживали символический шифр или видение в своем сознании и использовали его для обнаружения учения. Большинство случаев открытия «терма» относится к этому типу. Таким образом, сокровенные учения «терма» – это не просто тексты, спрятанные в виде книг. Согласно воззрениям адептов Ньингмапы, их особенностью является то, что они могут быть обнаружены только через пробуждение учений в сознании учеников Падмасамбхавы.

«Терма» Ньингмапы передавались через шесть специальных линий:

1) «гьялва гонг» (*rgyal ba dgongs*) – это передача знания на уровне Дхармакаи, на этом уровне не может быть утеряно ни одно значение;

2) «ригзин да» (*rig 'dzin brda*) – это передача посредством символов на уровне Самбхогакаи;

3) «ганзаг нен» (*gang zag snyan*) – это непосредственная устная передача от наставника к ученику;

4) «кхачо тадгья» (*mkha' 'gro gtad rgya*) – это передача от дакини к наставникам «терма». Дакини были должны защищать учение после его передачи «тертону»;

5) «шогсэр циг» (*shog ser tshigs*) – «линия преемственности желтого свитка», это передача наставлений, написанных специальным кодом на желтой бумаге, невидимой для непосвященных, наставникам «терма»;

6) «дагнан» (*dag snang*) – это непосредственная передача наставникам «терма», которые воспринимали учение от видьядхар прошлого посредством видения [Crystal Mirror, 1984, с. 156].

По словам Жигмед Линпы, «терма» прятали в следующих целях: 1) дабы учения не исчезли с лица земли; 2) дабы не были искажены наставления; 3) чтобы не потеряли силу благословения; 4) чтобы была сокращена линия преемственности. Тулку Тхондуб Ринпоче, комментируя эти слова великого наставника, пишет: «В древности исчезали многие учения, и именно поэтому появление учений в виде «терма»

имеет большое значение как для их утверждения, так и для доступности для людей. Свежие учения прямо из первоисточника, а не через тысячи людей разных типов сохраняют подлинность наставлений. Сохранение чистоты и подлинности позволяет сохранить силу благословений. И, наконец, то, что в линии преемственности нет никого между гуру в VIII в. и «термонами» в наше время, позволяет сохранить линию преемственности» [Tulku Thondup, 1986, с. 62].

Сочинение Додруба Чен Ринпоче III «Удивительный океан» ценно и тем, что помимо детального описания всей традиции «терма» оно содержит описание текстов и рукописей «терма». Из этого источника следует, что все «терма» можно классифицировать по следующим трем большим категориям: «корень», «ветвь» и «сердце». В «терма» категории «корень» содержатся учения, наставления и визуализации гуру Падмасамбхавы, божеств-охранителей и дакинь. Среди текстов данной категории особое место занимают тексты «Восьми Херука садхан Падмасамбхавы» и множество учений Дзогчен, среди которых выделяются тайные учения Ньинтиг, переданные Падмасамбхавой, Вималамитрой и Вайрочаной, а также объединенные учения трех наставников. В «терма» категории «ветвь» описываются различные практики, связанные с лечением, предсказаниями, ниспосланием урожая и прочее. В эту категорию входит огромное количество мантр, их целью является защита учения от ее противников. «Терма» категории «сердце» содержат цикл садхан Падмасамбхавы, Авалоки-тешвары и цикл учений ати-йоги Дзогчена. Это самая большая категория «терма» [там же, с. 117–125].

Несмотря на то, что огромное количество «терма» с трудом поддается классификации, можно сказать, что в их основе лежат учения «Восьми откровений» Падмасамбхавы и учения Ньинтиг, собранные величайшим наставником Ньингмапы Лончен Рабжампой (1308–1363) в «Ньинтиг ябши» (*snying thig ya bzhi*). Эти учения содержат самые сокровенные аспекты Дзогчена, и в них в основном описаны практические наставления для медитации, ведущие к освобождению. Каждая из восьми садхан относится к специальному тексту, мандале, мантре и семейству Будды и различается по методу визуализации, цвету и качеству знания. Каждая садхана является всесторонним наставлением к восьми аспектам всей мандалы эзотерических учений.

По традиции, много веков назад тексты этих эзотерических учений были запечатаны в ступе Гомасала на кладбище Шитавана в Индии дакиней Лэки Бангмоче и охранялись гневными божествами. Однажды восемь видьядхар (Вималамитра, Хумкара, Падмасамбхава, Манчжушримитра, Нагарджунагарбха, Гухьядева, Дханасамкарта и Сантагарбха) встретились в этом месте для совместной медитации и с помощью силы йогической интуиции ощутили присутствие тайных учений. Тогда они передали их текстам божествам-охранителям. Те в свою очередь сделали для каждого текста особый сосуд, а девятый сосуд, содержащий сущность всех учений, поместили в центре кладбища. Впоследствии Падмасамбхава извлек этот сосуд, а также получил правомочность на передачу всех садхан. В Чимпу, местечке неподалеку от Самье, Падмасамбхава посвятил царя Тисрондэвцэна и восьмерых учеников в восьмеричную мандалу Херука садхан, после чего каждый из посвященных совершил подношение в определенном направлении мандалы. После этого садханы были переписаны, а их тексты поделены на множество частей, каждая была снабжена особой инструкцией и спрятана в соответствии с указаниями Падмасамбхавы [Crystal Mirror, 1984, с. 156–157].

В период второй волны распространения буддизма в Тибете учения «кама» и «терма» передавались единым потоком и «тертоны» воплощали в себе как традицию «терма», так и традицию «кама». Первым, кто обнаружил захороненный клад, был знаменитый Сангье-лама (1000–1080) – воплощение царя Тисрондэвцэна. Он обнаружил в колонне храма Лово Гекар в провинции Нгари тексты садхан Падмасамбхавы и Авалокитешвары и учения Дзогчен, тем самым положив начало традиции «терма» в Тибете. Наиболее прославились «тертоны» Ньяг Нима Одсер (1124–1192), гуру Чойван (1212–1270), Дорчжэ Линпа (1346–1405), Падма Линпа (род. 1450) и Кенце Ванпо (1820–1897) [Tulku Thondup, 1986, с. 71].

Тексты Ньингмапы также подразделяют на «традицию передачи» (*rgyud-sde*) и «традицию медитативной реализации» (*sgrub-sde*), что в некоторой степени соответствует системам «кама» и «терма». Тексты «традиции передачи *гьюд-дэ*» служат теоретической и философской основой «внутренних тантр», в то время как тексты «традиции медитативной реализации *дуб-дэ*» содержат практические наставления и руководства духовной практики.

Кроме того, традиция Ньингмапы различает девять линий передачи учения, это:

1) линия Ади-будды Самантабхадры (Кунту Санпо), передача учения на уровне Дхармакаи;

2) линия видьядхар (*ригзин*) – «держателей чистого знания». На этой линии учение передается на уровне бодхисаттв и людей. Эта линия, как и линия Самантабхадры, символическая, учение передается на уровне Самбхогакаи;

3) линия устной передачи;

4) линия дакини;

5) линия бодхисаттвы;

6) устная передача;

7) линия образов и символов;

8) линия воспоминания;

9) линия «терма» [Tarthang Tulku, 1977a, с. 175].

Такова традиция передачи сокровенных учений Дзогчен, принятая в школе Ньингмапа, старейшей среди школ тибетского буддизма. И хотя влияние этой школы не столь велико, традиция сокровенных учений по сей день жива и передается ее адептами из поколения в поколение.

Итак, судя по описанию традиции преемственности учения, первыми наставниками учения были Гараб Дорчжэ, Манчжушримитра и Шри Симха. Имена Манчжушримитры и Шри Симхи упоминаются Го-лоцзавой, но никаких сведений относительно первого наставника в сочинении не имеется. Это тем более удивительно, поскольку Го-лоцзава достаточно подробно останавливается на жизнеописаниях индийских махасиддхов. Упоминание о Гарабе Дорчжэ впервые появляется в сочинениях Падма Карпо и Пабо Цуглага (XVI в.), и поэтому наиболее вероятным представляется то, что легенды о Гарабе Дорчжэ – результат более поздней традиции, хотя, конечно, это не исключает возможности того, что он был реальной личностью. Согласно Тартангу Тулку, Гараб Дорчжэ жил около 55 г. н. э. в стране Уддияна [Tarthang Tulku, 1977a, с. 182]. По сведениям Г. Гюнтера, в Тангьюре существует несколько работ, приписываемых Суративаджре, который и есть, согласно традиции Дзогчен, Гараб Дорчжэ. В связи с этим Г. Гюнтер пишет: «По причинам особого стиля эти работы крайне трудны для понимания. Их внешней особенностью является акцент на

списке слов и рекомендации действовать по инструкции с тем, чтобы прийти к определенной цели» [Guenther, 1975, с. 34]. Г. Гюнтер также считает, что эти списки слов и были предвестниками ранней традиции Ньингмапы (там же).

При Манчжушримитре (I–III вв., по Тартанг Тулку) были сформулированы три раздела Дзогчен: Семде, Лонде и Маннагде. По версии Падма Карпо, Гараб Дорчжэ передал учение Дзогчен Манчжушримитре в Китае, а по версии Пабо Цуглага и Дуджоме Ринпоче – на кладбище Шитавана в Индии.

Большой интерес представляет личность Шри Симхи. Трудно выделить что-либо достоверное из его жизнеописания. Так или иначе, все источники сходятся в том, что именно он письменно сформулировал идеи Дзогчена и передал их в виде книг ученикам в Китае, а некоторые из них спрятал в храмах Таши-тиго и Чанчубшин. Согласно Т. Тулку, Шри Симха жил в IV в., а родился в Китае. Сложно сказать, связана ли личность Шри Симхи с китайским буддизмом, поскольку в истории учения на этот счет не говорится ничего. Вполне индийское имя Шри Симха может указывать и на то, что он был представителем одной из народностей Восточного Туркестана, находившемуся в то время под влиянием Китая.

Как видно из преемственности учения, история жизни и учения основоположников Дзогчен окружена большой легендарностью, не позволяющей заключить что-либо достоверное. В то же время многие сведения свидетельствуют о том, что Китай сыграл весьма важную роль в распространении учения. Е. Даргье, например, приходит к выводу, что «изначальный импульс был получен в Индии, а окончательное формирование учения произошло в Китае, поскольку именно там оно стало передаваться в виде книг» [Dargyay, 1979, с. 26].

Не исключено, что на раннем, во многом легендарном периоде формирования учения и могла существовать некоторая связь с китайским буддизмом. Говорить же о связи преемственной, на наш взгляд, не представляется возможным. Термин Чань появляется лишь ко II половине VIII в., и даже если предположить, что Шри Симха жил позже IV в., то очевидно, что он никак не был связан с активной миссионерской деятельностью чань-буддистов в Тибете, во всяком случае, никаких оснований для подобного утверждения нет.

Более того, хотя традиция и утверждает, что учение Дзогчен своими истоками восходит к I в., нет ни одного исторически достоверного документа, подтверждающего существование подобного учения вне Тибета.

Среди наставников, распространявших Дзогчен в Тибете, традиция называет Падмасамбхаву, Вайрочану и Вималамитру. Падмасамбхава был главным представителем тантрийского буддизма в Тибете. Во второй период распространения буддизма в Тибете вокруг его личности было создано такое огромное количество легенд, что в традиции школы Ньингмапа он стал почитаться как второй Будда. Но характерным является то, что чем древнее источник, тем меньше в нем описывается деятельность Падмасамбхавы во славу буддизма. Так, например, в Башеде, самом раннем произведении тибетской историографии, говорится лишь о том, что Падмасамбхава был рекомендован Шантаракшитой в качестве великого мага, способного сокрушить враждебных тибетскому буддизму духов [Karney, 1988, с. 6]. По-видимому, Падмасамбхава не играл той роли в распространении буддизма, которую ему приписывает позднейшая традиция. По мнению Дж. Туччи, Падмасамбхава, возможно, вообще не принимал участия в строительстве монастыря Самье [Tucci, 1980, с. 6]. Различные источники варьируют время его пребывания в Тибете от нескольких месяцев до нескольких лет, но все они согласны с тем, что его отъезд был связан с серьезными нападками и угрозами в его адрес.

В использованных нами источниках, описывающих традицию Дзогчен, деятельности Падмасамбхавы уделено мало внимания. Все описание ограничивается эпизодом чудесного исцеления дочери Тисрондэвцзэна и заявлением о том, что Падмасамбхава был учителем Шри Симхи и Манчжушримитры. Поскольку подобное заявление противоречит основной линии передачи учения, оно вряд ли может считаться исторически достоверным фактом. Некоторые исследователи (Е. Даргье, Дж. Туччи) считают, что на самом деле Падмасамбхава не был основателем учения Дзогчен в Тибете. Слава основания учения была ему приписана для придания большего авторитета учению, которое подвергалось критике.

Что касается Вайрочаны, то источники, как и в случае с Падмасамбхавой, сообщают о нем крайне противоречивые сведения. С одной стороны, его считают одним из первых семи тибетцев, посвящен-

ных Шантаракшитой в буддизм. Кроме того, Пабо Цуглаг приобщает его к свите Камалашилы на диспуте с чань-буддистами. Между тем другие источники сообщают о том, что между Вайрочаной и индийскими проповедниками традиции Шантаракшиты существовали весьма явные разногласия, о чем свидетельствует ссылка Вайрочаны на восток Тибета в страну Гьялморонг. Если учесть тот факт, что Вайрочана особо почитается в традиции школ Ньингмапа и Дзогчен, а также является одним из распространителей бонского учения, его связь с Камалашилой кажется весьма сомнительной.

То, что Вайрочана был личностью весьма далекой от традиции, связанной с Камалашилой, и, в противовес утверждениям тибетских «чойчжунов», близкой к китайским учениям, подтверждает текст, повествующий о жизнедеятельности Вайрочаны (*vairo 'dra 'bag*). В этом описании интерес представляет завершающая часть сочинения, описывающая путешествие Вайрочаны в Китай и его обучение под руководством китайских наставников [Кармай, 1988, с. 28–29]. По мнению С. Кармая, эта часть сочинения является позднейшей вставкой, целью которой было желание автора указать на возможное существование учения в Китае и соответственно на связь учения с Чань [там же].

Несомненный интерес вызывает одна из наиболее важных фигур в традиции Дзогчен – Вималамитра. Он был известнейшим ученым в истории средневекового Тибета, пользовавшийся почитанием всех школ тибетского буддизма. Но наибольший авторитет он приобрел в школах Ньингмапа и Дзогчен, так как являлся одним из главных проповедников учений маха-йоги и ати-йоги. В тибетском Кангьюре содержится более 80 сочинений и переводов Вималамитры, в ньингмапинском каноне – 42 работы [Tarthang Tulku, 1977a, с. 195]. До приезда в Тибет он жил в Уддияне, которой правил царь Индрабхути, а затем по настоянию Ньян Тингэджина был приглашен в Тибет. Как явствует из рассмотренных источников, на учение Вималамитры и Вайрочаны в Индии был наложен запрет по причине его «вредоносности», в результате чего гибель могла грозить даже существованию государств. После приезда Вималамитры в Тибет ему потребовались колоссальные усилия для того, чтобы рассеять подозрения тибетцев, вызванные интригами и слухами индийцев. Одной из причин столь ожесточенной оппозиции была, возможно, его связь с китайскими

учениями, весьма популярными в то время. Вималамитра по крайней мере дважды побывал в Китае, где встречался со своим учителем Шри Симхой, а последние годы провел в горах Утайшаня.

Многие ученики Падмасамбхавы, Вималамитры и Вайрочаны (Намхай Ньинпо, Каба Палцег, Ньян Тингэдзин) находились в оппозиции к последователям Шантаракшиты и Камалашилы, и, как считает Дж. Туччи, в дальнейшем «имел место процесс впитывания этих личностей в рамки ортодоксии, и что во время этого процесса было утеряно много информации относительно ситуации буддизма в его начальном этапе в Тибете» [Тусси, 1978, с. 421].

Как мы видим, написание истории распространения Дзогчена в Тибете, как и всего тантрийского направления, относится в основном к XV (Го-лоцзава) – XVI (Пабо Цуглаг, Падма Карпо) вв. Что касается распространения тантризма в целом, то в источниках явно прослеживается мысль о том, что проповедь тантрийских учений встречала оппозицию со стороны индийских проповедников интеллектуального направления Махаяны и некоторых кругов тибетского общества, а также весьма настороженное отношение со стороны двора. В то время как при Тисрондэвцзэне в огромных количествах делались переводы буддийских сутр, перевод тантр был возможен лишь с разрешения Религиозного совета [Кармау, 1988, с. 4]. Согласно одной из версий Башеда, было решено, что большинство тантр неприемлемо для практики в Тибете (включая ати-йогу) и соответственно запрещено к переводу [там же].

После диспута между Камалашилой и Хэшаном Махаяной в обстановке победы индийской стороны проповедь как Чань, так и учения Тантры и вовсе сошла на нет. В документе, относящемся к деятельности Религиозного совета, читаем: «(Все лексические работы) должны быть представлены Религиозному совету, которым руководит во дворце Гомден-дэки Ринлун, а также Издательскому совету. При их одобрении могут быть сделаны добавления в словарь (т. е. Махавьютпати). Тантры должны быть спрятаны в соответствии с их основными текстами. Их содержание запрещается раскрывать несоответствующим для их восприятия людям. До недавнего времени разрешалось переводить и практиковать некоторые тантры, но нашлись люди, которые не смогли понять их истинное значение и, взяв за (основу) их буквальное значение, стали неправильно их практиковать.

Как известно, термины были извлечены из тантр, а затем переведены на тибетский; несмотря на то, что ранее было разрешено, отныне запрещается переводить дхарани и тантры, а также составлять из них словарь» [цит. по: Karmau, 1988, с. 5].

Таким образом, рассмотренные источники школ Ньингмапа и Дзогчен подтверждают вывод, сделанный в главе 1: в период распространения буддизма в Тибете тантрийские учения, в том числе и Дзогчен, равно как и Чань, встречали оппозицию со стороны большинства индийских проповедников и их тибетских последователей. О существовании контактов между названными направлениями «прямого пути» свидетельствуют помимо сочинений типа «Катан дэнга» и «Самтен мигдон», проанализированных в главе 1, источники, описывающие историю распространения учения Дзогчен, в которых открыто указывается, что Китай сыграл немаловажную роль в оформлении учения Дзогчен.

Глава 3

ОСОБЕННОСТИ «ПРЯМОГО ПУТИ СПАСЕНИЯ» НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПЦИИ «ОСНОВА, ПУТЬ И ПЛОД»

Первая благородная истина буддизма гласит – жизнь есть страдание. И поэтому центральной идеей буддизма объявляется уход из многострадальной Сансары и достижение Нирваны. Методы, ведущие к обретению состояния будды, с которым отождествляется Нирвана, в каждой буддийской школе свои, и даже само понятие Нирваны толкуется в них по-разному. В предыдущей главе говорилось о разделении школ тибетского буддизма на «старую», Ньингмапа, и «новую», Сармапа, традиции. Подход вышеназванных традиций к осуществлению высшего идеала буддизма коренным образом отличен. Школы Сармапа (главенствующая среди них школа Гэлукпа) считают, что путь достижения состояния будды – постепенный процесс. Начинается он с уровня внешнего поведения подвижника, который в первую очередь должен глубоко проникнуться учением о четырех благородных истинах и обрести твердое желание следовать благородным восьмеричным путем. Затем подвижник должен постепенно овладеть методами, предписанными колесницей Махаяны, обрести состояние *шамат-хи* (безмятежность), *vipaśhyāny* (проникновенная интуиция), а затем



Изображение Кунту Санпо (Самантабхадры) – Ади-будды традиции
Ньингмапа и Дзогчен

чистое восприятие *шуньяты*. После прохождения десяти ступеней бодхисаттвы достигается мудрость нераздельности *шуньяты* и проявления, или Нирваны и Сансары, полная просветления природа будды. Этот путь требует искреннего стремления и деятельных усилий следовать путем будды. Основной целью на этом пути является самосовершенствование личности и накопление заслуг, благодаря которым в будущих перерождениях человек может освободиться от страданий и достичь Нирваны. Самым совершенным руководством следования по этому пути в традиции тибетского буддизма считается знаменитое сочинение Чже Цзонхавы «Ламрим ченмо» («Большое руководство к этапам Пути пробуждения») [Чже Цонкапа, 1994–1998].

Путь Ваджраяны, практикуемый в школах Сармапа, – также в своей основе постепенный процесс. Считается, что прежде чем приступить к практике Тантры, необходимо полностью освоить учение сутр Махаяны. При этом в «школах новых переводов», особенно это подчеркивается в школе Гэлукпа, истинным учением Махаяны объявляется традиция Мадхьямика-прасангика в изложении Нагарджуны и Чандракирти. По словам Далай-ламы XIV, сочинения последних «преподносят в самой полной форме высшую теорию пустоты, как она была изложена Буддой» [Далай-лама, 1996, с. 61].

Итак, прежде чем приступить к практике Тантры, в школах Сармапа предполагается постигнуть пустоту, так как она понимается прасангиками. Вслед за этим начинается тантрийский путь, который состоит из четырех последовательных этапов: крия-йога, чарья-йога, йога и ануттара-йога. Высший этап – тантрийский путь ануттара-йога тантры – при схематическом изложении выглядит как состоящий из двух стадий: развития (*bskyed rim*) и завершения (*rdzogs rim*). На стадии развития посредством практики созерцания идама практик обретает способность мгновенно трансформировать объекты так называемого нечистого видения в божественные формы чистого видения, как, например, пять скандх трансформировать в пять глав пяти семейств будд, пять заблуждений – в пять видов Изначальной мудрости и т. д. На стадии завершения посредством искусных методов, использующих энергетические системы тонкого тела, практик преобразует заблуждения в сущность пути, в мудрость, постигающую пустоту. Таким образом на завершающем этапе достигается единство пустоты и блаженства, которое и символизирует достижение высшего идеала,

состояния будды, тела Ясного света, или Нирваны. Но, как подчеркивает Далай-лама, постижение пустоты (т. е. практику Махаяны. – И. Г.) полагается осуществить до получения посвящения в тантры высшей йоги, и это означает, что мудрость постижения пустоты (Махаяна. – И. Г.) обретается до переживания блаженства (Ваджраяна. – И. Г.) [там же, с. 164]. Необходимо отметить, что методы Ваджраяны считаются более быстрыми и эффективными по сравнению с методами Махаяны. Практикующий тантры высшей йоги школ Сармапа может в этой жизни обрести просветление, и хотя путь, ведущий к конечной цели постепенный, просветление обретается внезапно.



Фреска с изображением Цзонхавы в монастыре Ганден

Допустимо сказать, что в школе Ньингмапа существует несколько уровней следования пути. Первый уровень в общем соотносится с уровнем школ Сармапа, несмотря на различие в классификации тантр. Вместо четырех классов тантр в школе Ньингмапа признается шесть, но их тем не менее можно соотнести с классами тантр «новых школ», где маха-йоге соответствуют тантры «стадии развития», ану-йоге – тантры «стадии завершения», а ати-йоге – тантры «единения» или

«недвойственности». Проходя шаг за шагом шесть уровней тантр Ньингмапы, практикующий в конечном итоге достигает уровня ати-йоги, или Дзогчена, кульминации пути в школе Ньингмапа. При этом, как и в высшей йоге школ Сармапа – ануттара-йоге, в ати-йоге, или Дзогчене, школы Ньингмапа результатом пути является переживание фундаментального сознания Ясного света. В этом случае достижение состояния будды есть также постепенный процесс.

Другим уровнем пути в школе Ньингмапа можно назвать одновременное прохождение через три уровня «внутренних тантр» с акцентом на тот или иной уровень. В комментарии к «Драгоценному ожерелью Четырех тем» Лончэнпы Дуджом Ринпоче пишет: «...путь тантр Махамудры постоянно делает акцент на цели – состоянии будды, и посему рассматривается как завершающий путь. Йога энергетических каналов и проч. – отличительная черта ану-йоги. Она также практикуется и в ати-йоге, равно как ати-йога – в маха-йоге. По сути, все три внутренние тантры имеют взаимопроникающий характер – каждая включает аспекты других. Одна и та же практика может рассматриваться как маха-йога, ану-йога или ати-йога в зависимости от того, чему придается первостепенное значение. Главной чертой практики маха-йоги является стадия развития, ану-йоги – стадия завершения, ати-йоги, или Дзогчена, – реализация (постижения) всех аспектов шуньевого пространства. Вместе с тем каждая из этих практик имеет стадию развития (маха), завершения (ану) и Дзогчена (ати)» [Лончен, 1993, с. 9]. Более того, Намхай Норбу Ринпоче во время ритрита общины Дзогчен в Москве в 1993 г. говорил, что маха-йога, ану-йога и Дзогчен, каждая из этих практик, может сама по себе привести практика к осуществлению тела Ясного света. В этом смысле практику школы Ньингмапа также можно назвать постепенной, так как на ее осуществление требуется весьма продолжительное время, начиная с постижения учения, изложенного в сутрах, и заканчивая осуществлением тантрийских практик.

Иначе дело обстоит с Дзогченом как самостоятельным учением, стоящим как бы и над Сутрой, и над Тантрой. Выделяется учение Дзогчен в качестве такового главным образом теоретически, практически же оно существует в тесной взаимосвязи как с махаянским буддизмом, так и с тантрийским. И последнее разделение весьма условно, так как тантрийский буддизм, или Ваджраяна, согласно тибетской традиции, входит в Махаяну как ее высшая ступень. Как говорилось в

Предисловии, Дзогчен – это не только кульминационное учение школы Ньингмапа. Существует также Дзогчен религии Бон, Дзогчен традиции Кагьюпа, самостоятельная школа Дзогчен. Кроме того, многие представители разных школ Тибета, в том числе и школы Гэлукпа, признавали и практиковали учение Дзогчен. Именно о таком Дзогчене, присутствующем практически во всех религиозных традициях Тибета, Намхай Норбу Ринпоче говорил как о сущности всех тибетских духовных традиций. Интересно отметить, что в то время как Дзогчен претендует быть высшим учением, сущностью как буддизма, так и Бона, на протяжении всей своей истории он подвергался многочисленным нападкам критиков, которые доказывали как раз обратное: Дзогчен – это учение, отстоящее дальше всех от истинного смысла учения будды.

Тогда как школы Сармапа постулируют постепенный процесс постижения буддийского учения, Дзогчен отстаивает совершенно иной подход – метод прямого введения в Изначальное состояние или, иными словами, природу будды. Поскольку метод Дзогчена обратно противоположен методу остальных школ тибетского буддизма, постольку и изложение особого пути Дзогчена начинается непосредственно с объяснения высшей природы Реальности, которая в буддизме отождествляется с понятием «природа будды».

Выяснение содержания термина «природа будды» является существеннейшим моментом для понимания всей буддийской философии. Не случайно тибетская пословица гласит: «Кто понимает значение слова «Будда», тот знает о буддизме все» [цит. по: Дылыкова, 1986, с. 40].

Эта концепция покоится на фундаменте многих понятий, из них наряду с понятием дхармакаи наиболее важными являются понятия шуньяты, татхаты, татхагата-гарбхи, читты, алаявиджняны, праджня-парамиты, прабхасвары и др. Все вышеперечисленные понятия являются различными наименованиями той высшей или абсолютной реальности, пробуждение к которой является целью всех направлений и школ буддизма. Таким образом, вопрос о природе будды оказывается напрямую связанным с проблемой Истинно сущего, Абсолюта. Эта концепция развивалась в русле формирования Махаяны и была неотделима от нее. Можно сказать, что махаянский буддизм второго поворота колеса Дхармы ответил на вопрос «какова природа Абсолю-

та». Ответ был таков: «Природа Абсолюта пуста и тождественна ее проявлениям».

В период третьего поворота колеса учения вместо традиционных прежде вопросов онтологического плана: «что есть будда», «что есть просветление», «что есть мудрость» – на первый план вышли вопросы гносеологического порядка: «как будда пребывает», «как может быть достигнуто просветление», «как мудрость возникает». Данные вопросы можно свести к более общему вопросу: «как абсолют манифестирует себя», а закономерным следствием этого вопроса становится проблема соотношения абсолютной реальности (Будда, Нирвана) к феноменальной реальности. Попытку дать ответы на эти вопросы предприняла школа виджнянавадинов-йогачаров. Ее учение, сформулированное Асангой и Васубандху (IV–V вв.), гласило, что единственной реальностью является Единое сознание. Из всего неограниченного континуума Единого сознания йогачары выделили восемь типов сознания, восьмой – алаявиджняна – был объявлен наивысшим, сверхиндивидуальным сознанием, содержащим семена – биджа – всех последующих интенций деятельности живого существа. Введенное йогачарами понятие алаявиджняны в различных традициях толковалось по-разному. Большинство школ тибетского буддизма отказалось от идеалистического толкования природы Абсолюта в традиции Виджнянавады. Далай-лама по этому поводу прямо говорит: «...подобные мне практики – кто предпочитает философскую систему, изложенную Чандракирти, и кто возносит Чандракирти до таких высот, что два его труда – Комментарии на Гухьясамаджа тантру и на Основы срединного пути сравнивает с солнцем и луной, – определенно всегда могут последовать примеру Чандракирти и сказать, что да, такие наставники, как Васубандху и Дхармапала, отвергли глубочайшее воззрение пустоты!» [Далай-лама, 1996, с. 77].

Что касается Дзогчена, то, как считает канадский тибетолог Г. Гюнтер, первоначальный импульс в Дзогчене был получен именно от синкретической системы Йогачара-мадхьямика-сватантрика [Guenther, 1971, с. 31]. Существуют достаточные основания для подобного утверждения. В одном из основных трактатов Дзогчена, авторство которого традиция приписывает Падмасамбхаве, а именно в «Йоге узнавания сознания и видения реальности», описывается метод обретения Нирваны посредством йогического понимания сознания. Представленная здесь доктрина, по сути, полностью соответствует теоре-

тическому анализу школы йогачаров. Текст учит тому, что единственной реальностью является сознание, что ни одна вещь не существует в отдельности, сама по себе, а составляет единое целое с Универсальным сознанием. Универсальное, или Единое, сознание заключает в себе как феноменальное существование, так и трансцендентную реальность, охватывая в себе, таким образом, два аспекта истины, относительный и абсолютный. В «Йоге узнавания сознания» Единое сознание описано следующим образом: «...в своем истинном состоянии сознание открыто, чисто; оно не сотворено из чего-либо, оно бытие пустоты, чистое, пустое, недвойственное, прозрачное, не имеющее временных ограничений; оно не состоит из чего-либо, не имеет границ, не имеет цвета; оно не постижимо как отдельная вещь, но как единство всех вещей, хотя и не состоит из них; одного вкуса, оно превосходит множественность» [Evans-Wentz, 1954, с. 211].

Вследствие того, что Единое сознание пусто по своей природе, то, согласно трактату, индивидуальное сознание также пусто и необозримо, как небесное пространство. Феноменальный мир происходит по причине концепций, возникающих в индивидуальном сознании, подобно тому, как отражения появляются в зеркале. Все учения и практики, таким образом, относятся только к сознанию. И поэтому для того чтобы найти истину собственного существования, следует смотреть в свое собственное сознание: «Пока вы не увидите Будду в своем собственном сознании, Нирвана будет скрыта от вас», – гласит трактат [там же, с. 229]. Иными словами, познав собственное сознание, которое и есть единое, универсальное, можно познать истинно сущую реальность, а познав реальность, – добиться освобождения от сансарического бытия. В этом и заключается суть «великой йоги узнавания сознания и видения реальности, имя которой “самоосвобождение”» [там же].

Текст Падмасамбхавы подобен чаньскому из-за его акцента на природу будды, внутренне присущую каждому живому существу. Для сравнения приведем высказывание VI патриарха Чань Хуэйцэна в ответ на просьбу ученика о вере: «Если ты пришел за верой, оставь все свои страстные стремления. Не думай ни о добре, ни о зле, но посмотри, каков в данный момент твой первозданный лик, который ты носил еще до рождения своего» [цит. по: Судзуки, 1993, с. 144]. По словам известного практика и исследователя Чань-Дзэн Д. Судзуки, «нет сомнения в том, что в его (т. е. Хуэйцэна. – И. Г.) утверждении

«узреть свой собственный лик, который мы имеем еще до рождения» мы находим впервые провозглашенное новое послание, которому было суждено открыть первую страницу Дзэна» [там же].

Учение Виджнянавады оказало глубокое влияние на китайский буддизм, особенно это относится к чань-буддизму, и получило в интерпретации китайских буддистов глубокое осмысление и новое звучание. Так, например, основоположники школы Хуаянь синтезировали в единое непротиворечивое целое концепции йогачаров о сознании и мадхьямиков о пустоте [Янгутов, 1995, с. 130], а в школе Тяньтай новое развитие получили традиционные понятия татхаты, татхагата-гарбхи, читты и др. [Абаев, 1986, с. 59].

Несмотря на то, что первоначальный импульс в Дзогчене был получен от буддийской традиции Йогачара-мадхьямика-сватантрика, учение Дзогчен стало развиваться в несколько ином русле, концепция сознания приобретает форму, во многом отличную не только от доктрин Махаяны, но и Ваджраяны, что в какой-то мере объясняет многочисленные нападки на Дзогчен представителей разных школ в прошлом и весьма настороженное отношение со стороны ортодоксальной тибетской буддийской Сангхи в настоящем.

Причина тому – особое обоснование концепции «основа, путь и плод», которую в XIV в. применил Лончэн Рабжам и которая, по мнению противников Дзогчена, в интерпретации школы противоречит как писаниям Сутр, так и сущности Тантр. Триада «основа, путь, плод» используется и в других школах тибетского буддизма. Поэтому нельзя сказать, что она является исключительным творчеством школы Ньингмапа. Но интерпретация этой концепции в разных школах несколько различна. Например, в традиции Махамудры под Махамудрой основы подразумевается «мано-виджняна в чистом виде как Дхармакая и она же, загрязненная авидьей» [Дандарон, 1995а, с. 15]. В школе Сакьяпа под фундаментальной основой разумеется причинная тантра, являющаяся источником Сансары и Нирваны [Далай-лама, 1996, с. 148]. Таким образом, под термином «основа» в школах новых переводов имеется в виду основа как чистого, так и нечистого существования, или как «сущность «заблудшего духа», которого мадхьямики называют «мано-виджняной» (*yiḍ kyi rnam shes*), а йогачары – «алая-виджняной» (*kun gzhi rnam shes*)» [Дандарон, 1995а, с. 15].



Фреска с изображением
йогини
Мачиг Лабдон
в монастыре Ронпун

«Основа» Дзогчена

В Дзогчене первый элемент триады – «Основа» (*gdod ma'i gzhi*) – это то, что метафорически именуется словами «Дзогпа ченпо», «великое совершенство». По мнению С. Кармая, эта фундаментальная теория была известна с IX в. (если не ранее) по сочинениям «Кукушка присутствия» (*rig pa'i khu byug*) и «Маленькое спрятанное зерно» (*sbas pa'i rgum chung*), а в X и XI вв. приобрела более определенную форму [Кармай, 1988, с. 176]. Дзогчен для обозначения «основы» использовал среди прочих термин «*kun gzhi*», применявшийся в тибетском буддизме как сокращенное наименование алаявиджняны, и поэтому учение этой школы связывали с Виджнянавадой. Последняя в свою очередь твердо ассоциировалась с учением «школы внезапного озарения» (*cic car ba*, или *ston mun pa*), проповедуемым Хэшаном Ма-

хаяной в период первой волны распространения буддизма в Тибете и потерпевшим поражение в знаменитом диспуте VIII в. Сакья-пандита, например, в сочинении «Домсум рабье» (*sdom gsum rab dbye*) прямо связывал учение Хэшана Махаяны с Дзогченом и называл последнее «Дзогченом китайского образца» (*rgya nag lugs kyi rdzogs chen*) [Ruegg, 1992, с. 243]. Таким образом, Дзогчен опосредованно связывали с учением школы, не признанной школами новых переводов. Более того, объектом критики стало и само содержание концепции «основы».

Намхай Норбу, поясняя термин «основа» в традиции Дзогчен, пишет: «“Основа”, или “ши”, – это термин, который указывает на фундаментальное основание бытия как на уровне Вселенной – внешнего мира, так и на уровне личности – внутреннего мира, и эти два понятия в сущности одно и то же, и если реализовать один – значит реализовать и другой» [Norbu, 1986, с. 56].

Самтен Кармай выделяет три основных качества «основы»: «Ее состояние (*ngang*) изначально чисто (*ka dag*) и имеет физическую форму (*sku*). Ее природа спонтанна (*lhun gyi grub pa*) и лучезарна (*'od gsal ba*). Ее само-бытие (*bdag nyid*) – это изначальный интеллект (*ye nas shes pa*, или *ye shes*), который объемлет все (*kun khyab*)» [Karмай, 1988, с. 177].

Резюмируя вышесказанное, «Основа» Дзогчена – это состояние абсолютной пустоты, в котором все различные формы бытия движутся одновременно и вместе, и поэтому оно превышает как сансарическое, так и нирванического состояний и в этом смысле отличается от «основы» школ новых переводов. Эта «основа» зовется «единый прародец всех будд» (*rgyal ba ril gyi spyi mes*). Точно также «основа» – это и «изначальная праматерь» (*ye phyi mo*), в то время как *sems* – сознание – ее «потерянное дитя», но когда *sems* и *sems nyid* воссоединяются, адепт обретает освобождение [там же, с. 175–176]. Подобное понимание концепции «основа» вызывало наиболее острую критику со стороны школ новых переводов, которые, с одной стороны, видели в теории «основы» Дзогчена заимствование теории алаявиджняны йогачаров, ассоциировавшейся у них с учением Хэшана Махаяны, но противоречиво истолкованной, с другой – инородные влияния религии Бон.

Проиллюстрируем этот факт на основании полемики между Кармапой VIII Мичод Дорчжэ (1507–1554) и Соглогпой Лодой Гьялценом (1552–1624) [цит. по: Karma, 1988, с. 181–182].

Кармапа: «В своей системе вы допускаете, что «основа» изначально чиста (*ka dag*) и просветление присуще ей изначально (*ye grol*). Тождественны ли, согласно вашей системе, *ka dag* и *kun gzhi* (т. е. алаявиджняна. – И. Г.) или между ними имеются различия? Если они тождественны, то, поскольку *kun gzhi* (алаявиджняна) изначально присуще неведение, вследствие чего она является вратами всех проявлений неведения, постольку она является единой основой как Сансары, так и Нирваны, и поэтому такая «основа» ни в коей мере не может быть ни *ka dag*, ни *ye grol*. Если же *ka dag* и *kun gzhi* не одно и то же, то что из этих двоих предшествует? Если предшествует *ka dag*, то это противоречит как писанию, так и причинности, так как именно *kun gzhi* является истинным бытием изначальноного состояния, которое превыше того, чтобы распасться на Сансару и Нирвану. Не существует более высокого онтологического состояния, чем *kun gzhi*. Если же предшествует *kun gzhi*, то (как было выше упомянуто) оно не может быть чистым и просветленным изначально, поскольку ему изначально присуще неведение. Вследствие всего этого так называемый *ka dag* не что иное, как наименование писаний по Бону, согласно которым, сперва была пустота, из которой постепенно произошел (мир). Его вы имеете в виду, когда (говорите) о заблуждениях Сансары».

Ответ Соглогпы:

«Сущность *kun gzhi* – в том, что она неделима, невыразима, пребывает сама по себе, не отклоняется ни в ту, ни в иную сторону. Когда мы говорим о ней как о чистой и просветленной основе, то мы имеем в виду, что Будда Кунту Санпо именно на этой основе обрел просветление. Мы не считаем, что *kun gzhi* чиста изначально и просветленна изначально. Именно *ka dag* означает то, что чисто изначально и никогда не заблуждалось. Понятие Кунту Санпо определяет того, кто никогда не заблуждался и поэтому назван «Благом». То, что мы имеем в виду под «чистой и просветленной основой», так это «основа освобождения» (*grol gzhi*)».

Как видно из полемики между Кармапой Мичод Дорчжэ и Соглогпой, представители Дзогчена разделяют понятие «изначальной основы» Дзогчена и концепцию алаявиджняны, несмотря на сходную

терминологию. Тем не менее фактом остается то, что «основа» Дзогчена в отличие от «основы» других школ тибетского буддизма чиста изначально и просветленна изначально, и с этой точки зрения она более близка, по нашему мнению, к концепции дхармакаи, а не алаявиджняны или мановиджняны. Создается впечатление, что в интерпретации учения его критиками эта концепция противоречит фундаментальному положению буддизма Махаяны о безначальности Сансары и Нирваны, поскольку постулирует существование изначально чистого и незапятнанного состояния, предшествующего распадению на Сансару и Нирвану. В этом смысле можно сказать, что «основа» в интерпретации Дзогчена отличается от понятия Абсолюта в других школах и ответ Соглогпы, в сущности, никак не разрешает вопрос, волновавший Кармапу VIII.

Возвращаясь к полемике между представителями Дзогчена и его критиками, приведем цитату из бонского сочинения. В нем, как считает С. Кармай, «предлагается состоятельное решение этой онтологической проблемы, которая на протяжении веков являлась предметом дискуссий».

«Некоторые люди сомневаются по поводу того, что если *kun gzhi* (в данном контексте «основа» Дзогчена. – И. Г.) чиста изначально, то она не может считаться основой появления *bag chags* (кармических следов. – И. Г.); если же она основа появления *bag chags*, то не может быть чистой изначально.

Сущность *kun gzhi* в том, что она никогда не была загрязнена *bag chags*, ибо она абсолютно чиста с самого начала. В этом случае можно подумать, что она не может быть основой для складывания *bag chags*. Однако *bag chags* собраны там только посредством координации всех восьми элементов сознания. *Kun gzhi*, таким образом, всего лишь основа для складывания *bag chags*. Это подобно сокровищнице. Хотя в сфере пространства многое в мире приходит в существование и остается, сущность пространства остается незапятнанной грязью мира, даже ее частью» [цит. по: Кармай, 1988, с. 183].

В настоящее время как представители Дзогчена и Бон, так и ученые-тибетологи признают тесную взаимосвязь между Ньингмапой, Дзогченем и Бон, а в широком плане тесную взаимосвязь и взаимопроникновение всех религиозных традиций Тибета, что позволяет говорить о тибетском буддизме в целом, или в определении некото-

рых ученых – ламаизме. Иной была ситуация в период, когда происходили подобные дискуссии. Начиная с XI в. предосудительной объявлялась всякая связь буддийских школ с «не-буддистами» (представителями Бон), а также со школой Хэшана Махаяны как учением, от которого отказались в Тибете. Дзогчен, воспринявший некоторые элементы и Бон, и чаньского учения, вследствие этого был вынужден постоянно доказывать буддийское происхождение своих теорий. Подобное отношение вытекало из самой атмосферы, господствовавшей в тибетском буддизме в эпоху второй волны распространения буддизма, когда было принято признавать лишь индийские истоки буддизма в Тибете, а все отличное воспринимать как «не-буддийское». Именно по этой причине «старые переводы» были признаны неаутентичными, т. е. не имеющими санскритского происхождения, и не были включены в канон Кангьюра и Тангьюра. Г. Гюнтер по поводу уже небонских, а китайских элементов в традиции школы Ньингмапа пишет следующее: «Период так называемых «религиозных царей Тибета» был отмечен растущим влиянием индийской мысли, которая, выражаясь философски, характеризовалась интересом к эпистемологии и почти тотальным отказом от метафизики. Но метафизика – это душа философии, она была сохранена в «Старой школе», которая была вынуждена «прятать» свои тексты перед лицом меняющегося интеллектуального и политического климата. Позже, когда связь с китайским буддизмом была в основном забыта, эти тексты были «вновь обнаружены». Конечно, «новое обнаружение» предполагает «новую интерпретацию», равно как и преемственность» [предисл. к: Dargyay, 1979, с. VI]. Думается, что слова Г. Гюнтера в полной мере могут быть отнесены как к китайскому, так и к бонскому влиянию в школах Ньингмапа и Дзогчен.

Как справедливо заметил Г. Гюнтер, «новое обнаружение» предполагает «новую интерпретацию». Чань-буддизм сыграл определенную роль в теоретическом развитии концепций «изначальной спонтанности» и «изначальной чистоты», благодаря чему Дзогчен в философском плане оказался намного ближе к чаньскому учению, нежели к схоластике школ Сармапа. Но если традиция Йогачара-мадхьямика-сватантрика не без участия школы «внезапного озарения» Хэшана Махаяны и дала определенный импульс развитию метафизики Дзог-

чена, дальнейшая эволюция учения шла в русле тибетского тантризма.

Уже в IX в. Нубчен Сангье Еще в сочинении «Самтен мигдон» ставит учение Хэшана Махаяны на разряд выше учения Камалашилы, тем не менее он отзывается о нем в весьма пренебрежительной манере: «Для последователей школы «внезапного озарения» все то, что мы называем «осознанием» или чем-либо подобным, таково, как будто оно не существовало совсем, но занимать себя этим «не имеющим происхождения» как целью все равно, что оглуплять сознание. Такой человек никогда не узрит реальность. Утка при всей своей активности не потревожит океан» [цит. по: Guenther, 1982, с. 358]. Самым высшим методом он объявляет учение ати-йоги, или Дзогчен, которое он описывает следующим образом: «Это бытие, спонтанно присутствующее и полное во всех отношениях, таково, что все, побуждающее ощутить и охарактеризовать его присутствие, сверкает в своей лучезарности с безначального начала, не имеет ничего, что следует отвергнуть, в расширяющемся центре самосуществующего изначально-го осознания» [там же, с. 360].

«Основа», трансцендентный аспект *sems*, согласно текстам Дзогчена, в своем действии спонтанно раскрывается как «ригпа» (*rig pa*), т. е. как чистое, изначальное знание о Едином сознании. В русскоязычной литературе о Дзогчене, представленной в основном журналом «Гаруда», устоялся перевод данного термина как «присутствие» или «чистое присутствие». Символическое имя «ригпа» – Кунту Санпо, Ади-будда Самантабhadра, представленный как Кунту Санпо пространства (*dbyings*), Кунту Санпо лучей (*zer*) и Кунту Санпо воплощенный (*sprul pa*) [Karney, 1988, с. 178]. Знаменитые строфы Дзогчена гласят: «Ригпа – это реальность. Так как оно и есть пустотность, то нельзя утверждать, что оно вечно. Так как его природа – свет, нет предела его определением. Оно безграничное сострадание, из которого происходят бесчисленные проявления. Хотя три его аспекта могут появляться как отличные друг от друга, на самом деле мы имеем дело с тем же самым. По своему истинному состоянию оно изначально не имеет проявлений. Это небытие, и даже будды не могут видеть его. Это и не небытие, так как оно создает основу сансарического и трансцендентного бытия. Оно ни что-то положительное, ни нечто от-

рицательное, и поэтому оно выше любых определений» [цит. по: Tucci, 1980, с. 82–83].

Лама Мипам в трактате «Сознание – это основа» пишет: «...понимание сознания – в том, что оно есть изначальное знание (*rig pa*), а оно в свою очередь и есть природа будды, которая как сущность счастья заключена в вашем сердце» [Lama Mi-pham, 1974a, с. 3].

Сознание *sems*, основу *gzhi* и изначальное присутствие *rig pa* часто традиционно описывают в одинаковых терминах, в относительном же аспекте эти понятия разграничиваются, в абсолютном они тождественны. «Сознание» – это основание бытия, чистого и нечистого; «основа» – это изначальное Истинно сущее, а «ригпа» – это синоним «основы» в аспекте ее проявления или чистое присутствие.

«В изучении сознания [постигается], что сознание – это аналогия изначального знания.

В понимании сознания [осознается], что это самоприсутствующая сущность в изначальном знании.

Какое чудо! – Эта лучезарность сознания в сознании как таковом» [там же, с. 5].

Так как «ригпа» – это свет, он проявляется посредством пяти лучей (*'od zer*): белого, красного, зеленого, желтого и темно-синего, которые в своем чистом виде проявляются как пять семейств тела будды или как пять Дхьяни-будд вместе с их окружением. Пять Дхьяни-будд – это Вайрочана, Ами табха, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амогхасиддхи. Пять Дхьяни-будд имеют пять духовных сыновей – бодхисаттв: Вайрочана – Самантабхадру, Акшобхья – Ваджрапани, Ратнасамбхава – Ратнапани, Ами табха – Авалокитешвару и Амогхасиддхи – Вишвапани. В традиции Ньингмапы в целом и Дзогчена в частности в качестве изначального Будды, символа Абсолюта, служит не Ади-будда Вайрочана, а Самантабхадра (Кунту Санпо), на которого ссылаются не как на бодхисаттву, а как на будду.

Таким образом, согласно Дзогчену, единственно реальным состоянием является состояние изначально чистой и пустой «основы». Она же есть чистое знание «ригпа», Ади-будда Кунту Санпо, Дхармакая, Ясный свет, Великое совершенство. Не существует ничего сверх этого состояния, в котором нечего отвергать и нечего принимать. Собственно говоря, это состояние и есть состояние Дзогчена. Понимание этого состояния означает понимание Дзогчена, а практика это-

го состояния есть основная практика Дзогчена, которую учитель передает в «прямом введении», и эта передача не зависит ни от формальных ритуальных посвящений, ни от интеллектуальных объяснений. По словам Н. Норбу, «учитель вводит ученика прямо в «великое совершенство», сердце всех путей» [Norbu, 1986, с. 34]. По Дзогчену, в действительности нет никакого загрязнения. Практик Дзогчена осознает это мгновенно и в полной мере и наслаждается игрой Ясного света, будучи в самом его эпицентре. Такой подход к Дзогчену – подход с точки зрения абсолютной истины, и внешне он прост и безыскусен. Но, как пишет Далай-лама, «...если вы прочтете краткий текст о Великом Совершенствовании, даже если он составлен ламой, имеющим личный опыт, – и вам покажется, что теория и практика Дзогчена просты, – это верный знак того, что вы чего-то не поняли. Было бы смешно, если бы высшая из девяти колесниц, колесница Великого совершенства, оказалась самой простой! Это было бы действительно забавно!» [Далай-лама, 1996, с. 177].

С точки зрения обыденного сознания некоторое понимание может быть достигнуто интеллектуально, однако такое понимание в видах практического достижения сотериологической цели буддизма не имеет никакой ценности. Освобождение от оков сансарического бытия может быть достигнуто только посредством прямого переживания состояния Великого совершенства. А поскольку наши возможности ограничены, достижение конечной цели Дзогчена доступно лишь единицам «кармически одаренных» людей, и чьи способности вследствие кармической предрасположенности к учению, по выражению Намхая Норбу, «почти такие, как должны быть у уже реализовавших существ».

Возвращаясь к «фундаментальной основе» Дзогчена, напомним, что главной установкой Дзогчена является признание Изначального состояния как единственно реального Истинно сущего. Это уровень абсолютной истины, Дхармакаи, утверждение полного монизма, в котором в абсолютном смысле нет ни будд, ни чувствующих существ, нет ни заблуждения, как нет и просветления. Вместе с тем истинная реальность проявляется тройким образом – как Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая.

Уровнем Нирманакаи, «проявленного тела», можно назвать постижение учения с точки зрения относительной истины. На этом

уровне сразу же встает вопрос о соотношении Истинной реальности и реальности относительной. Концептуальное признание «ригпа» в качестве Истинно сущего проявлений мира феноменов не останавливает. Состоянию «ригпа» противоположно состояние «маригпа» (авидья), главное неведение двойственного ума. Каким же образом возникает это глубокое неведение сознания? Согласно пояснениям Лончэны, оно возникает из пространства реальности, где случайно появляются облака, которые «плывут как бы во сне» [Longchenpa, 1975–1976, с. 33]. Это происходит из-за того, что бытие начинает заблуждаться в осознании самого себя, и из-за этих ошибочных представлений о самом себе возникают шесть сфер чувствующих существ.

«Маригпа», авидья, – причина дискретности феноменального мира, нашего круговращения в потоке Сансары. Если Единое сознание, следуя традиционному объяснению, уподобляется чистому зеркалу, которое не изменяется в зависимости от типа отражения, то его природа сравнивается со способностью зеркала отражать предметы. Несмотря на то, что реальность пуста или свободна по своей сущности, она по своей природе подобна зеркалу и способна проявлять вещи, вследствие чего появляется феноменальный мир во всем его многообразии.

В качестве образного примера традиционно используется кристалл. Подобно кристаллу, приобретающему различные цвета в зависимости от цвета одежды держащего его человека, игра проявлений, множественность которой является характеристикой феноменальной реальности, есть собственная энергия личности, которая «воспринимается чувствами самого индивидуума как возникающая в виде мира очевидных внешних явлений» [Norbu, 1986, с. 66].

Лончэпа показывает игру Единого сознания на примерах иллюзии, сна, колдовства, миража, эха, отражения, призрака, облачности.

«Подобно восприятию человека, проглатывающего семена дурмана, все, что ни появляется, есть не более чем галлюцинация.

То же самое и с теми, кто опьянен сном, это – утрата внутреннего осознания.

Чем бы это ни являлось в случае, когда сознание начинает впадать в заблуждение относительно своего бытия, воспринимая себя одним из шести видов живых существ, оно –

Не имеет истинной ценности в самом себе.

Состояние, где нет ни истины, ни лжи, которое в своей недвойственности превосходит интеллект, –

Это само-существующее внутреннее знание (ригпа)» [Longchenpa, 1975–1976, с. 42].

В своем так называемом нечистом аспекте, т. е. в то время, когда «ригпа» не распознается как «чистое присутствие», пять лучей проявляются в виде пяти элементов, где Вайрочане соответствует небесное пространство (эфир), Акшобхье – земля, Ратнасамбхаве – огонь, Ами-табхе – вода, Амогхасиддхи – воздух. Сущности элементов взаимодействуют, производя элементы, из которых состоят как чувствующие существа, так и материальные предметы. Таким образом, вся реальность представляется как спонтанно возникающая игра энергии сознания Ясного света. И если индивид, изначально пробужденный, воспринимает себя в единстве с этой реальностью, это означает, что он находится в состоянии великого совершенства, в Дзогчене. Но стоит только позволить в основе своей неведению ума запутать себя двойственностью Сансары, как человек начинает воспринимать себя и окружающее его пространство в концепциях типа «то или это» и таким образом еще больше запутывается во множестве иллюзорных проявлений Единого сознания.

Пять элементов по мере вовлечения сознания в двойственное восприятие проявляются в виде пяти органов чувств и соответственно в пяти видах чувственного восприятия. Эта пятиричная символика многопланова и находит свое отражение во многих чертах тибетского буддизма в целом [см., напр.: Корнев, 1983, с. 60]. В частности, она проявляется в сооружении тибетского чортена – ступы. В основании чортена лежит массивный блок, являющийся прообразом твердости земли, который символизирует элемент «земля». Над фундаментом находится шар, символизирующий элемент «вода». Затем идет коническая часть чортена, подобная языку пламени, символизирующему элемент «огонь». Полусфера, находящаяся сверху и напоминающая перевернутый купол неба, символизирует элемент «воздух». Увенчивается сооружение вытянутой каплей, представляющей собой элемент «небо». Это пятичленная структура чортена является мандалой Вселенной и в эзотерическом смысле символизирует постепенный путь к просветлению [Дылыкова, 1986, с. 27].

При воспроизведении этой цепи друг из друга вытекающих следствий в обратном порядке перед практикующим открывается механизм и техника постепенного пути к просветлению.

Итак, человек оказывается в потоке двойственного восприятия по причине коренного неведения «маригпа», порожденного самим сознанием. На первый взгляд кажется, что признание феноменального бытия, даже в виде иллюзии или миража, порожденного коренным неведением ума, противоречит центральной установке Дзогчена о единственно реально существующем Изначальном состоянии. Единственно возможным разрешением данного противоречия может быть признание феноменального существования во всем многообразии форм и проявлений тем же самым Изначальным сущим «ригпа».

Как нам представляется, в философии Дзогчена и Чань махаянская концепция тождества Сансары и Нирваны приобретает наиболее глубокое осмысление по той причине, что эти школы делают акцент именно на практическом применении буддизма. Феноменальное существование для просветленного сознания не есть иллюзия или мир страдания, а истинное бытование. Поскольку феноменальное существование мыслится людьми не только как единственно реальное и возможное, но и желанное, постольку избавление от страдания должно произойти в этом мире. Интеллектуальное осознание истинности философии пустоты как относительности мира причин и следствий, сколь бы глубоким оно ни было, не устраняет имеющуюся в феноменальном мире дихотомию, вследствие чего для обыденного сознания фундаментальная концепция буддизма остается философской абстракцией. Но буддизм не был бы мировой религией, если бы опирался только на философские концепции. Такие буддийские учения, как Дзогчен и Чань, как раз и подтверждают, что буддизм это в первую очередь практическая религия, поскольку учит также и тому, как в конкретных обстоятельствах достичь состояния счастья и удовлетворенности. Человеку трудно разорвать узы обусловленного существования не столько в силу своей слабости, сколько в силу обязательств перед близкими или обстоятельств, не зависящих от него. В данном контексте становится понятной и объяснимой жизненная позиция тибетских последователей тантризма, которые не уходили из «мира», а, оставаясь в самой «гуще» сансарных проявлений жизни, были, возможно, большими буддистами, чем ушедшие в монашество. Вспом-

ним для примера канонический образец жизни мирянина Вималакирти, постигшего учение Будды глубже многих бодхисаттв Махаяны. С этой точки зрения монашеский принцип жизни представляется наиболее легким, а ввиду оторванности от бытия подавляющей массы живых существ и весьма эгоистическим в контексте идеала бодхисаттвы как существа, действующего ради блага всего живого. В тибетской традиции считается, что монашеской жизнью обретается идеал архата или пратьекабудды, что соответствует второму этапу достижения высшей цели буддизма и олицетворяет «узкий» путь Хинаяны.

Таким образом, все реалии обусловленного существования адепт Дзогчена, будучи «тулку», или буддой проявленного тела (Нирманакаи), воспринимает как игру Ясного света. Он видит вещи и явления таковыми, каковы они на самом деле есть. Абсолютный уровень Дзогчена, описанный ранее, оказывается абсолютно тождественным относительному, или, наоборот, Сансара становится тем же самым, что и Нирвана. В относительном уровне, который является полным тождеством абсолютного измерения, также нет загрязнения, нет неведения, нет противопоставления на хорошее и плохое, на добродетель и грех и т. д. Вся Вселенная во всем многообразии становится просветлением, любое действие подвижника – актом просветления. Но, как нам кажется, эта мысль в философии Дзогчена выражена не столь явственно, как в Чань-Дзэн, хотя, безусловно, имеется в виду. Здесь, по всей видимости, вступают факторы национального характера, где для тибетской традиции более характерно мистическое восприятие реальности с его абстрагированностью в мир символических реалий, а для китайской традиции – большая прагматичность и погруженность в мир действительных реалий. Немаловажным фактором для китайской традиции, как отмечают многие исследователи [Судзуки, 1993; Уотс, 1993; Дюмулен, 1994], является и воздействие даосизма с его центральной концепцией «естественности». Сказанное, на наш взгляд, применимо к сочинениям наставников прошлого. Что касается современных тибетских учителей, то в трудах таких наставников, как Тартанг Тулку или Чогьям Трунгпа, красной нитью прослеживается мысль о том, что просветление нужно искать не где-то вовне, а только здесь и сейчас.

В Чань, который в силу национальных особенностей китайского характера старался держаться в стороне от мистичности тантризма,

очень очевиден акцент на идею присутствия Абсолюта в мире феноменов. Для просветленного сознания Абсолют присутствует в обусловленном существовании не как частица и не как потенция стать буддой, поскольку разделение на частицу и целое является тем же самым признанием двойственности, а есть единственно существующая реальность. «Просветление здесь и сейчас» – краткая формула, объединяющая традиции Чань и Дзогчен и в данном аспекте и традицию Махамудры. История чань-буддизма изобилует примерами того, как чаньские наставники обретали просветление от соприкосновения с самыми обыденными вещами и явлениями (любование цветами персика) или как результат необычных действий наставника (удар палкой), или после, на первый взгляд, странных, парадоксальных заявлений и диалогов (мондо, коанов). Просветление, обретенное ими, не было состоянием экстаза или транса, уносящего практика в сферу безликого и абстрактного Абсолюта, а внезапным ощущением ясности и открытости такой интенсивности, в результате чего дуалистическое восприятие реальности исчезало без следа, а вещи и явления становились просто самими собой.

«Над горой Лу дождь и туман; в реке Чэ прибывает вода.

Вдали от них я не знал покоя от тоски!

Я побывал там и вернулся... Ничего особенного:

Над горой Лу дождь и туман; в реке Чэ прибывает вода» [цит. по: Уотс, 1993, с. 191].

Автор этого знаменитого китайского четверостишия показывает свой опыт просветления. Сущность его в словесном выражении состоит всего лишь в том, что все просто осталось на своих местах. Не выраженным словами остался основной подтекст – Просветление, которое нельзя описать, а можно только пережить. Ведь недаром известный дзэнский наставник Д. Судзуки говорил: «...не может быть Дзэна без сатори (просветления. – И. Г.), которое поистине является альфой и омегой Дзэн-буддизма» [Судзуки, 1993, с. 160]. Таким образом, в дзэнском «сатори» и в дзогченевской практике «ригпа» обретается понимание того, что каждое живое существо – это Будда, окружающий мир – это Дхарма, а каждое действие живого существа – буддийская практика.



Вид на высочайшую вершину мира Джомолунгму (8848 м)



Фотография на память на фоне Джомолунгмы

Великий дзэнский мастер Догэн (1200–1253), основоположник японской школы Сото-Дзэн, начиная свою жизнь в буддизме в качестве ученика школы Тэндай, задавался вопросом: «Если все живые существа обладают природой будды и, следовательно, изначально просветлены, то какова необходимость в буддийских практиках, должествующих вести к просветлению? Если же существа не просветлены и должны достигать этого состояния, то почему сутры утверждают изначальноную просветленность, истинны ли эти слова Будды?» [цит. по: Гарри И. Е., 1997, с. 80]. Как повествует жизнеописание Догэна, на этот вопрос не могли дать ответа самые выдающиеся буддийские наставники Японии того времени. Подобный вопрос вслед за Догэном мог бы задать любой человек, интересующийся буддизмом, вплоть до тех, кто, по выражению переводчика Ламрима Цзонхавы А. Кугявичуса, «охвачен “мистической” или интеллектуальной игрой и манией величия» [Чже Цонкапа, 1994, т. 1, с. XXIII].

Разрешение кажущегося противоречия концепции «изначальноной просветленности» для Догэна имело место в его «великом просветлении». В трудах Догэна не найти ответа на этот фундаментальный вопрос в виде конкретного высказывания, ибо, согласно чань-буддизму, любая попытка дать логически увязанный ответ концептуализирует реальность и не приводит к истинному пониманию. Если все-таки попытаться дать ответ на этот вопрос так, как он понимался великим наставником, то на первый взгляд он окажется внутренне противоречивым. «Да, все существа наделены природой будды, тем не менее буддийская практика необходима, поскольку только она может подтвердить истинность положения о наделенности всех существ природой будды» – представляется, что так мог бы ответить Догэн, если бы ему пришлось давать концептуальный ответ на собственный вопрос. Однако Догэн так не отвечает. В свитке «Постижение коана» в духе Дзэн он приводит знаменитый коан о неизменной природе ветра:

«[Однажды], когда чаньский наставник Баочэ с горы Маюй-шань обмахивался веером, к нему приблизился [ученик-] монах и спросил:

– Изначальная природа ветра – постоянна, и нет места, где б его не было. Отчего же тогда наставник изволит обмахиваться веером?

Наставник ответил:

– Хотя ты и знаешь, что природа ветра постоянна, ты все еще не постиг закона: нет места, где б ветра не было.

Монах спросил:

– Каков же тот закон, что нет места, где б ветра не было?

Наставник лишь продолжал обмахиваться веером. Монах склонился в благодарном поклоне» [Догэн, 1998, с. 275].

В данном коане слова «изначальная природа ветра – постоянна» имеют ассоциацию с выражением «природа будды, присутствующая во всем», а вопрос монаха: «Отчего же тогда наставник изволит обмахиваться веером [если ветер присутствует везде]?» – может быть в то же время понят и как вопрос: «Зачем нужна буддийская практика, если мы являемся изначально пробужденными». А то, что наставник продолжал обмахиваться веером, означает, что изначальная природа ветра может стать явной только при помахивании веером; природа будды, которой мы изначально обладаем, может проявиться только в практике.

Мы не случайно для сравнения с Дзогченем в качестве наиболее близкой по духу доктрины взяли учение Догэна. В отличие от школы Риндзай-Дзэн, которая считала, что ради достижения «сатори» возможны любые действия и поступки, пусть даже противоречащие буддийским догматам (вспомним хотя бы высказывание «Увидишь будду – убей будду; встретишь патриарха – убей патриарха!»), школа Сото-Дзэн, основоположником которой в Японии был Догэн, считала, что буддийская практика, а также изложенное в сутрах учение равно важны для достижения просветления, поскольку в абсолютном смысле и просветление, и буддийский канон, и буддийская практика тождественны как единое целое и потому нераздельны. Чэньчи Чан в предисловии к книге В. Эванса-Вентца «Тибетская йога и тайные доктрины» писал: «...когда после Хуэйньэна произошло разделение школ, китайский Дзэн претерпел значительные изменения как в стиле, так и в практике, и только школа Цао-дун (яп. Сото. – И. Г.) сохраняет индийскую форму» [Evans-Wentz, 1958, с. XXXVIII]. В том, что школа Сото в большей по сравнению со школой Риндзай степени сохранила индийскую форму, возможно, и кроется духовное родство со школой Дзогчен, обнаруживающееся при ближайшем рассмотрении.

Казалось бы, тотальный отказ от всех норм и стереотипов мышления (Риндзай-Дзэн), в том числе и представленных в каноне (бод-

хисаттовское сострадание и буддийская практика, ведущая к просветлению), является логическим выводом концепции наделенности всех без исключения существ природой будды. Однако конечный вывод именно в том, что буддийская практика – неперемнное условие, атрибут, а также сущность просветления, ибо философия буддизма – это философия не-философии, а логика буддизма – это логика не-логики. Только посредством практики актуализируется просветление («плод»), и в этом смысле она сама по себе – это уже просветление («путь»), таким образом, нераздельность просветления и практики – это нераздельность процесса и цели. В школе Сакьяпа – это «путь = плод», в школе Дзогчен – это «основа = путь = плод», в школе Сото «практика = подтверждение-плод».

Итак, буддийская практика, основа «пути», является неперменным условием достижения просветления. Для каждой школы буддизма характерен свой особый путь, ведущий к просветлению. Но хотя и говорят, что в тибетском буддизме «сколько лам, столько и учений», считается, что практика, не отвечающая духу буддийских доктрин, не является истинной. «Видение может быть истинным или ложным. Если увиденное медитатором соответствует содержанию канонических текстов, то видение истинное, если нет, то ложное, порожденное невежеством, заблуждениями медитатора» [Корнев, 1992, с. 179]. То есть в основе практики в тибетском буддизме лежат буддийские концепции и доктрины, и в этом смысле не является исключением и «путь» Дзогчена.

В учении Дзогчен можно выделить два уровня практики. Уровень постижения с точки зрения абсолютной истины в своей центральной установке – это практика прямого пути. Реализация тела Ясного света в традиции Дзогчен происходит спонтанно, и это также является особенностью дзогченовского пути. Хотя идеи о внезапном просветлении лежат в самой основе буддизма, Будда Шакьямуни, несмотря на долгие поиски истины, узрел ее не путем приближения, а мгновенно и всю; тибетский путь освобождения, кроме школы Дзогчен, это постепенный процесс. То, что Дзогчен отвергает поэтапное руководство для достижения высшей сотериологической цели буддизма, отдаляет его от тибетских тантрийских традиций и сближает с чань-буддизмом. В свете подобного подхода становится понятным, почему обе школы в абсолютном смысле отвергают все устоявшиеся представле-

ния о постижении учения Будды. Примечательно, что именно в этих двух школах встречаются подчас удивительные параллели в мировоззрении. Вот один из отрывков текста Дзогчена: «Ни один будда не имеет имени будды, нет существ, которые бы существовали, Нирвана и Сансара идентичны. Не существует даже названий дхарм, они суть иллюзия сознания. Нет трансцендентных дхарм, нет сознания, ума, бытия. С самого начала не было тела, сознание изначально чисто, нет ни пяти скверн, ни пяти тел, вследствие этого пять тел и пять скверн идентичны. Изначально лишь существует Ясный свет, не существует ни развития кармы, ни загрязнения... Пять скверн изначально чисты, пять тел не отличаются от трех тел, изначально нет созданий, нет будды, нет добродетели, нет греха, нет рая, нет ада, нет загрязнения, нет кармы, нет созревания кармы» [цит. по: Tucci, 1978, с. 371]. Но, несмотря на несомненное сходство между Чань и Дзогчен в философском плане, в смысле практического применения учения между ними мало общего.

Здесь мы непосредственно подходим к постижению учения Дзогчен с точки зрения относительной истины. Центральная установка Дзогчена остается прежней – «прямое введение в изначальное созерцание», практика же как таковая становится постепенной. Как поясняет Намхай Норбу, шанс сразу же ввести практикующего в изначальное созерцание в Дзогчене дается каждому. Суть так называемого «прямого введения в изначальное созерцание» заключается не в формальном ритуале посвящения и не в интеллектуальных объяснениях (и то и другое могут иметь место), а в непосредственной передаче мудрости от учителя к ученику и во взаимном ее переживании во время так называемой «встречи двух умов» или «встречи сердец». Личность учителя в подобной передаче знания играет самую важную роль, поскольку только благодаря ему сознание ученика преобразается до истинного видения, ибо согласно тибетской традиции гуру – этоместилище Будды, Сангхи и Дхармы. Процесс передачи мудрости таинственный и эзотерический в том смысле, что действие происходит между учителем и учеником или небольшой группой учеников и зависит от многих факторов и условий. Немаловажные среди них – степень подготовленности ученика к восприятию учения, уровень духовной зрелости, его индивидуальная карма. В соответствии с этими условиями подход учителя к ученику в каждом конкретном случае

сугубо индивидуален. В этом в некотором роде интимном процессе «встречи сердец», по-видимому, и состоит таинство и секрет тантрийских посвящений. Чогьям Трунгпа пишет: «Существует долгая великая традиция передачи мудрости в последовательной линии буддизма от одного поколения медитирующих к другому, и эта передача связана с посвящениями. В чем же здесь дело? В данном случае стоит быть по-настоящему циничным. Людям хотелось бы получить посвящение – т. е. хотелось бы стать членом некоторого клуба, получить титул, приобрести мудрость. Лично я не желаю играть на людских слабостях, на желании людей получить нечто экстраординарное» [Трунгпа, 1993, с. 52]. Намхай Норбу, Тартанг Тулку, говоря о посвящениях и передаче в Дзогчене, так же как и Чогьям Трунгпа подчеркивают важность именно неформальной передачи знания-мудрости.

Получение «введения в изначальное созерцание» – это только начало духовного пути подвижника, равно как «сатори – это только врата в Дзэн». С момента получения «введения» практика должна стать неотъемлемым атрибутом каждодневной жизни индивида, так как «основная практика Дзогчен – это Прямое Введение в недвойственное созерцание, это – оставаться в нем и это – продолжать углублять его, пока не достигается Всереализация» [Norbu, 1986, с. 34]. Как мы говорили, под изначальным состоянием имеется в виду состояние «ригпа». В контексте практики наиболее адекватным переводом термина «ригпа», введенного Намхаем Норбу, является термин «присутствие», т. е. непрерывное присутствие знания «ригпа». Адепт Дзогчена должен обретенное во «введении» знание «ригпа» сохранять и углублять в каждый момент своей жизни или, словами Намхая Норбу, «присутствовать без впадения в рассеянность» в каждом моменте своей жизни. В этом «присутствии» заключается секрет дзогченевского «самоосвобождения» (*rang sgröl*) (недвойственного самосозерцания). В момент «присутствия» все вещи и явления феноменального мира видятся таковыми, каковы они есть на самом деле, без разделения на хорошее или плохое, черное или белое, и таким образом «самоосвобождаются». Что подразумевается под «самоосвобождением»? Канпо Тубтан Мава, комментируя высказывание Лончэнпы «очищение (омрачающих заблуждений) в пространство (изначальной мудрости)», пишет: «Несравненный метод – метод Дзогчена. Постепенно совершенствуясь в вышеизложенных методах (т. е. методах внешних и внут-

ренных тантр. — И. Г.), вы обретаєте гибкость и опыт, которые позволяют вам овладеть ими. Вы приходите к пониманию, что омраченные, обманчивые мысли возникают и одновременно рассеиваются в свое собственное место, как рисунки на воде. Поэтому нет необходимости отбрасывать заблуждения. Когда вы постигаете Изначальную Мудрость и Мудрость шуньегового пространства всех объектов, они очищаются сами собой, ибо рассеиваются естественно. Следовательно, поскольку заблуждения в конечном счете не обладают истинным существованием и не могут быть обнаружены, то не важно, какой из методов вы примените для их устранения. Их прекращение и очищение в Изначальную Мудрость означает в точности одно и то же. Рисунок на воде перестает существовать, как только его нарисуете, независимо от метода, который вы примените для его уничтожения» [Лончен, 1993а, с. 11].

Как мы видим, в Дзогчене предлагается качественно иной по сравнению с учением Сутр и Тантр путь. Если, согласно традиционному объяснению в русле Дзогчена, учение Сутр предлагает очищение от омрачающих заблуждений с помощью противоядия (как, например, созерцание любви очищает гнев), учение Тантр предлагает преобразование заблуждений с помощью особых тантрийских практик (как, например, преобразование пяти скандх на «стадии развития» в пять глав семейств будд), то учение Дзогчен предлагает рассеивание заблуждений «в свое собственное место», или их естественное «самоосвобождение». Как в Дзэн: «Сначала горы — это горы, ручьи — это ручьи. Затем горы — это не горы и ручьи — не ручьи. Но в конце горы — снова горы и ручьи — снова ручьи» [цит. по: Тругпа, 1993, с. 50]. Согласно такому мировосприятию, все, что нужно, — это быть естественным и присутствовать с полным осознанием в каждом моменте жизни. И тогда каждое действие становится путем промысла будд. «Вам не надо втискивать себя в практику медитации; просто оставьте все как есть. Если вы практикуете таким образом, автоматически появляется чувство пространства и свободного движения; это выражение природы будды, или глубинного разума, который пробивается сквозь заблуждения» [там же, с. 142].

Именно в кажущейся простоте Дзогчена кроется трудность. Как и в Чань, практикующий не снабжается никаким планом. Оказывается, что быть естественным, отбросить все концепции и оставаться самим

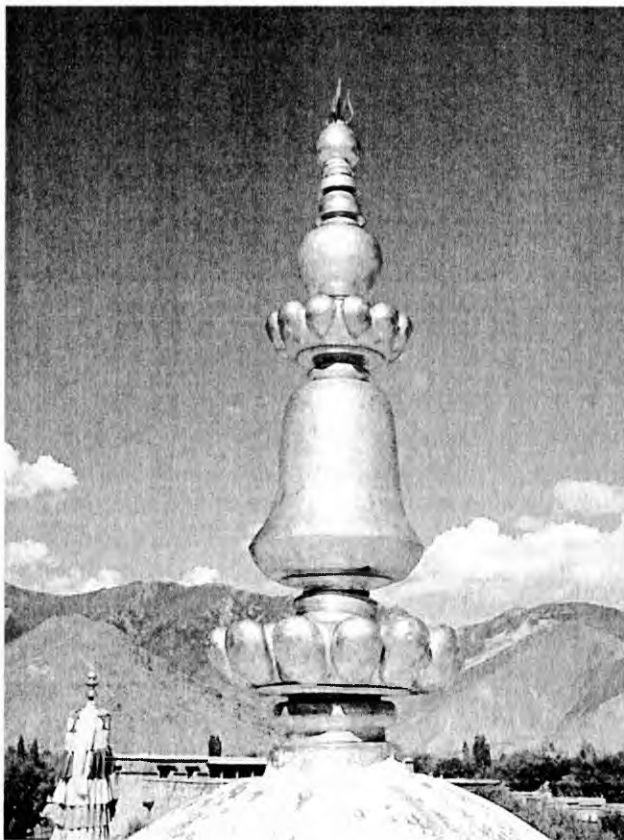
собой или как в Чань «созерцать голую стену» или совершать беспредметную медитацию «дзадзэн» («дзадзэн» ради «дзадзэна», а не для того, чтобы стать буддой) труднее всего. Тем не менее шанс сразу же войти в состояние Великого совершенства дается каждому, независимо от того, исполнялись ли до этого буддийские практики или нет. В этом состоит универсальность пути Дзогчена и Чань для всех людей, в том числе и не-буддистов.

Если практикующий во время «прямого введения» не может по каким-либо причинам сразу же войти в состояние «ригпа», то учитель предлагает ему другие методы, позволяющие уже постепенно идти к цели. Вообще, кажется очевидным, что когда говорят о внезапности, имеется в виду внезапность акта озарения, но путь, ведущий к такому озарению, не может не быть постепенным. Сама атмосфера дзэнского монастыря, беседы с учителем, выполнение обыденной работы, практики медитации – все это подготавливает ученика к внезапной вспышке сатори. Подобной, как нам представляется, является практика Дзогчена в традиции школы Ньингмапа, где само просветление как таковое, безусловно, внезапный акт самоосвобождения, но ему предшествует или сопутствует практика исполнения внутренних тантр. Так, Дуджом Ринпоче пишет: «Ати-йога, или Дзогчен, часто упоминается как маха ати. Здесь маха означает, что стадия развития практикуется так же, как в маха-йоге. Маха буквально означает великий, а ати – самый. Осознание природы реальности – *высочайшая и самая главная практика* (выделено мной. – И. Г.). Причина того, что стадия развития маха-йоги должна совмещаться с практикой ану-йоги или ати-йоги, такова: если вы хотя бы до некоторой степени не созерцали мысленный образ Гуру Ринпоче или другого божества, произнося его мантру, вам будет не на чем основывать практику завершающей стадии ану-йоги. У вас не будет фона, на котором вы могли бы созерцать систему энергий и шуньяту. Таким же образом, если на стадии развития вы не научились намеренно вызывать мысленный образ божества и произносить мантру, у вас не будет фона, или основы, которые позволили бы вам в ати-йоге переживать все спонтанно как совершенный мандал, божество и окружение. Поэтому три внутренние тантры не практикуются отдельно» [Лончен, 1993а, с. 10].

В своей работе мы не ставили задачу рассмотрения практических методов обретения просветления. Во-первых, традиционно считается,

что тантрийская практика относится к эзотерическим знаниям, которые могут передаваться только посвященным. И хотя в источниках (напр., в «Тибетской йоге и тайных доктринах») и работах тибетских практиков (напр., Намхая Норбу Ринпоче) можно найти описание конкретных практик, исполнять их без посвящения и устных комментариев к этим описаниям не имеет смысла. Во-вторых, даже формальное описание практик, на наш взгляд, может давать только лама, имеющий личный опыт исполнения этих практик. Поэтому мы ограничиваемся чисто теоретическим подходом к практике как таковой.

Еще раз отметим, что самым важным в Дзогчене считается посвящение практики «ригпа», или так называемое «прямое введение». Кроме этой практики сугубо дзогченевскими считаются глубоко эзотерические практики «трегчо» (*khregs chod*) и «тхогей» (*thod rgal*), которые непосредственно ведут к реализации тела Ясного света. Кроме этих практик адепт Дзогчена может свободно использовать в качестве вторичных любые методы нижестоящих колесниц, будь то практики визуализации божеств «стадии развития» или практики энергетических каналов «стадии завершения» ануттара-йоги. Несмотря на близость Дзогчена и Чань в мировоззренческом плане, в практическом исполнении между двумя учениями мало общего. Здесь в полной мере сказалась атмосфера духовной среды, в которой развивались сходные учения. Если в Китае и Японии желающих приобщиться к Чань-Дзэн привлекали не только особенности учения, но и своеобразная культовая сторона (чайная церемония, живопись, поэзия), то в Тибете многие приверженцы «прямого пути» мечтали с помощью тайных учений обрести сверхъестественные силы (сиддхи) и могущество. Традиция индийских махасиддхов с ее мистической идеологией, древняя религия Бон с ее магическими обрядами оказали глубокое влияние на развитие учения Дзогчен. Даже если Дзогчен и объявляет себя учением, стоящим как бы над Сутрами и Тантрами, оно не может быть в полной мере осмыслено без учета всей совокупности тибетской духовной традиции, в которой данное учение развивалось. И поэтому произнесение мантр, визуализация божеств, янтра-йога, мандалы и прочее являются неотъемлемыми атрибутами и школы Дзогчен, но при том непременно условии, что все это рассматривается как вторичное по отношению к основной практике «ригпа».



Позолоченный
шпиль чортена
в монастыре
Самье

«Плод» Дзогчена

Третья составная триады «основа, путь, плод» означает полную реализацию изначального состояния. Ранее мы подчеркивали в абсолютном смысле тождество всех компонентов триады, на практике же существуют тонкие различия в степени просветленности на стадии «пути» и на стадии «плода». Намхай Норбу отмечает: «Так как Путь строго не отделяется от Плода, то процесс самоосвобождения углубляется до тех пор, пока он не достигает Основы, существующей изначально, и достижение ее – это и есть Плод» [Norbu, 1986, с. 117]. Пять клеш, из которых сплетена иллюзорная ткань Сансары, в решающей стадии «плода» спонтанно трансформируются в пять форм трансцендентального сознания, а пять составляющих человеческой личности

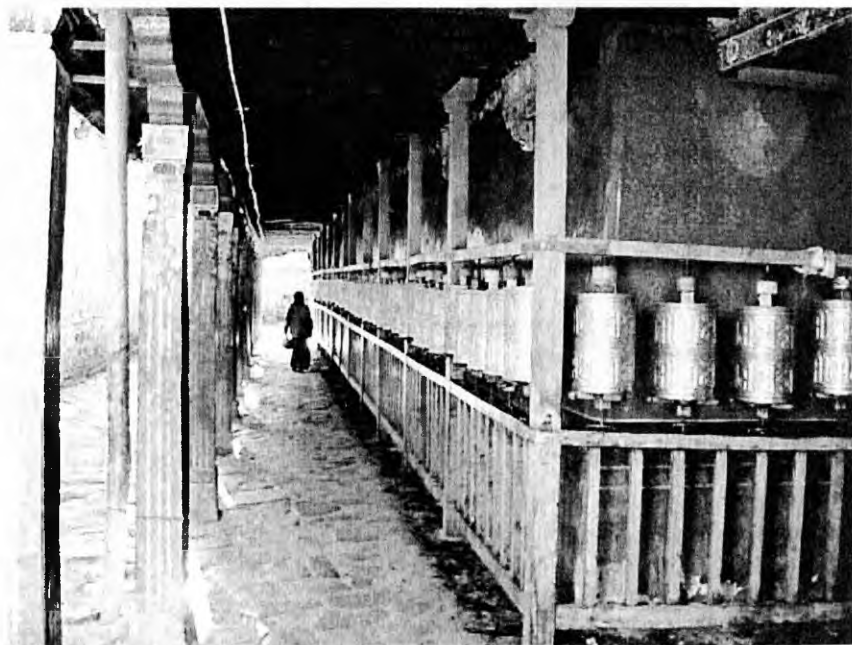
(скандх) – в пять лучезарных, божественных форм. Ригпа, светшуньята, распознается как таковой на стадии «плода», и таким образом в этой жизни обретается тело Ясного света.

При рассмотрении последнего компонента «плод» триады следует упомянуть о теории «радужного тела» (*ja lus*) Дзогчена. Согласно традиции, мастер Дзогчена по своему желанию может уйти из сферы феноменального бытия «без остатка физического тела» (*phung po lhag ta med pa*) [Кармай, 1988, с. 191]. Подобным образом, как повествует традиция Дзогчена, уходили из жизни первые наставники Гараб Дорчжэ, Манчжушримитра и Шри Симха. Их тела, полностью растворившись в сущности элементов, представляли в виде пятицветной радуги. Эта теория в Дзогчене вызывала неоднозначную реакцию со стороны школ новых переводов [подр. см.: Кармай, 1988, с. 195–196]. С. Кармай считает, что теория «радужного тела» в текстах Дзогчена школы Ньингмапа и религии Бон во многом отражает концепцию возвращения на небеса ранних царей Тибета, но поскольку некоторые теоретики школы Сакьяпа также придерживаются теории «*ja lus*», он воздерживается от окончательного суждения по этому вопросу [там же].

Отметим еще одну важную деталь, на которую часто обращают внимание современные практики Ньингмапы и Дзогчена. Как правило, наставники школы при описании глобальных категорий сознания исходили из внутреннего видения реальности, из собственного опыта его переживания, не сводимого к простому знанию о ней, и делали это без посредства философии и логики. В первую очередь это можно сказать о выдающемся наставнике Ньингмапы и Дзогчена Рабжаме Лончэнпе. Именно благодаря ему медитативное учение Дзогчена обрело стройную и законченную форму. Возможно, оказываясь вне реальности с нашей относительной точки зрения, ранние наставники Ньингмапы и Дзогчена в то же время находились ближе всех к этой реальности, если не в самом ее эпицентре, так как ясно осознавали, что нельзя высказать никакого информативного и позитивного суждения о реальности, кроме как это суждение не облечь в мифопоэтическую форму.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что в философии Дзогчена главной дефиницией является изначально чистая и лучезарная Основа, «праматерь» и «праотец» всех будд. Ее самобытие – это

изначальное знание, имеющее два аспекта. Первый – это «ригпа», чистое присутствие, изначальное знание, пронизывающее все истинно сущее. Это знание внутренне присуще Единому сознанию, которое спонтанно разворачивается в самом себе. В самозабвении, магической игре с самим собой это сознание начинает заблуждаться относительно самого себя, состояние «ригпа» перестает осознаваться как чистое присутствие, и сознание начинает воспринимать себя в виде многообразия вещей и явлений. В философии Дзогчена объясняется, каким образом Единое сознание впадает в ошибку двойственного восприятия, однако вопрос, по какой причине разворачивается этот процесс, остается открытым или, вернее сказать, вообще не обсуждается. «Спонтанно и беспричинно» – такими словами можно обозначить начало мистического процесса развертывания Единого сознания в двойственность Сансары и Нирваны. В этом двойственном восприятии сознания появляется второй аспект знания – относительный. Здесь знание предстает как мышление отдельного индивида. Два аспекта знания, абсолютный и относительный, тождественны по своей



В храме Рамочэ

природе и являются крайними точками единой структуры. «“Познающий субъект” в своей абсолютности – это Дхармакая (*chos sku*), а «познавательный объект» – это Дхармадхату (*chos dbyings*)» [Guenther, 1971, с. 31]. Абсолютное тождество и гармония Всего актуализируются через практику чистого присутствия «ригпа». Возможность актуализации Абсолюта в его явленности, ибо «мы никогда не познали бы реальность, если бы она нам не явилась» [там же, с. 32].

Философское обоснование концепции «основа, путь и плод» «прямого пути» в Дзогчене, равно как концепция внезапного озарения в чань-буддизме не противоречат каноническим постулатам буддизма Махаяны, присутствующим в традиции школ «постепенного пути», а, напротив, подтверждают их правомерность с точки зрения абсолютной истины. И потому несомненно, что Дзогчен и Чань принадлежат к кругу буддизма Махаяны и являются ее органической составной частью. Нирвана, конечная цель буддистов, уже проявлена, и потому все, что существует, или Сансара, не страдание и иллюзия, а Просветление, пять скандх изначально чисты.



Ярлунг-цзанпо (Брахмапутра), «великая мать» тибетских рек



Врата храма Рамочэ, в котором хранится святыня Тибета – статуя Акшобхьи, привезенная непальской принцессой Брикхути, одной из жен тибетского царя Сронцэнгамбо

часть вторая

Туган Лобсан Чоки Нима

ХРУСТАЛЬНОЕ ЗЕРЦАЛО
ИЗЯЩНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ,
ОТРАЖАЮЩЕЕ ИСТОРИЮ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ
И СУЩНОСТЬ УЧЕНИЙ
ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Туган Лобсан Чоки Нима (1737–1802) принадлежит к числу наиболее видных деятелей буддизма Тибета XVIII в. Он был настоятелем монастыря Шалу – крупного центра образования и монастыря Гонлун в Амдо. У Цинского двора получил ранг *хутухты*, вел активную религиозную, политическую и научную деятельность. По просьбе крупных ученых и деятелей того времени Туган предпринял написание сочинения «Хрустальное зеркало изящных высказываний, отражающее историю возникновения и сущность учений всех философских систем» (*grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*), или сокращенно «Хрустальное зеркало философских систем», которое закончил на закате жизни в 1802 г. Являясь единственным сочинением тибетской историографии, в котором представлено лаконичное и вместе с тем глубокое изложение всех религиозно-философских систем (сиддхانت) Тибета и сопредельных стран (Индия, Китай, Монголия), труд Тугана пользуется в тибетской историографии высоким авторитетом и заслуженной славой. Полное название главы 2 сочинения – «История раннего и позднего распространения Учения Будды в Тибете и учения «школы старых переводов тантр» (*bod yul du bstan pa snga phyi dang gsang sngags snga 'gyur nyung mar grags pa'i grub mtha'i byung tshul bshad zin to*). Как видно из заглавия, глава распадается на две части: первая посвящена распространению буддизма в Тибете, а вторая – собственно истории и учению школы Ньингмапа. Перевод осуществлен с тибетского текста, напечатанного в виде книги в Индии в 1992 г. [Thuu bkwan grub mtha' bzhuks so, 1992]. Также привлечены тибетские тексты «Хрустального зеркала», изданные ксилографическим способом в Ургинском монастыре Даши-чойпэл и типографским способом в Индии в 1963 г. [Grub mtha' shel kyi me long, 1963].

В нашей стране перевод и исследование сочинения Тугана принимались в 80-х гг. коллективом сотрудников Института общественных наук БНЦ СО РАН под руководством доктора исторических наук Р. Е. Пубаева. Была опубликована статья Р. Е. Пубаева «Тибетская историко-философская литература Тибета» [1986], им же и другими участниками проекта переведены некоторые части произведения. Но ввиду кончины руководителя работы были прекращены. В 1995 г. Р. Н. Крапивина издала перевод и исследование главы о школе Сакьяпа [Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима, 1995]. За рубежом памятник привлек внимание таких ученых, как С. Ч. Дас [Das, 1881], Г. Хофман [Hoffmann, 1950], Д. Рюэгг [Ruegg, 1963], М. Татикава [Tukan, 1974], осуществивших перевод и исследование его отдельных глав. К большому сожалению, на сегодняшний день нет полного научного перевода памятника ни на один европейский язык, равно как нет его источниковедческого и историко-культурологического анализа.

В распоряжении автора имеются черновые рукописи переводов отдельных глав сочинения, выполненные Р. Е. Пубаевым, и начатая им рукопись его исследования, ставшие ценным подспорьем для настоящей работы. Автор считает своим долгом отметить вклад Ренби Ешиевича Пубаева в изучение данного памятника.

Перевод

Глава 2

ИСТОРИЯ РАННЕГО И ПОЗДНЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ УЧЕНИЯ БУДДЫ В ТИБЕТЕ И УЧЕНИЯ «ШКОЛЫ СТАРЫХ ПЕРЕВОДОВ ТАНТР»

История возникновения философских систем в Тибете – Стране снегов

Поведаем вкратце о том, как от священной страны драгоценного континента (*'phags yul rin chen gling*)¹ Учение Будды – источник исполнения всех желаний (*dgos 'dod kun 'byung*) и царь владык (*dbang gi rgyal*)² –

Благодаря деяниям дхарма-раджей (*chos rgyal*)³, лоцзав (*lo [tsa ba]*)⁴, пандитов (*pandi ta*)⁵ и сановников (*ded dpon*) до окраинной Страны снегов

Благодно распространилось. И ему стали истинно поклоняться как венцу хоругви победы (*rgyal mtshan*) веры живых существ,

Так что оно превратилось в удивительный источник, проливающийся дождями блаженства, процветания и благополучия.

По истории возникновения философских систем в Тибете имеются четыре [раздела]: I) всеобщая история возникновения Учения Будды; II) история возникновения разных философских систем; III) выборочные темы по истории возникновения Сутры, Мантры и наук; IV) дополнительно – история возникновения традиции [религии] Бон.

I. История возникновения Учения Будды в Стране снегов

История раннего распространения Учения

В течение 26 царских поколений, начиная с первого цэнпо Тибета Ньяти-цэнпо⁶ и вплоть до Намрисронцэна⁷, не было даже имени Учения Будды. Затем во времена Лхатхотхори Неншэла⁸, признанного за воплощение [бодхисаттвы] Самантабхадры⁹, на крышу царского дворца с неба упали книга «Сто поклонений, обладающих высшей пользой» (*spang skong phyag rgya*)¹⁰ и другие [предметы], и хотя тогда еще не понимали их значения, но, прозвав *тайным другом* (*gnyan ro gsang ba*), стали поклоняться им. Так высшее Учение впервые появилось [в Тибете].

Царю в сновидении было предсказано, что значение этих предметов будет познано на пятом колене [царского] рода. Согласно этому предсказанию, в период правления цэнпо пятого колена, воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары¹¹ дхарма-раджи Сронцэнгамбо¹², в Индию был послан министр Тхонми Самбхота, где, в совершенстве освоив науки, он создал [тибетское] письмо: для букв с верхней частью, взяв за основу алфавит [*дева*] *нагара*, а для букв без верхней части – алфавит *вартула*¹³.

В Тибет были привезены две святыни – статуя Акшобхья-ваджры (*mi bskyod rdo rje*) [из Непала] и статуя Владыки Шакьямуни (*jo ro shakya mi ni*) [из Китая], которую установили в великом храме Раса¹⁴ Трулнанг¹⁵. На тибетский язык [с санскрита] были переведены «Буддаватамсака-сутра» и другие [сочинения], и была установлена традиция буддийского Учения.

В эпоху дхарма-раджи Тисрондэвцэна¹⁶, признанного за воплощение бодхисаттвы Манчжугхоши¹⁷, были приглашены великий учитель Шантаракшита¹⁸, ачарья Падмасамбхава¹⁹ и многие другие духовные друзья²⁰, а Вайрочана²¹ и прочие в числе семи избранных²² стали монахами. Благодаря этому многим больше стало великих монахов, облаченных в шафрановые одеяния, появились и многочисленные лоцзавы, [свободно] изъясняющиеся на двух языках, как-то: Луй Ванпо [Нагендра] из Кхона, Вайрочана из Пагора, ачарья Ринченчог, Еще Банпо, Ка, Чог и Шан – трое и прочие, которые переводили во множестве сутры, тантры и комментарии к ним.

Великий учитель Шантаракшита, приняв [на себя] ношу толкования высшей Дхармы – от Винаи до Мадхьямики²³, распространял [устные] наставления; ачарья Падмасамбхава и другие даровали руководства по Тайной Тантре некоторым достойным наставлений [ученикам]²⁴, благодаря чему даже появились отдельные лица, обретшие сиддхи²⁵. Затем позже из Китая в Тибет прибыл Хэшан²⁶, прозываемый Махаяной. [Он говорил:] «Не только неблагие, но и благие мысли привязывают к Сансаре. Нет разницы, скован ты золотыми цепями или железными. И только если в уме твоём ничто не происходит, обретается освобождение»²⁷. Вследствие проповеди подобных ложных воззрений им стали следовать по всему Тибету.

Поскольку [людей], следующих истинным воззрениям и нормам поведения, преподанных прежде великим учителем Бодхисаттвой



Статуя яб-юм
будды Амитаяуса
в монастыре Самье

[т. е. Шантаракшитой], становилось все меньше, дхарма-раджа [Тисрондэвцэн] пригласил [в Тибет] владыку мудрецов – Камалашилу²⁸, дабы тот опроверг неподобающее учение [Хэшана Махаяны]. Хэшан вступил в диспут и был повержен. Опровергнув посредством доказательств его взгляды, [Камалашила] сочинил «Три степени созерцания» (*sgom rim gsum*)²⁹, и вновь воссияли истинные воззрения и [нормы] поведения [согласно Дхарме].

Во времена Абдаг Ти-Ралпачена³⁰ приглашали во множестве ученых мужей [из Индии], как-то: Джинамитру и других, [тексты] высшего Учения в большом количестве переводили на тибетский язык, утвердили новую [систему] унификации [ранее сделанных переводов] всего буддийского канона. А после того как на царский престол взошел Ландарма³¹, буддийская религия была уничтожена в Тибете без остатка.

Воззрения первой волны распространения буддизма в Тибете

Сказано, что царь Тисрон[дэвцэн] прежде всего объявил указ, согласно которому в воззрениях и поведении следует придерживаться системы учителя Бодхисаттвы [Шантаракшиты]. Также он объявил: «После Хэшана отныне надлежит следовать системе учения учителя Нагарджуны³². А тот, кто будет следовать традиции Хэшана, будет предан наказанию».

По этой причине, хотя в период ранней проповеди Учения в Тибет прибывали некоторые пандиты, придерживающиеся системы Виджнянавады³³, однако общепринятой была система взглядов Шантаракшиты и Камалашилы, поэтому в наибольшей степени было распространено учение Мадхьямика-сватантрики³⁴.

Воззрения второй волны распространения буддизма в Тибете

В период гонений на буддизм Ландармой жившие в *Горном храме созерцания у реки Великого процветания* (*dpal chen chu bo ri'i sgom grwa*)³⁵ три ученых мужа³⁶, бежав оттуда, прибыли в нижнее Амдо. Великий учитель Гонпа Рабсэл³⁷, став монахом, принял полные обеты бхикшу³⁸. Из Тибета [в нижнее Амдо] прибыли Лумэй Цультим Шераб и другие – всего 10 человек³⁹, которые приняли у великого учителя [Гонпа Рабсэла] монашеские обеты. Затем они вернулись в Тибет и, поселившись там, стали распространять принятие обетов монаха. Так сохранился живым затухающий огонь буддийской веры и было заложено начало новой волны распространения Учения, постепенно разраставшейся, так что Уй и Цзан повсеместно заполнили монашеские общины, а учение «проповеди и практики» (*bzhad grub*) широчайшим образом распространилось. Поистине велика поэтому заслуга наставлений, оказанная жителям Страны снегов великим учителем [Гонпа Рабсэлом], Лумэй [Цультим-Шерабом] и др.

Восстановление [религии] сверху

Во времена Лха-ламы Ешеода⁴⁰ лоцзава Ринчен Санпо⁴¹ был отправлен в Индию обучаться Дхарме и благодаря этому стал великим ученым, переведшим множество текстов по Сутре и Тантре и толковавшим [Учение] посредством преподавания. Подчинив Лу Каргьяла и искоренив неправильное учение, а также распространяемые приверженцем Тантры пастухом Каргьялом ложную практику мантр и

прочее, он [Ринчен Санпо] очистил Учение и тем самым оказал благодеяние жителям снежных гор⁴². Го-ло[цзава] Шоннупэл⁴³ говорил: «Заслуга распространения в Тибете Учения Тантры второй волны, [имевшей] место после первой волны распространения, принадлежит именно этому лоцзаве». Думается, что его слова истинны.

На закате жизни, предаваясь единственно созерцанию, вознесся в небесную обитель. Полагают, что сей великий лоцзава следовал учению Мадхьямики, полностью отрицающему [объективную реальность]. Лха-лама [Ешеод], кроме того, пригласил из Восточной Индии в Тибет Дхармапалу с его первым учеником Садхупалой, а также Гунапалу и Праджняпалу – трех *Пал*. От них монашеские обеты воспринял Гьялви Шераб из Шаншунга, который после этого отправился в Непал, где у винаяниста Претаки испросил практические наставления по Винае. Линия преемства, идущая от его учеников Палчжор Шераба, Чева Чанчуб Сэнгэ из Шинмо и других, стала известна как [преемственность] *верхней Винаи* (*stod 'dul ba*).

Затем во времена Абдаг Лхадэ был приглашен великий кашмирский пандит Шахьяшри, который перевел множество сутр и шастр и тем самым широко распространил Учение. Исходящую от него линию преемственности обетов прозвали *линией обетов великого пандита* (*pan chen sdom rgyun*).

Поскольку основой религии Будды является Виная высшего Учения, то, очевидно, что различие между ранним и поздним периодами распространения буддизма проводится с точки зрения методов распространения линии обетов и практики Винаи. Такова краткая история распространения Учения [в Тибете], а более подробно можно узнать из «историй религии»⁴⁴.

О, страна Тибет, обладающая драгоценностью заслуг воспитанников [Будды],

Где из источника бодхичитты множества высших существ

Льются бесчисленные потоки божественных вод наставлений Будды,

Распространяя звуки глубокого и обширного [Учения],

Где сплетаются лианы драгоценностей трех учений⁴⁵,

Где вздымаются тысячи волн изречений святого Писания,

Где обитель веселья бесчисленных царей нагов, мудрецов и сиддхов,

Всюду ты преисполнилась морем Учения.

Размышляя о заслугах дхарма-раджей, лоцзав и пандитов Святой страны,

Которые заполнили чудесами эту окраинную землю,
Складывая у сердца лотосы своих рук⁴⁶.

II. История возникновения каждой сиддханты

Так, благодаря деяниям Победоносного и его [духовных] сыновей, милости наставлений дхарма-раджей, переводчиков и пандитов и в силу заслуг живых существ Тибета драгоценное Учение Будды все больше и больше распространялось в Стране снегов, и на его основе зародилось множество всеразличных философских систем – сиддхант.

Что касается названий в Тибете множества всеразличных сиддхант, то они были даны, подобно 18 [школам] буддийской философии [Индии], либо по названию места [происхождения], либо по имени учителя. Бывали случаи, когда спрашивали конкретное наставление у какого-нибудь индийского пандиты или сиддха и затем преимущественно по нему исполняли духовную практику, и потому сиддханте неофициально давали название именно по этому наставлению. Нельзя сказать, что [в Тибете], как это было принято в Индии, сиддханте обязательно давали название по ее [главной] доктрине.

Так, многие [школы], как, например, Сакьяпа⁴⁷, Чжонанпа⁴⁸, Шанпа⁴⁹, Бригунва⁵⁰, названы по местности [происхождения], тогда как [школы] Кармапа⁵¹, Булугпа⁵² и им подобные названы по имени Учителя, а [школы] Кадампа⁵³, Дзогченпа, Чагченпа⁵⁴, Шичжедпа⁵⁵ и им подобные названы с точки зрения конкретного наставления.

Если кратко и последовательно излагать их историю, то будут два [раздела]: [1] история сиддханты прочих школ и [2] история сиддханты школы Гэлукпа. В первом [разделе речь пойдет] о семи [направлениях]: Ньингмапа, Кадампа, Кагьюпа, Шичжедпа, Сакьяпа, Чжонанпа и некоторые малые.

В первом [пункте главы о школе Ньингмапа речь пойдет] в целом о признании разделения на старую и новую традиции [перевода тантр]. Во втором [пункте главы о школе Ньингмапа речь пойдет], в частности, о трактовке истории возникновения школы Ньингмапа.

Школа Ньингмапа

1. Разделение на старую и новую традиции [перевода тантр]

В области Сутры не было различия между старой и новой [традициями перевода тантр]. Старую и новую [традиции перевода тантр]

различают с точки зрения истории распространения колесницы Мантры. По этому поводу существуют различные мнения, однако широко известно, что тантры, переведенные до прихода пандита Смрити⁵⁶, получили название Старой Мантраяны, а тантры, переведенные после лоцзавы Ринчен Санпо, получили название Новой Мантраяны.

Согласно сказанному, выходит, что «Маньчжури-мула-тантру» (*'jam dpal rtsa rgyud*)⁵⁷, поскольку ее перевели во времена Тисрон[дэвцэна], следует считать старой тантрой. Такая постановка проблемы вызывает необходимость определить то, что было заново создано великими основателями разделов Тантры.

Хотя родоначальником новой колесницы Мантры и признан лоцзава Ринчен Санпо, были и другие [переводчики], как, например, Брогми[-лоцзава]⁵⁸, Го[-лоцзава] и Абдаг Марпа[-лоцзава]⁵⁹.

Во времена распространения Учения Лотон Дорчжэ Ванчугом, прибывшим в начале позднего периода распространения буддизма, жили три брата – Палдэ, Оддэ и Кьиддэ, которые были сыновьями правителя местности Рулаг – [царского охранника] Ти Таши Цзэгпа-пала, который [в свою очередь] был сыном Абдаг Палкхор-цзана. Они [Палдэ, Оддэ и Кьиддэ] попросили Лотон [Дорчжэ Ванчуга] вступить с ними в отношения учителя и ученика, дабы обрести возможность распространять Учение. А когда [на такие отношения] дали согласие Шакья Шонну и Еще Цзондуй, образовалась монашеская община. Упадья [Шакья Шонну] и ачарья [Еще Цзондуй] решили отправить в Индию Брогми-лоцзаву и Таг-лоцзаву для того, чтобы они приумножили [учения] основы [буддизма] – Винаи, сердца [буддизма] – Праджняпарамиты и квинтэссенции [буддизма] – колесницы Мантры. Поскольку Таг-лоцзава занимался преимущественно паломничествами [в святые места], то не преуспел в учебе, тогда как Брогми-лоцзава, совершенствуясь в изученном, стал великим ученым. Он посвятил себя, главным образом, проповеди и практике материнских тантр⁶⁰, способствуя тем самым распространению Учения. Великий лоцзава Ринчен Санпо составлял комментарии к Праджняпарамите⁶¹, к отцовским⁶² и материнским тантрам и особо прояснил *йога-тантру*⁶³. Чже Го[-лоцзава] приумножал в основном комментарии к традиции *арья* «Гухьясамаджа-тантры» (*gsang ba 'dus pa*)⁶⁴. Абдаг Марпа [-лоцзава] широко распространял отцовские тантры «Гухьясамаджи», «Махамайя-матрика-тантру» (*ma rgyud mahāmayā*)⁶⁵, «Ра-



Статуя царя
Сронцэнгамбо
в монастыре Самье

дующий сердце ваджр» (*snying po dgyes pa rdo rje*), а также «Самхара-гарбха-чакру» (*snying 'khor lo bde mchog*), посвящения, комментарии и наставления к «Четырем степеням хранителей наставлений» (*bka' srung can gyi gdan bzhi*) и другие тексты. Так, эти ученые мужи и сиддхи преисполнили весь Тибет [этими наставлениями], и, став владыками учения Тантры, эти великие лоцзавы заложили основу учения новых переводов Мантраяны.

Поскольку наставления, вышедшие из уст неразумного тибетского последователя Тантры,
Распространяют запах вина, а непорочной святой земли
Совершенно мудрыми проповеданные наставления слаще белого лотоса,
Поведаю историю ранних переводов Тантр.

2. Отдельно – история школы Ньингмапа

Историю школы Ньингмапа поведаем в четырех параграфах: а) история распространения; б) содержание учения; в) краткий анализ учения; г) описание некоторых событий, происшедших позже.

А. История распространения школы Ньингмапа

Прежде дхарма-раджа Сронцэнгамбо усиленно практиковал стадии развития и завершения (*bskyed rdzogs*) [тантр высшей йоги] Великосострадательного⁶⁶, вследствие чего многие стали практиковать буддизм. По всему Тибету начали молиться святому Авалокитешваре, и с этого времени получила распространение декламация 6-слоговой мантры «ом мани падме хум». В те же времена были приглашены из Индии ачарья Кусара, брахман Шамкара, из Непала ачарья Шриламьнчжу и многие другие, а также был обнародован очень важный указ о переводе отдельных разделов Тантры. Затем царь пятого колена Тисрондэвцэн пригласил великого пандита Шантаракшиту. Сей упадьяя проповедовал учение о 10 добродетелях⁶⁷ и 18 дхату⁶⁸, а также твердо придерживался восьми дополнительных правил, что вызвало гнев могучих местных божеств религии. Так, великий повелитель горного хребта Танлха наслал молнию на гору Марпори, повелитель горного хребта Ярлхашампо затопил водой дворец Пэнтхан, что в долине Ярлунг, а 12 женских духов Тибета наслали болезни людям и мор скоту. Тогда упадьяя [Шантаракшита] счел нужным укротить взбешенных тибетских божеств и женских духов и для этой цели посоветовал пригласить в Тибет ачарью Падмасамбхаву. И тогда царь направил к последнему посла. Однако ачарья, благодаря своему ясновидению, уже доподлинно знал обо всем и уже сам направлялся из Индии в Тибет. [С посланником] он повстречался в пути и получил от него приглашение в Тибет. Затем, связав всех свирепых божеств и духов клятвой [не вредить Учению и оберегать его], он вместе с небесным Дорчжэ-дой выбрал место для строительства и воздвиг неразрушимый, изначально совершенный монастырь, сочетающий в себе три стилиа (*zan yang mi 'gyur lhun gyi grub pa'i gtsug lag khang*). Далее посредством посвящения в три степени йоги в буддизм были обращены ради их собственного спасения 25 представителей знати и черни и многие другие достойные наставлений ученики, после чего в Тибете появилось множество сиддхов.

Говорят, что из них:

Намхай Ньинпо мог оседлать лучи солнца.
Сангье Еше метал в скалы кинжал *пурбу*.
Гьялва Чогъян трижды говорил на языке лошадей.
Кхарчэн Цогьел оживлял трупы убитых.
Пэлги Еше заставлял служить злых женских духов «мамо».
Пэлги Сэнгэ заставлял служить божеств и демонов.
Вайрочана Джняна совершенно мудрый и
Абдаг Гьялпо вели людей нашего мира к спасению.
Юда Ньингпо, обладающий совершенным знанием, и
Джнянакумара являли сверхъестественные чудеса.
Дорчжэ Дуджом, подобно ветру, не знал преград.
Ешеджан путешествовал в обители парящих гандхарвов⁶⁹.
Согпо Лхапэл ловил за шею дикое зверье.
Нанам Еше летал по небу, словно птица.
Пэлги Ванчуг Пурба точно знал о времени смерти.
Данмацзэ нашел забытые многими людьми дхарани.
Каба Палцег читал мысли людей.
Шудбу Пэлсэн поворачивал реки вспять.
Гьялви Лодой обращал трупы умерших в золото.
Чиу Чун-лоцзава ловил птиц небесных.
Дранпа Намхай созывал диких яков севера.
Обран Ванчуг нырял в воде, словно рыба.
Матхог Ринчен мог есть камни.
Для Пэлги Дорчжэ скалы не были преградой.
Ландо Кончог метал огромные молнии.
Гьялви Чанчуб мог подниматься в небо в позе лотоса.

[В Тибет] прибывали индийские пандиты, такие как учитель мантры Дхармакирти, Вималамитра, Буддагухья, Шантигарбха и многие другие. Дхармакирти давал посвящение в мандалу сферы *йога-ваджры*. Вималамитра и другие ачарьи давали то или иное подходящее наставление небольшому количеству способных к восприятию Учения людей. Когда они составляли комментарии к крупным сочинениям по *прамане*, еще не было [соответствующего для перевода терминов] языка, и поэтому Учение Тантры, хотя и было совершенно чистым, не получило массового распространения. Тем не менее Вайрочана, Маньяг [Ринченчог], Нуб [Сангье Еше] и другие перевели с помощью сокровенных правил наставления традиции «Кунджед

Гьялпо» (*kun byed rgyal po*)⁷⁰, «До гонгдю» (*mdo dgongs 'dus*)⁷¹ и восемь циклов *дубдэ* (*sgrub sde brgyad*)⁷² под названием «Гьютул» (*sgyu 'phrul*)⁷³. Это произошло еще до прибытия великого ачарьи [Падмасамбхавы], и поэтому названные многочисленные глубокие наставления были укрыты вкладах горных скал, озер и т. д. А сам он в ту пору пребывал в Юго-Западной Чамара-двипе⁷⁴. Поэтому со времен царя Сронцэнгамбо традиция старых переводов Тантры получила лишь частичное распространение, в то время как широчайшее ее распространение имело место в период правления царя Тисрондэвцэна. И произошло это прежде всего благодаря ачарье Падмасамбхаве и вышеперечисленным ачарьям.

В те времена было принято широко излагать биографию великого ачарьи, однако в биографии было множество несоответствий. Свести все воедино и принять окончательное решение было чрезвычайно трудным делом, и поэтому, несмотря на огромное множество источников, так и не смогли, испугавшись, составить [единую биографию].

Некоторые считают, что великий ачарья Падмасамбхава не прожил в Тибете и месяца и что в течение этого времени был занят не столько проповедью множества учений, сколько усмирением божеств и демонов и освящением монастыря Самье.

Существуют также рассказы о том, как после возвращения ачарьи некий *тиртик*⁷⁵ притворился учителем, явился в Тибет и, нацепив на голову перья беркута и прочее, а также облачившись в одеяния ныне известного под именем Ургьен Захорма, начал распространять различные учения Ньингмапы. Совершенно очевидно, что подобные рассказы являются следствием пристрастия. Некоторые же утверждают, что учения Ньингмапы были созданы гуру Чойваном⁷⁶, а ныне известный под именем Ургьен Захорма есть не кто иной как Чойван. На самом же деле им был некий кладоискатель, живший после гуру Чоки Ванчуга. А все эти рассказы – следствие незнания времени жизни.

В традиции школы Ньингмапа различают девять колесниц:

- три ординарные колесницы *шраваков*, *прагьекабудд* и *бодхисаттв*⁷⁷, проповеданные *Нирманакая*⁷⁸ Шакьямуни;
- три внешние колесницы Мантраяны *кроя-*, *упа-* и *йога-тантры*, проповеданные *Самбхогакая* Ваджрасаттвой⁷⁹;

– три наивысшие *ануттара* колесницы *маха-йоги* развития, *ану-йоги* наставлений и *ати-йоги* Великого Совершенства, проповеданные *Дхармака* Кунту Санпо⁸⁰. Таковы девять колесниц.

Однако, согласно классификации разделов внешних и внутренних тантр [новых школ], принято считать, что внешнюю *крия-тантру*, или тантру ритуальных деяний, проповедовал сам Будда Шакьямуни; *упа-йогу*, или *чарья-йогу*, а также *йога-тантру*, или йогу медитативных практик, проповедовал Вайрочана⁸¹. Что касается *ануттара-тантры*, то ее проповедовал великий Ваджрадхара⁸² в источнике происхождения Учения – чистой стране Будды⁸³.

Колесницу *ануттара-тантры* [согласно школе Ньингмапа], не прилагая ни малейших усилий, спонтанно и целостно, без ограничений и вне времени, преподавал пребывающим в чистых землях и способным к вероучению существам спонтанно принявший совершенное



Внутренние строения
в крупнейшем
тибетском
монастыре Дрепун
школы Гэлукпа

тело Наслаждения (*Самбхогакаи*) изначальный Будда – Дхармакая Кунту Санпо⁸⁴. Количество подобных учений, подобно небу, не подвластно измерению. Лишь малая их толика благостно распространилась на материке Джамбудвипа⁸⁵ обретшими тело Будды *видьядхарамы*⁸⁶, такими как Гараб Дорчжэ, Шри Симха, Джнянасутра, Вималамитра, Падмакара и др.

Всего различают шесть способов передачи Учения: передача на уровне сознания Будды (*rgyal ba dgongs brgyud*), символическая передача на уровне *видьядхар* (*rig 'dzin brda brgyud*), устная передача (*gang zag snyan brgyud*), всего три способа; а также передача посредством откровения (*bka' babs lung bstan*), передача посредством сокрытых кладов (*gter gyi rgyud pa*) и передача посредством молитвы *дхармапалам*⁸⁷ (*mon lam rgya gyi brgyud pa*), и таким образом, в целом – шесть способов передачи. Если описывать это во всех подробностях, то займет много времени. А коли так, то не буду больше продолжать.

Традиция школы Ньингмапа различает три линии передачи Учения: непрерывная передача *кама*, короткая передача *терма* и *самбо дагнан*⁸⁸. Как распространялись эти линии в Тибете? Считается, что линия *кама* состоит из трех разделов: *иллюзорных феноменов* (*sgyu 'phrul*), *собраний сунп* (*dus pa mdo*) и *раздела сознания* (*sems phyogs*), или [сокращенно] *до, гью и сем*⁸⁹.

Тантра под названием «Гухьягарбха» (*gsang ba snying po*)⁹⁰ раздела *иллюзорных феноменов* была переведена Вималамитрой и передана Ма Ринченчогу. Последний передал его двоим: Цугру Ринчен Шонну и Гьирэ Чогчжону. Те в свою очередь передали Дар Пэлги Дагпе и Шан Гьялви Йонтэну. Традиция передачи наставлений, получившая начало от Шан [Гьялви Йонтэна], была впоследствии широко распространена в трех областях – Уйе, Кхаме и Цзане, а стала известной по двум школам – уйской и кхамской.

Кроме того, учеником Вималамитры был Ньяг Джнянакумара, у того в свою очередь был ученик Согпо Пэлги Еше, учеником последнего был ачарья Сангье Еше. Такова линия передачи от этих [учителей].

У Нуб Сангье Еше было четверо духовных сыновей, среди них – Со Еше Ванчуг. А вместе с самым лучшим из его учеников – Кхулунпой Йонтэн Гьяцо будет всего пятеро. В духовной линии Йонтэн [Гьяцо] и его учеников лучшим был Ньян Шерабчог, его учеником –

Сурпочэ Шакья Джугнэ, а учениками последнего были *четверо возвышенных* (*rtse mo bzhi*), а вместе с *высочайшим среди возвышенных* (*rtse lkog*) – пятеро, а также *108 великих созерцателей* (*sgom chen brgya rtsa brgyad*) и др. У первого среди *четырех возвышенных* Сурчун Шераб Дагпы, иначе Дэшэг Гьяпобы, были такие ученики, как: *четыре столпа* (*ka bzhi*), *восемь перекладин* (*gdung brgyad*), *16 брусьев* (*lcam bcu drug*), *32 доски* (*gral ma so gnyis*)⁹¹, *два великих созерцателя* (*sgom chen gnyis*), *один великий хвостун* (*yus po che gcig*), *два простака* (*dkyus pa gnyis*), *два гордеца* (*sta gu ra gnyis*) и *трое бесполезных* (*go ma chod gsum*). У Сурчун [Шераб Дагпы] был [духовный] сын Чжэ Допхугпа-ченпо Шакья Сэнгэ, признанный за воплощение Ваджрапани⁹². Среди его учеников были *четыре Мэ* (*me bzhi*), *четыре Нага* (*nag bzhi*) и *четыре Тона* (*ston bzhi*). Из этих 12 учеников лучший среди *четырех Нагов* по имени Лхачжэ Чэтон Гьянаг, изучив мадхьямика-праману и другие канонические дисциплины, стал ученым. Гья Цзонсэн вызвал на диспут Допхугпу. Последний, приняв вызов, одержал в нем победу. Допхугпа, обрадовавшись победе, полностью передал [побежденному] все наставления. У него было много хороших учеников, но первым из их числа был великий учитель сановник Йонтэн Сун. Хотя у него и было множество прекрасных учеников, духовным сыном считался истинное воплощение Шигпо Дудзи. Лучшим среди первых учеников последнего был Татон Жое, который все наставления [учителя] изложил в одном сочинении, чем сослужил великую службу последующим поколениям.

Двое учеников Допхугпы – Цзанпа Читон и Ньетон обучили Цзаннаг Одбара, тот – Мэтон Гонпо, тот – ламу Сро. Последний – Пакши Шакаода и Танаг Дуддула, Дуддул – Сур Джампа Сэнгэ, тот – Юнтон[пу] и Чжамьян Самдуб Дорчжэ. Так умножалось [число последователей Допхугпы]. Йонтон Дорчжэбал стал великим пандитасиддхом, достиг полного освобождения и среди сиддхов как старой, так и новой традиций не имел себе равных в диспуте. Кроме того, от первого из линии преемственности учеников Допхугпы Сангье Гонлапы [учение *гью-тул*] получило большое распространение и в Кхаме. Благодаря линии преемственности Рог и линии преемственности учеников широко распространились посвящения и проповедь Тантры в Данбаге, Мангаре верхнего Цана, на юге и севере Латода. К тому же известный в линии преемственности учеников Допхугпы как Кадампа

Дэшэг, а по собственному имени – Шераб Сэнгэ, или иначе Побпа Таепа, основал на участке земли, похожем на букву *ка*, что на берегу реки Бричу, вблизи местности Помбор, монастырь, ставший известным под названием Катог, где широко распространялось [учение *гью-тул*]. Это о распространении учения *гью-тул*.

Раздел *собрания сумр* включает два текста: коренная тантра «Кундю ригпай до» (*kun 'dus rig pa'i mdo*) и тантра трактовки к «Гонгпа дюпа» (*dgongs pa 'dus pa*)⁹³, которые Дханаракшита преподал непальским Дхармабодхи и Васудхаре. [Затем Дханаракшита] в городе страны Бруша объяснил [эти два текста] Ручэ Цзанчжэ, а затем перевел их. А эти трое [т.е. Дхармабодхи, Васудхара и Ручэ Цзанчжэ] передали тексты Чжобо Нуб Сангье Еше. Эта линия преемственности, последовательно идущая от Чжобо Йонтэн Гьяцо и других, была подхвачена Лхачжэ Шанпой и тогарским Намхайлха Лхачжэ и передана Угпа Лунпе и благодаря этому постепенно распространилась. Это о школе *До*.

Некогда воплощение ачарьи Нагпо Чодпы, прозванный Ронсомлоцзавой Чосаном, стал великим ученым, не имеющим себе равных. Освоив все три раздела [*кама*], как-то: *до*, *гью* и *сем* – и совершив по ним практику, он приумножил ради блага [живых существ] деяния благих наставлений.

Основу стадии развития (*bskyed rim*) составляют «Восемь наставлений по созерцанию» (*sgrub pa bka' brgyad*): «Тело Манчжури» (*'jam dpal sku*), «Наставления Падмасамбхавы» (*pad ma gsung*), «Сознание Яндага» (*yang dag thugs*), «Достоинства Дудзи» (*bdud rtsi yon ten*), «Пять разделов вышедших из мира [рождений и смертей] под названием «Деяния Пурбы» (*phur pa 'prin las 'jig rten las 'das pa'i sde lnga*)⁹⁴, «Заклинания мамо» (*ma mo rbod gdang*), «Грозные заклипания Модпы» (*dmod pa drag sngags*), «Хвала жертвоприношениям мира» (*'jig rten mchod bstod*). Три раздела [из перечисленных] считаются *мирскими*⁹⁵. Из них Хаягриву⁹⁶ и Ваджракилу⁹⁷ великий учитель [Падмасамбхава] самолично даровал царю [Тисрондэвцзну]. Ваджракилу [он также] даровал принцессе [Еше Цогьел]⁹⁸ и Брэацара Салэ. Раздел Манчжури был проповедан ачарьей Шринамдагарбхой, раздел Яндага – Хумкарой, раздел Дудзи – Вималамитрой, вследствие чего распространялись [учения этих разделов]. Что же касается раздела мамо и других, то учитель [Падмасамбхава] дал посвящения усми-

ренным им тибетским божествам и злым духам и обязал их клятвой [не вредить], затем, разделив их на три класса, ради блага мира самолично обучал их пути практики созерцания. И таким образом мандалы мирского класса стали подобны [мандалам] чарья-тантры.

Квинтэссенцией учения школы Ньингмапа являются наставления Дзогпа Чэнпо (Великого Совершенства), которые подразделяются на три раздела: сознания (*Семде*), пространства (*Лонде*) и наставлений (*Маннагде*). В Семде имеется 18 материнских и сыновних [текстов], из коих пять восходят к Вайрочане, а 13 – к Вималамитре. Раздел Лонде полностью берет начало от Вималамитры, а так называемое учение *ньинтиг* (Сущность сознания) – от Вайрочаны.

Раздел сознания (*sems spyogs*) Дзогпа Чэнпо преподали Вайрочана и Юда Ньингпо – Ньяг Джняна[кумаре], а от него четыре великих потока наставлений, слившись воедино, через десятерых лучших учеников достигли Согпо Сангье Еше. [Согласно другой линии преемства], ученик Вайрочаны Пан Сангье Гонпо преподавал [учение] Сарваракшите, который в свою очередь передал его Яси Дарма Шерабу и другим, а от них [учение] через Чжомо Дэмо перешло к Марпе Шерабоду и др. Это о разделе сознания *Семде*.

[Текст] под названием «Малая тантра, подобная небу» (*nam mkha' dang tnyam pa'i rgyud chung ba*) раздела Лонде Дзогпа Чэнпо включает в себя девять так называемых сфер (*klong*). Наставления «Ваджрного моста» (*rdo rje zam pa*), основанные на линии преемственности от Еше Санба и прочих, были проповеданы Вайрочаной – Пан Мипам Гонпо, а затем – Дзен Дхармабодхи. Последний передал Ньян Дхармасингхе и другим, итого – пятеро, [далее] Дорчжэ [гьяну], Дзен Чжосраю и др. [Таким образом учение Лонде] было широко распространено. Это о [передаче наставлений] «Ваджрного моста».

Признанное глубоко сокровенным учение «Сущность сознания» (*snying thig*) Дзогпа Чэнпо было проповедовано ачарьей Вималамитрой-ранним Абдаг Гьялпо и Ньян Тиндзин Санпо. Ньян [Тиндзин Санпо] воздвиг храм Урушва, где в тайном месте укрыв [тексты] наставления [*ньинтиг*], а устные наставления он передал Бром Ринченбару, а тот тайно объяснил Лодой Ванчугу. Схавира Данма Лхунгьял обнаружил спрятанные наставления и передал их Чэбцун Сэнгэ Ванчугу и Кхараг Гомчуну. Чэбцун преподавал их Ньян Кадампе. [Затем] наставления были спрятаны в трех тайниках. Чэгом Нагпо из нижнего

Роннада, Мэдой Чадпатаг и Шан Даши Дорчжэ, родившийся в Ладо у Нубцо Лингу в Ярброге, обнаружили эти тайники. Позже [Шан Даши Дорчжэ] обрел [наставления] от самого Чэбцуна и передал своему сыну Нибуму, который в свою очередь передал [сыну] Чжобэру, тот – Тулшиг Сэнгэ Гьялве, тот – Мэлон Дорчжэ, тот – Ригзин Кумарадже, тот – Лончэн Рабжампе. Лончэн Рабжампа стал единственным среди многочисленных приверженцев учения Ньингмапы, кто достиг самых вершин учености. Он оставил после себя великое множество сочинений по наукам, Сутре, новой и старой Тантрам.

Учение, известное как «Сущность сознания дакини» (*mkha' 'gro snying thig*), Гараб Дорчжэ воспринял от Ваджрадхары и даровал видьядхаре Шри Симхе, который передал его ачарье Падмасамбхаве, а последний – госпоже Еше Цогьел, которая ради блага будущих поколений укрыла [наставления по учению] в тайные места. А после того как они были раскрыты благодаря полномочиям, данным самим



Отшельница
горы Чимпу

Падмасамбхавой, последовательно передавались по линии Гьялсрай Лэпа Гьялцена, Гунчен Ранчжун Дорчжэ, Юнтон Дорчжэбала и др.

История традиции *терма* состоит в следующем: ачарья Падмасамбхава и еще несколько людей, преисполненных Учением праманы, ради блага будущих поколений приверженцев буддизма укрыли в тайники многочисленные наставления по обретению высших и обычных сиддхи (*mchog thun dgongs grub*). Они благословили [эти тексты], дабы никто не повредил их, а затем доверили их охранителям сокровенных кладов. Они также прочли молитвы, чтобы никто, кроме предназначенных судьбой, не смог к ним прикоснуться. Они также составили списки тайников с указанием знамений, которые появятся и укажут, когда следует искать клад и когда именно он будет обнаружен, а также указали, каким *тертоном* будет обнаружен тайник, его имя, род и отличительные признаки. А когда сойдутся и время, и место, и конкретная личность, клад будет обнаружен и передан многочисленным отмеченным судьбой людям. Такова история учения кладов.

А вообще, сокровенные учения своим происхождением обязаны Индии. Они имеют место и в некоторых других школах Тибета, и поэтому неправильным и ошибочным будет считать, что все сокровенные учения возникли в школе Ньингмапа. Хотя и были случаи с подделками, когда некоторые самозванные *тертоны* сами составляли, прятали, а затем обнаруживали их, не стоит, однако, на этом основании огульно хулить всю традицию, ибо на самом деле было много истинно [древних текстов]. Много позже Чогьял Ванподэ соберетоедино [все сведения] о самых авторитетных *тертонах* от Сангьеламы до Дэчэн Линпы, о которых имеется предсказание в «[Падма-] Таньиге»⁹⁹, а также сведения о многочисленных и бесспорных *тертонах*, не указанных в предсказании, и составит «Молитву ста открывателям кладов» (*gter ston brgya rtsa'i gsol 'debs*). Что касается учений и их адептов, или так называемых *двух*, то великие люди говорят, что они абсолютно чисты (т. е. истинны).

Среди всех [открывателей кладов] Абдаг Ньян Нима Одсер и гурю Чоки Ванчуг самые выдающиеся, они, как солнце и луна, – повелители всех *тертонов*. *Тертон* Дава Нгонше основал великий монастырский комплекс Датан и воздвиг 108 ступ. Ему принадлежит заслуга открытия многочисленных *терма* и в первую очередь текста

«Четыре тантры по медицине»¹⁰⁰ и многих других текстов. И потому велики, несомненно, оказанные им благодеяния.

Сабмо дагнанг, или линия интуитивного сокровенного видения, это непосредственная передача наставлений коренными божествами, явившимися лицам, обретшим просветление. Эта линия имеет место в учениях всех школ, но наиболее известна в учении Ньингмапы.

Б. Содержание учения школы Ньингмапа

Так как написание труда, в котором были бы глубоко раскрыты все сопутствующие аспекты учения, требует предельных стараний, ограничусь кратким разъяснением отличительных особенностей теории и практики.

[В школе Ньингмапа] проповедовали методы следования по пути [освобождения], которые можно соотнести с изложенными в «Херу-ка-кава-тантре» (*he ru ka kawa'i rgyud*) и других текстах методами новых школ, как-то: «шесть йог» [стадии завершения *зогрим* по «Чакрасамвара-тантре» (*khlor lo bde mchog*)] (*sbyor drug*)¹⁰¹, «пять ступеней» [стадии завершения *зогрим* по «Гухьясамаджа-тантре» (*gsang ba 'dus pa*)] (*rim lnga*)¹⁰², «Путь-плод» [школы Сакьяпа] (*lam bras*)¹⁰³ и др. Хотя обучение таким практикам, как: путь освобождения согласно «шести ступеням сети майи» (*sgyu dra'i rim drug*), «три степени» (*rim gsum*) и другие; наставления пути искусных методов «сокровенной капли» (*gsang thig*) и другие; спонтанная медитация по «Собранию сутр» (*'dus pa mdo*), пять степеней «Восьми откровений [Падмасамбхавы]»¹⁰⁴ (*bka' brgyad*), соответствующие разделам новых тантр – и имело в некоторой степени место [в традиции школы], однако очевидно, что поздние ньингмапинцы в своей проповеди и практике не считали [эти методы] основополагающими.

Наибольшее значение [для школы] имеет теория и практика Великого совершенства Дзогпа Ченпо. В отношении [Дзогпа Ченпо] утверждают, что сие лишенное загрознения (*dri ma dang bral ba*), являющее единство пустоты и ясности (*gsal stong*), явственно явленное (*rjen pa*) чистое присутствие *ригна* (*rig pa*)¹⁰⁵ настоящего и есть Дзогпа Ченпо. Этот термин поясняют также следующим образом: поскольку все без исключения дхармы, относящиеся к универсуму Сансары и Нирваны, реализуются (т. е. становятся совершенно просветленными, *rdzogs*) внутри этого пустотного *ригна*, [учение] прозывает-

ся Совершенным, а поскольку нет иного, более высокого метода освобождения от Сансары, чем вышеприведенный, то оно также прозывается Великим.

Дзогчен с точки зрения внутренней классификации подразделяется на три раздела: сознания (*Семде*), пространства (*Лонде*) и наставлений (*Маннагде*). В Семде говорится: все проявленные феномены суть не что иное как сознание (*sems*). Поскольку сознание (*sems*) появляется как самовозникшая изначальная мудрость (*rang byung ye shes*), [тождественная] абсолютной сущности сознания (*sems nyid*), постольку не существует ничего, кроме самовозникшей изначальной мудрости¹⁰⁶. Методика наставлений этого пути в некоторой степени напоминает методы Махамудры (*phyag chen*). Однако на самом деле между ними мало общего, поскольку последователи Махамудры запечатывают объект (*yul*) в трансцендентальность (*phar rgyas 'debs*)¹⁰⁷, тогда как последователи Семде рассматривают обладателя объекта (*yul can*) [т. е. субъект] как абсолютную сущность сознания (*sems nyid*), которая есть чистое (*ka dag*) и пустотное чистое присутствие *rigpa* (*rig stong*) (иначе *rigpa-шунья*)¹⁰⁸.

Лонде: Поскольку нет иного [пространства], помимо пространства (*klong*) Дхарматы (*chos nyid*) Кунту Санпо, постольку отрицается возникновение чего-либо иного, помимо пространства Дхарматы¹⁰⁹. Хотя здесь, как и в «пяти степенях» новых школ, и придают важное значение концепции Ясного света [*'od gsal*]¹¹⁰, однако на самом деле несхожесть очень велика. Согласно «пяти степеням», благодаря практике контроля над пятью энергиями-пранами (*rlung lnga*)¹¹¹, созерцают образ (*snang brnyan*) «иллюзорного тела» пустой формы (*gyi lus stong gzugs*), а затем входят [в медитативном процессе] визуализации божественного уровня (*ril 'dzin*) и его постепенного рассеивания (*rjes gzhi*)¹¹² для очищения в чистый Ясный свет. [Этот путь поэтому] сопряжен с большими усилиями. Что касается Лонде, то это глубокая практика обретения «радужного тела» (*'ja' lus*) вместо ваджрного (*rdo rje'i sku*)¹¹³ посредством трансцендентной мудрости (*ye shes*) юганадхи (*zung 'jug*)¹¹⁴, [характеризующейся нераздельностью] глубокого и светлого (*zab gsal*), в безобъектном (*dmigs gtad bral ba*) пространстве (*ngang*), свободном от совершения глубоких усилий (*bya rtol*). Последователи учения «Ваджрного моста» (*Дорчжэ сампа*) говорят, что высшие держатели знания – *видьядхары* (*rig 'dzin gong*

ma), вступившие на этот путь, с легкостью обретали тело трансцендентной мудрости (*ye shes kyi sku*).

Маннагде: Посредством применения практики недвойственной мудрости *юганадху* (*zung 'jug gnyis su med pa'i ye shes*), свободной от крайностей принятия и непринятия (*spang blang bral ba*), входят в лишнюю восприятия всех дхарм Сансары и Нирваны сферу пустотности-дхарматы (*chos nyid stong 'dzin*), и чистое присутствие *ригна* (*rig pa nyid*) непосредственно разворачивается как Объект-Дхармата (*chos nyid kyi yul*). И тогда внутренне присущее чистое присутствие (*rang rig*)¹¹⁵ совершенствуется и освобождается в теле последовательных перерождений (*lu gu rgyud*). Эта практика освобождения подобна прижиганию (*me btsa'*), воздействующему на болезненную точку. Здесь придают особое значение видению (*snang ba*) пути практики *мхогей* (*thod rgal*)¹¹⁶, и тем самым это напоминает «шесть йог» (*sbyor drug*) [стадии завершения по «Чакрасамвара-тантре»]. Однако по сути несхожесть очень велика. Последователи «шести йог» благодаря *связыванию* (*bcings pa*) пяти тонких энергий – *пран* в центральном канале – *авадхути* (*dbu ma*) вызывают видение пустой формы (*stong gzugs kyi snang ba*) [т. е. шуньяты], что постепенно выводит их на путь Великого блаженства (*bde ba chen po*)¹¹⁷, который сопряжен с великими усилиями. А здесь все виды деятельности сознания (*yid dpyod thams cad*) отбрасываются (*bcad*), и непосредственно (*mngon sum*) обретается имманентно светящееся изначальное присутствие (*gnas lugs rang gsal*). И поэтому разница огромная¹¹⁸. Этот путь превосходит и реализацию освобождения в Телe мудрости – радужном теле посредством Лонде и прочих, поскольку считается, что Дхармата обретается, приводя к концу явленность (*snang ba mthar phyin*), без посредства очищения [элементов] трех грубых врат (*sgo gsum phra ba*) в тонком чистом теле (*dwangs ma'i sku*)¹¹⁹. И по этой причине все тонкие и грубые [элементы] трех врат очищаются в сфере мудрости как не имеющие основы (*gzi med*)¹²⁰.

Говорят также: Существуют три метафоры (*tha snyad*) [для обозначения Дзогчена]: сущность изначальна чиста (*ngo bo ka dag*)¹²¹, истинная природа спонтанна (*rang bzhin lhun grub*)¹²², энергия сострадания объемлет все (*thugs rje kun khyab*)¹²³. Изначально чистой сущностью называют пустотность нерожденной основы (*gzhi skye ba med pa'i stong pa*) – изначального экзистенциального присутствия (*thogs*

ma'i gnas lugs gzhi). Спонтанной истинной природой – то беспрестанное (*'gag pa med pa*) излучение (*mdangs*) пустотности. А всеохватывающим состраданием – [внутренне ей присущую свободную] энергию (*ritsal*) в явлении чего бы то ни было чистого и нечистого. К первой [метафоре] относится нераздельность чистого присутствия *rigna* и пустоты (*rig stong dbyer med*), ко второй – нераздельность Ясного света и пустоты (*gsal stong dbyer med*), а к третьей – нераздельность феноменов и пустоты (*snang stong dbyer med*)¹²⁴.

Отличие [понятий] *сем* и *ригна*: сознанием *сем* называют переходящее конструирующее мышление (*rnam rtog*), которое вследствие коренного неведения *маригна* (*ma rig pa*) проявляется в виде хаотического потока мыслей и т. д., в то время как чистое присутствие *ригна* – это не вовлеченное неведением в загрязнение чистое познание пустоты (*stong pa shes pa*), лишенной явленности воспринимающего и воспринимаемого (*gzung 'dzin gyi sprod pa*), ясное и пустое (*gsal stong*), не имеющее восприятий (*'dzin med*). Та часть *сем*, характеристикой которой являются феномены, – это *Сансара*. А та часть *сем*, сущностью которой является шунья, – это *Нирвана*. Поскольку *Сансара* и *Нирвана* в континууме пустой по своей сущности истинной природы само-существующей сущности сознания (*rang gi sems nyid*) нераздельны, постольку прозываются нераздельными друг от друга *Сансарой* и *Нирваной* (*'khor 'das dbyer med*).

Когда феномены сводят к сознанию *сем*, сознание *сем* – к пустоте, а пустоту – к недвойственному единству двух (*gnyis med zung 'jug*)¹²⁵ и постигают то, что все *дхармы* суть явственно явленное единство *ригна* и *шуньи*, это уровень реализации чистого присутствия *ригна* последователями школы постепенного пути (*rim gyis pa*)¹²⁶. Когда подобное ступенчатое созерцание не практикуют, а узнают о чистом присутствии *ригна* от учителя и постигают, что все проявленное есть явственно явленное единство *ригна* и *шуньи*, это уровень реализации последователей школы внезапного просветления (*cig car ba*)¹²⁷. А когда в этой жизни не реализовали это явственно явленное единство *ригна* и *шуньи*, но благодаря силе созерцания обрели его постижение в промежуточном состоянии (*bar do*), то это уровень реализации сущности чистого присутствия *ригна*, предложенный практиками *тхогей* (*thod rgal*)¹²⁸. Если говорить кратко, то, когда находят успокоение (*glod cing*), чтобы ни проявилось, в сфере этого чистого присутствия

rigpa настоящего свободного от загрязнения, ясного и пустого (*gsal stong*), когда мысли и феномены (*rnam rtog snang ba*), как статичные, так и движущие (*gnas 'gyu*), не различают на плохие-хорошие (*bzang ngan*), отрицательные-положительные (*dgag sgrub*), а удерживают (*skyong ba*) пустое и явственно явленное чистое присутствие ригпа, то это и есть квинтэссенция метода созерцания Дзогчена, наивысший эликсир мудрости великого учителя [Падмасамбхавы]¹²⁹.

Содержание концепции «основа – путь – плод» (*gzhi lam bras*). Изначальное истинно сущее (*thog ma'i gnas lugs*), даже когда его затемняет неведение концептуального сознания (*blos ma rig*), нирванического или сансарного, само по себе не подвержено иллюзорным загрязнениям (*'khrul pa'i gya'*, букв. «ржавчина ошибки»). Истинно сущее в своей явленности (*rjen pa*) превышает как заблуждения, так и понимания; не сотворено из чего-либо, но являет бесконечное множество вещей и явлений, – это называют *Основой*¹³⁰. Когда успокаиваются и устанавливаются в этом чистом присутствии *ригпа*, как в центре чистого неба-пространства, в пустоте, лишенной *тпех* – представления о хорошем (*bzang rtog*), представления о плохом (*ngan rtog*) или нейтральном (*lung ma bstan*), – это *Путь*¹³¹. А когда непосредственно раскрываются все достоинства (*lam gyi yon tan*) *Пути*, когда неведение и заблуждения рассеиваются в свое собственное место (*rang sa*) и спонтанно разворачивается *Дхармадхаму* (*chos dbyings*), – то это *Плод*¹³². Эти концепции Дзогчена о воззрении и созерцании разъясняются в сочинениях просветленных наставников данной системы. Основная суть их и была вкратце изложена здесь в легкой для понимания форме.

В. Краткий анализ учения школы Ньингмапа

Учение школы Ньингмапа [некоторые называют] чистым [т. е. истинным], [а некоторые] нечистым. Что же думали по этому поводу наиболее сведущие? В трактате великого лоцзавы Ринчен Санпо «Классификация дхарм и не-дхарм» (*chos dang chos min rnam dbyed*), а также в сочинениях Лха-ламы Ешеода, Шиваода, Цзами-лоцзавы, Чагло, равно в [таких сочинениях, как] «Терновник» (*gze ma ra mgo*) Ог-лоцзавы, «Толкование трех заповедей» (*sdom gsum rab dbye*) Сакья-пандиты, особой критики в отношении Ньингмапы ясно не улавливается. Однако в критике распространившихся в Тибете нечистых и



Тибетский резчик по камню за работой

эклектичных учений встречаются два суждения в отношении Ньингмапы: кто по сути, кто поверхностно (*dbu phog zhabs phog*, т. е. букв. «падают либо в голову, либо в ноги»). Гокхугпа Лхацзе и Бригун Палцзин, ссылаясь на многочисленные высказывания, посредством всесторонней логической аргументации пришли к заключению, что учение Ньингмапы нечистое. Шакья Чогдэн и Кармапа Мичод Дорчжэ повторяли вслед за ними. Существует подделка, будто бы написанная Будоном, которой, однако, нет в каталоге собрания сочинений Будона. Если проанализировать [это сочинение] с точки зрения стилистики, то оно не производит впечатления слов и мыслей высокоумного (*mkhas pa*), а написано просто глупцом и приписано Будонуринпоче. Такие признанные знатоки других философских школ, как лоцзава Ронсом Чосан, Кунпан Тхугчжэ Цзондуй, Карма[па] Ранчжун Дорчжэ, Дубтхоб Оргьенпа, Цомдэн Ралдри, Тхарпа-лоцзава Нима Гьялцен, Бругпа Падма Карпо-поздний, Пабо Цуглаг, Кхонтон Палчжор, Великий пятый [Далай-лама] и некоторые из нашей традиции, считали учение чистым. Что касается Будона-ринпоче, Гьялва Цонхавы и многих других великих философов, то они в этом вопросе

придерживались нейтралитета. Существуют многочисленные стихотворные композиции о чистоте учения Ньингмапы, якобы составленные Гэлэг Палсанпо, но он к ним не имеет никакого отношения, и их автором является другой человек. А то, что они не принадлежат всеведущему Хайдубу, ясно с первого взгляда.

Итак, кому же следовать в разрешении этого вопроса? Чжэ [Цзонхава] по поводу аутентичности [чистоты] или неаутентичности учения Дзогчен, согласно «Великой биографии Чжэ-ламы» (*rje bla ma rnam thar chen mo*), составленной Чжодэн Соднам Лхундубом, говорил следующее: «Учение чистое, однако позже вследствие измышлений многочисленных неразумных существ было искажено». Так Драгоценный учитель соблаговолил внести ясность в вопросе о «примесном и ясном» (*lhad gsal*). А мой всеведущий учитель говорил, что самолично видел в «Намтаре Чжэ[ламы]» (*rje'i rnam thar*), составленном Лхула Кабчу, такие слова [Цзонхавы], как: «У меня есть желание [подробно остановиться на этом вопросе], однако совсем нет досуга, поскольку нынче посвятил себя составлению «Комментария к Гухья-самаджа-тантре» (*gsang 'dus rgyud 'grel*), «Записок у светильника» (*sgron gsal gyi mchan*), «Лаконичного резюме» (*bsdus don*), «Исследования заключений» (*mtha' dpyod*), «Комментария к Чакрасамваратантре» (*bde mchog rgyud 'grel*) и прочее».

Что касается лично меня, то не решусь утверждать, что учение Дзогчен в нынешних толкованиях было извращено вследствие [инородных] примесей и, самоизолировавшись (*rang ldog*), стало еретическим учением. Это ясное и высокое учение во времена прихода [в Тибет] великих наставников передавалось самым лучшим и самым способным среди обращенных в буддизм, которые воспринимали его адекватно полученному посвящению. Мне думается, что нынешним людям, чей умственный уровень чуть выше среднего, это возвышенное учение принесет не пользу, а, наоборот, большой вред. Бонтон Ринчен Ганва сказал:

Тот, кто не соизмеряет Дхарму со своей духовной природой
И торопится в колесницу высокого пути,
Подобен ребенку, севшему на дикую лошадь.

Очень важно поэтому, чтобы Дхарма соответствовала духовной сущности.

После того как во многом прояснили родословные линии передачи [учения школы Ньингмапы], дали перечень триады – воззрения, созерцания и поведения, триады – основы, пути и плода, показали, где и какие попали инородные примеси, отвергать учение как ложное не следует, равно как не следует принимать запятнанное золото за латунь. Инородные примеси имеются не только в учении Ньингмапы. Согласно тщательному анализу знатоков, они имеют место во всех сиддхантах. Я хорошо представляю это и признаю, что единственным и самым надежным способом переправы [на тот берег] является учение победоносного Цзонхавы. С этих позиций изложу следующее.

Всеведущий Будон писал: «Что касается ранних переводов тантр Ньингмапы, то лоцзава Ринчен Санпо, Лха-лама Ешеод, Пхобран Шиваод, Гопхугпа Лхабце и другие считали, что они не являются чистыми. А мой учитель, знаток двух языков Нима Ценчан, Риграл и другие придерживались мнения, что это чистые тантры, поскольку в монастыре Самье были найдены санскритские аналоги [тантр Ньингмапы], а в Непале – санскритские оригиналы некоторых разделов “Ваджракилы”» (*[rdo rje] phur pa tsa ba*). Что касается меня, то думаю, что:

Заблуждения сознания происходят из-за того, что оно по сути своей ущербно,

Оно не способно адекватно познать даже форму, которая не познаваема,

Что и говорить об учениях, вызывающих сомнение.

Лучше относиться к ним нейтрально, в этом нет ни благого, ни дурного.

Поэтому когда об истинном учении говорят как о неистинном, а о неистинном как об истинном, результатом этого будет одно и то же.

Нельзя сказать, что у Дхармы есть признаки или их нет.

Это нельзя установить ни умом, ни зрением, всего – четыре позиции.

Только Мара говорит об отличном.

Писание Будды препятствует искажению Дхармы.

Поэтому думаю, что лучше предоставить дело его естественному течению.

Г. Описание некоторых событий, происшедших позже

Мы уже писали о событиях, связанных с многочисленными деятелями древности – непревзойденными личностями, придерживавшимися и распространявшими наставления *кама* и *терма*. Что касается некоторых [деятелей] позднего времени, то говорят, что из пяти воплощений

тела, речи, сознания, достоинств и деяний (*sku, gsung, thugs, yon tan, 'phrin las*) ачарьи [Падмасамбхавы] воплощением проявленного тела был Ньян[рал Нима Одсер], воплощением речи – Чойван [или Чоки Ванчуг], воплощением сознания – Нгари Панчен Падма Вангьял, воплощением достоинств – Чжандаг Даши Тобгье, а воплощение деяний появится в будущем, когда придет время¹³³. Среди них Нгари Панчен был одновременно ученым мужем и сиддхой, написавшим большое количество сочинений. Его воплощением был Чжандаг Даши Тобгье Ванподэ. Воплощением младшего брата Панчена – Ригзин Годки Дэмпру, иначе Нгодуб Гьялцена, был Лэгдэн Дуджом Дорчжэ. Воплощением последнего был сын Чжандаг Даши Тобгье – Ригзин Нганги Ванпо, а его воплощением – тулку из монастыря Дорчжэбраг – Ригзин Падма Принлэ. Чжандаг Даши Тобгье не был в согласии с Шин Шагпа Цэтэн Дорчжэ. Последний, объединившись с Чжанва Намкха Гьялценом, изгнал Да Тоба.

«Бессильный бродяга, прозываемый Силачом [*stobs*],
Я изгнал тебя к голодным духам – претам (*pre ta pu*)¹³⁴!» –
удовлетворенно сказал [Дэпашин], на что Да Тоб ответил:

«Вместилище 10 грехов, прозываемый Чистой землей,
Я брошу тебя к Рахулам (*rā hu la*)¹³⁵!»

И тогда повелитель ада Яма убил Шин Шагпу. Поэтому тантрийскую школу, которая некогда была пристанищем Да Тобпы и других, стали называть «Э Вам чог». Позже в области Уй была основана монастырская школа (дацан), а поскольку она на протяжении длительного времени сохраняла неизменный облик, то была прозвана «Горой Ваджрного учения Будды» (*thub bstan rdo rje brag*). По линии преемственности Дава Нгонше воплощение Донгаг Линпы – дхарма-раджа Тэрдаг Линпа, иначе Гьюрмэ Дорчжэ, основал [монастырь] Оргьен Миндолин (*o rgyan smin grol gling*). Его брат, так называемый великий переводчик Дхармашри, был знатоком Сутры, Тантры новой и старой традиций, практики и всех наук, написал множество сочинений по буддизму.

Что касается Великого пятого [Далай-ламы], то он был воплощением тела Абдаг Ньян[рал Нима Одсера]. Лэгдэнчжэ и Чогьял Ванподэ посредством чистого видения получили [от него наставления]. От них учения этой линии преемственности через Сурчэн Чойжин Рандола и Дацанва Лочог Дорчжэ, будучи самым совершенным образом

услышаны, практиковались, толковались и распространялись, составлялись различные комментарии. В монастыре Нампар Гьялва Пхандэ Лэгшедлин (*rnam par rgyal ba phan bde legs bshad gling*), устанавливаясь, совершались многочисленные совершенные деяния традиции Ньингмапа и во множестве основывались монастыри школы Ньингмапа. Но вскоре джунгарские войска разрушили три монастыря. Дорбраг Тулку, Лочэн Дхармашри, Намлин Панчэн Кончог Чодаг, сын Тэрдаг Линпы – Падма Гьюмэй Гьяцо были невинно казнены. Сэрбрэ и прочие сильно опозорились из-за того, что под видом исправления своих прежних ошибок принуждали многочисленных изгнанных старых монахов идти в услужение в школу Гэлукпа. Два монастыря – Дор[чжэбраг] (*rdor*) и Мин[долин] (*smin*) были вскоре восстановлены, но монастырь Намгелин (*rnam rgyal gling*) превратили в гэлукпинский.

Позже Чжэдрун Тулку Лобсан Принлэ написал множество трактатов, объединивших учения старой и новой традиций, основное внимание уделяя [религиозной практике] *чойкор* (*chos skor*)¹³⁶ из *терма* Тэрдаг Линпы «Сокровенная мудрость» (*gsang ba ye shes*). От него были повсеместно распространены ритуалы *подношения вина* (*bdud rtsi mchod pa*) и *единения с супругой* (*rig ma mchod pa*). И тогда все любящие выпить ламы и миряне стали им следовать. Туда были вовлечены даже некоторые гэлукпинские тулку и геше. Множество монастырей области Цзан к югу и северу от реки попали во власть мирянам-тантрикам и пришли в упадок. Наш лучший учитель по имени Дампа Мидри подавил и уничтожил их согласно законам Дхармы, и тогда это примесное учение пришло в упадок.

Вне сомнения, что сам Чжэдрун Тулку был личностью высокого понимания. Его побуждение было исключительно благим, но из-за того что он, смешав воедино все учения новой и старой традиций, не свел обе системы в единый порядок, основам буддийского учения в отношении правильного поведения подобным деянием был нанесен большой урон. Это можно сравнить с тем, как будто живые существа во множестве своем сошли в ад.

В Уйе и Цзане самыми большими монастырскими школами Ньингмапы были Дор[чжэбраг] и Мин[долин], небольших монастырей также было немало. В области Кхам были [монастыри] Дзогченгон (*rdzogs chen dgon*), Катог (*ka thog*), Сэчэнгон (*ze chen dgon*) и др.

Во всех этих [монастырях] сущность учений по трем разделам *до, зью* и *сем* постигалась в течение долгого времени посредством погружения в изначально чистое пространство. А нынешние ньяингмапинцы во главу угла поставили образы божеств второстепенных практик, практик *ганачакры* (*tshogs 'khor*)¹³⁷, [практики изгнания злых духов] посредством их подавления (*mnan*), сжигания (*sreg*) и изгнания (*'phang*).

Там, где воды шести потоков сливаются в один,
Где наставления и йога наполняют драгоценную казну,
Где обитель веселящихся сиддхов и царей нагов,
Находится незамутненный океан колесницы ранних переводов.
Постепенно продвигаться по пути Сутр утомительно,
Нет разницы, где ты ищешь Будду. Вместо этого лучше
Посредством *тхогей* и *трегчо* обусловленные
Скандхи обратить в тело Ясного света.
Как синегорлые [павлины] поедают яд,
Так учение Падмасамбхавы для тех, кто готов его принять.
Приняли как эликсир, превращающий железо в золото,
И достигли состояния сиддхов.
Однако в драгоценный сосуд долженствующее наливаться
Молоко белого льва глиняный сосуд разрушит,
Так и это высокое и прямое учение божествам земли
Доверив, Учитель отправился в обитель ракшасов.
Описание этой истории
Прямое, как линия Брахмы.
Подобная белым облакам чистота
Показывается взору обладающего мудростью.

«История раннего и позднего распространения Учения Будды в Тибете и учения «школы старых переводов тантр» из «Хрустального зеркала изящных высказываний, отражающего историю возникновения и сущность учений всех философских систем».

¹ Индия.

² Санскр. раджешвара.

³ Царь Учения.

⁴ Переводчик буддийских текстов.

⁵ Тиб. учитель.

⁶ Тиб. *gnya khri btsan po*. По легенде, Ньяти-цэнпо (по Сумба-кханбо, р. 417 г. до н. э.) был сыном небесного божества и по призыву людей спустился с небес, чтобы управлять ими. Буддийская традиция представляет первого тибетского государя как правителя, ведущего свой род из царской фамилии Древней Индии. Считается, что он обладал необычной внешностью: глаза, как у птицы, брови из бирюзы, зубы, как белая раковина, усы, как у тигра, между пальцами рук и ног перепонки, как у гуся.

⁷ Тиб. *gnam ri strong btsan* (кон. VI – нач. VII в.). По тибетской традиции – основатель Ярлунгской династии, отец основоположника Тибетской империи Сронцэнгамбо. Согласно исследованиям ученых, при Намрисронцэне была объединена большая часть тибетских племен. Границы тибетского царства простирались на 2000 км от долины верхней Янцзы на востоке до озера Манасаровар на западе, от территории тюркских племен на севере до гималайских границ Индии на юге.

⁸ Тиб. *lha tho tho ri snyan shal*. Лхатхотхори Неншэл (по Сумба-кханбо, 244–363 гг.). Существуют две тибетские версии относительно времени проникновения буддизма в Тибет. Согласно первой – исторической, буддизм распространился в период Сронцэнгамбо, согласно второй – легендарной – в период Лхатхотхори. Туган сначала говорит о первой, а потом о второй в характерной для него лаконичной манере. Поэтому здесь нет временного противоречия.

⁹ Тиб. *kun tu bzang po*. Один из восьми великих бодхисаттв, в традиции школы Ньингмапа – Ади-будда, олицетворение Абсолюта.

¹⁰ В «Сундье» (*gzungs 'dus*) имеется текст с подобным названием, в котором перечисляются 102 поклонения буддам и бодхисаттвам, а также молитвы и пожелания.

¹¹ Тиб. *spyen ras gzigs*. Бодхисаттва сострадания, духовный сын, или эманация будды Амитабхи.

¹² Тиб. *strong btsan sgam po*, 620?–649 гг. Вопросы хронологии истории Древнего Тибета относятся к малоисследованным областям тибетологии. Тибетские источники, как и современные исследования ученых, предлагают противоречивые сведения относительно даты одних и тех же событий, причем разница может составлять целый цикл, т. е. 60 лет, поэтому за основу летосчисления со времени Сронцэнгамбо мы взяли вычисления Дж. Туччи. Буддийская традиция описывает Сронцэнгамбо как основателя империи, мудрого государственного деятеля, великого полководца, царя веры.

¹³ На основе индийских алфавитных систем деванагара и вартула были созданы две системы тибетского письма: гочэн (*mgo can*), иначе учэн (*dbu can*), букв. «имеющий голову», соответствует печатной форме письма; гомэ

(mgo med), иначе умэ (dbu med), «не имеющий головы», соответствует тибетской скорописи.

¹⁴ Тиб. ga sa. Древнее название столицы Тибета Лхаса. После того как статуя Будды была привезена в Тибет, столицу переименовали в Лхасу – Обитель божеств.

¹⁵ Тиб. 'phrul snang gi gtsug lag khang. Считается, что статуи были привезены двумя женами Сронцэнгамбо: китайской принцессой Вэнь Чэн и непальской принцессой Брикхути – и были помещены в специально для этой цели выстроенные храмы.

¹⁶ Тиб. khri strong lde btsan. Время правления цэнпо Тисрондэвцэна (годы правл. 755–797) было периодом наивысшего расцвета и могущества Древнего Тибета. К концу 90-х гг. VIII в. под властью Тибета оказалась огромная территория, включающая весь Таримский бассейн, Гилгит, Непал, часть Северной Индии, Ганьсу и Юньнань. Буддизм направления индийской Махаяны стал после серии «дискуссий» с религией Бон и учением Чань государственной религией всего Тибета. Знаменитый учитель Атиша писал: «Даже в Индии не было Учения в том виде, каким оно было в Тибете тех дней!»

¹⁷ Тиб. 'jam dbyangs, иначе Манчжушри, бодхисаттва мудрости.

¹⁸ Тиб. zhi ba 'tsho. Выдающийся проповедник буддизма из буддийского монастырского центра Наланда в Северо-Восточной Индии, основатель школы Йогачара-мадхьямика-сватантрика, наряду с Падмасамбхавой – центральное лицо в распространении буддизма в Тибете, основатель первого в Тибете буддийского монастыря Самье.

¹⁹ Тиб. padma 'byung gnas. Знаменитый проповедник буддизма из Уддияны, представитель традиции индийских махасиддхов, распространитель в Тибете буддизма тантрийского направления. Особо почитается как второй Будда и основатель школы в традиции Ньингмапа.

²⁰ Тиб. gshes gnyen, санскр. [кальяна-] митра – религиозный учитель.

²¹ Тиб. be ro tsa na. Знаменитый лоцзава, особо почитается в школе Ньингмапа и в религии Бон как проповедник многих линий преемственности учения Дзогчен.

²² Тиб. sad mi mi bdun. Семь талантливых молодых тибетцев, посвященных в буддизм Шантаракшитой и ставших первыми тибетскими буддийскими монахами.

²³ Тиб. 'dul ba, санскр. Виная – дисциплинарный устав буддийского учения; dbu ma, санскр. Мадхьямика – философская школа Махаяны, в которой истолкование Пути было попыткой избежать крайностей утверждения и отрицания и придерживаться срединного пути.

²⁴ Тиб. snod-ldan, букв. «обладающий сосудом [для наставлений]».

²⁵ Тиб. grub pa. Сверхъестественные способности (умение летать и пр.), обретаемые практикой йоги.

²⁶ Тиб. hwa shang – транскрипция китайского слова heshang, обозначающего буддийского монаха.

²⁷ Хэшан Махаяна был в Тибете представителем чань-буддизма. По Будону-ринпоче, Хэшан проповедовал учение. Следуя ему, для обретения состояния будды не требуются доскональное знание священного канона, интенсивные занятия буддийской практикой. Благие мысли и поступки, равно как и неблагие, являются препятствием для достижения состояния будды. «Однако человек, у которого полностью отсутствуют мысли и влечения, может навсегда освободиться от оков феноменального существования» [Buston, с. 193].

²⁸ Тиб. ka ma la shi la. Крупный буддийский мыслитель, ученик Шантракшиты, последователь учения Йогачара-мадхьямика-сватантрика.

²⁹ Санскр. «Три Бхаванаакрамы» – известное сочинение Камалашилы; его третья часть, в частности, посвящена опровержению взглядов китайского монаха.

³⁰ Тиб. mnga' bdag khri ral pa can. При царе Ралпачене (815–838) последовала новая волна переводов, при этом была введена стандартизация терминов, составлен санскритско-тибетский словарь буддийских терминов «Махавьютпати». В области внешнеполитической деятельности был заключен знаменитый тибетско-китайский договор 822 г., по которому владения Тибета простирались от пустыни Гоби на севере до Гималаев на юге и от Семиречья на западе до реки Хуанхэ на востоке и который тем самым стал олицетворением вершины могущества Тибета на всем протяжении его истории. С падением правления Ралпачена завершилась первая волна распространения буддизма в Тибете.

³¹ Тиб. glang dar ma. Ландарма, букв. «Дарма-Бык» (838–842) – последний царь Ярлунгской династии, приверженец Бон, разрушитель буддийской религии. После его правления вместе с упадком буддизма распалась некогда мощная и единая Тибетская империя, а в истории Тибета последовала так называемая «дыра» протяженностью в 150 лет.

³² Тиб. klu sgrub. Основоположник и автор канонизированных текстов мадхьямики, причислен к лику бодхисаттв Махаяны и сиддхов Ваджраяны.

³³ Тиб. sems tsam pa. Школа «только сознания», согласно которой все сущее рассматривается как эманация Единого сознания. Возникла в Индии во II в., расцвет школы в IV–V вв. связан с именами Асанги и Васубандху.

³⁴ Тиб. dbu ma rang gnyud. Школа последователей Бхававивеки (VI в.), в отличие от школы Мадхьямика-прасангика с их чисто негативным методом

для познания Абсолюта считала необходимым дополнить правила Нагарджуны позитивными аргументами в соответствии с законами логики.

³⁵ Тиб. Монастырь близ Лхасы.

³⁶ Согласно «Голубым анналам» Го-лоцзавы, это были Марбан Шакьямуни (dmar ban Sakyamuni), Ё Гэчжун (gyo dge 'byung) и Цзан Рабсэл (gnsangs Rab gsal).

³⁷ Тиб. dgong pa rab gsal (832–915? или 892–975?). Ученик Ё Гэчжуна и Цзан Рабсэла, официальный представитель буддийской веры в Восточном Тибете.

³⁸ Принявший обеты дисциплинарного устава Учения – Винаи.

³⁹ Пять человек из Уй и пять человек из Цзан (наиболее известным среди них был Лумэй Цультим Шераб), стали поборниками возрождения буддизма в Тибете, где создали в различных местах религиозные центры, получившие названия по имени своего основателя.

⁴⁰ Тиб. lha bla ma ye shes 'od – правитель Восточного Тибета династии Малла, покровитель буддизма.

⁴¹ Тиб. rin chen bzang po (958–1055). Великий переводчик (перевел и переработал 158 текстов, вошедших в Канон), основатель буддийских храмов (традиция сообщает о не менее 108), наряду с Атишей (Дипанкарой Шридженной, 982–1054) – центральная фигура возрождения буддизма в Тибете.

⁴² В отличие от большинства тибетских ученых, признающих два периода распространения буддизма в Тибете, некоторые (Риграл) считали, что между двумя периодами был так называемый «промежуточный»; последователи школы Ньингмапа полагают, что этого перерыва не было. В промежутке между двумя периодами, или в период так называемой «дыры» тибетской истории, широкое распространение получили искаженные тантрийские практики с привлечением бонских ритуалов изгнания духов и пр., как, например, деятельность Лу Каргьяла (klu skar gyal), осужденные Ешеодом, Ринчен Санпо и др.

⁴³ Тиб. 'gos lo gzhon nu dpal (1392–1481). Прославленный переводчик, по словам Далай-ламы V, ученый «не имеющий себе равного среди историков», автор знаменитого сочинения «Голубые анналы».

⁴⁴ Тиб. chos byung. Класс тибетской литературы, в которой излагается история буддизма.

⁴⁵ Тиб. bslab gsum, т. е. нравственность (tshul khirms), шамадха (ting 'dzin) и праджня (shes rab).

⁴⁶ Тиб. lag pa'i padma snying gar zum. То есть складываю руки у груди – соединяю ладони.

⁴⁷ Тиб. sa skya pa. Школа тибетского буддизма, основанная в 1073 г. Кончок Гьялпо из рода Кхон, название получила от монастыря Сакья. Цен-

тральная концепция школы – «Путь-плод» (lam-bras). Основной текст – Хеваджра-тантра. Наибольшее влияние – при Юаньской династии.

⁴⁸ Тиб. dzo nang ba. Школа тибетского буддизма, основанная Шераб Гьялценом (1292–1361), название получила от монастыря Чжонан (основан в XIII в.). Основной текст – Калачакра-тантра. Центральная концепция школы – татхагата-гарбха, природа будды, присутствующая в каждой личности. Наиболее известный адепт школы – Таранатха Гунга-ньинбо.

⁴⁹ Тиб. shangs pa. Школа тибетского буддизма, ответвление школы Кагьюпа. Основана Барапа Гьялцен Палсаном (род. 1310). Ведет начало от принявшего буддизм приверженца Бон Шан Кхунпо-налчжорпы.

⁵⁰ Тиб. 'bri gung ba. Ответвление школы Кагьюпа. Название – от монастыря Бригун, основанного учеником Гампобы Пхагмо Дубпой. Наибольшее влияние монастырь имел во времена Бригун-ринпоче (1143–1217).

⁵¹ Тиб. ka gma ba. Ответвление школы Кагьюпа. Восходит к ученику Гампобы Чойчжин Гэпэл Дюсум Кенпе (1110–1193), основателю знаменитого монастыря Цурпу.

⁵² Тиб. bu lugs pa. Школа «последователей Будона-ринпоче» (1290–1364). Называется также по названию монастыря Шалупа. Различия между этой школой и школой Сакьяпа незначительны.

⁵³ Тиб. bka' gdams pa. Школа «последователей наставлений учителя», восходит к Атише (1042–1054), включает в свое учение как сутры, так и тантры. Прародительница школы Гэлукпа, основанной реформатором буддизма Цзонхавой (1357–1419).

⁵⁴ Тиб. phyag chen pa. Санскр. Махамудра – «великая печать». Школа последователей Махамудры, центральной концепции школы Кагьюпа.

⁵⁵ Тиб. zhi byed pa. Школа «успокоителей [страдания]». Основана аскетом из Южной Индии Падампой Сангье (ум. 1117). Среди основных концепций школы – освобождение живых существ от страданий во всех формах.

⁵⁶ Учитель из Непала, деятель возрождения буддизма, учитель Бромтона, основателя монастыря Рватен.

⁵⁷ Текст, входящий в раздел «Тантра» Кангьюпа.

⁵⁸ Тибетский учитель и переводчик (ум. 1074), учитель Кончог Гьялпо (1034–1102), основателя школы Сакьяпа.

⁵⁹ Тибетский учитель и переводчик (ум. 1098), основатель школы Кагьюпа.

⁶⁰ Тиб. ma rgyud. Тантры «стадии завершения» (rdzogs rim) ануттара-йоги (bla na med pa) школ новых переводов.

⁶¹ Тиб. shes rab kyi pha rol tu phyin pa – запредельная мудрость. Класс буддийских текстов, в которых речь идет о «высшей мудрости». Наиболее известные – «Алмазная сутра», «Сутра сердца», «Абхисамаяланкара» и др.

⁶² Тиб. *pha rgyud*. Тантры «стадии развития» (*bskyed rim*) ануттара-йоги (*bla na med pa*) школ новых переводов.

⁶³ Тиб. *gnal 'byor rgyud*. Третья ступень тантр в четверичной классификации тантр (крिया-, чарья-, йога, ануттара-йога) школ новых переводов.

⁶⁴ Название тантрийского текста и божества. Практика «стадии завершения» ануттара-йоги.

⁶⁵ Полное название, согласно «Голубым анналам», *sri mahāmayā tan-trarājā nāma* [Roerich, 1979, с. 209].

⁶⁶ Тиб. *thugs rje chen po* – «великое сострадание», эпитет Авалокитешвары (*spruṇ gas gzigs*), бодхисаттвы сострадания.

⁶⁷ Тиб. *dge ba bcu*. Здесь 10 парамит – «совершенств», которые должен пройти адепт, чтобы достичь состояния бодхисаттвы.

⁶⁸ Тиб. *kham s bco brgyad*. 18 классов элементов, создающих единый поток сознания познающей личности.

⁶⁹ Тиб. *mkha' spyod*. Букв. «парящий в небе». Группа полубогов – небесных музыкантов.

⁷⁰ «Царь всетворяющий». Коренная тантра раздела Семде учения Дзогчен.

⁷¹ Основной текст ану-йога тантр учения Дзогчен.

⁷² Восемь циклов раздела медитации. Этот раздел содержит конкретные наставления для медитации и представляет собой группу текстов, объединяющих Восемь доктрин Падмасамбхавы [*bka' brgyad*].

⁷³ «Иллюзорные феномены». Эта традиция содержит практические наставления и руководства духовной практики.

⁷⁴ Тиб. *rga yab gling* – мифический континент к северу от Джамбудвипы, где обитают демоны-ракшасы.

⁷⁵ Тиб. название *mu steg pa* (санскр. *тиртика*) обозначает всех последователей не-буддийских философий, придерживающихся ошибочных взглядов на реальность, приписывая ей постоянное существование, или, наоборот, отрицая любое продолжение после смерти.

⁷⁶ 1212–1270. Второй среди пяти великих открывателей кладов в традиции школы Ньингмапа.

⁷⁷ Тиб. *nyan thos*, санскр. *шравака* – слушающий проповедь. Тиб. *gang rgyal*, санскр. *пратьекабудда* – будда, обретший просветление только для себя. Тиб. *byang sems*, санскр. *бодхисаттва* – обретшее просветление совершенное существо, которое осталось в Сансаре, чтобы помочь ее обитателям достичь спасения.

⁷⁸ Тиб. *sprul sku* – проявленное тело Будды, как, например, Будда Шакьямуни.

⁷⁹ Первые три класса внешних тантр традиции школы Ньингмапа. Их содержанием является «путь очищения». Передаются на уровне тела-бла-

женства Самбхогакая Буддой Ваджрасаттвой, первой и главной эманацией Ади-будды.

⁸⁰ Три класса внутренних тантр школы Ньингмапа представляют тантрийский путь трансформации. Передаются на уровне Абсолюта-Дхармакай Буддой Кунту Санпо, или Самантабхадрой, олицетворением Абсолюта. Согласно учению Дзогчен в интерпретации Намхая Норбу Ринпоче, высшая ступень – ати-йога Великого Совершенства – представляет собой не тантрийский, а особый высший путь спасения, не соотносимый с вышеперечисленными путями.

⁸¹ Тиб. *gnam par snang mdzad*. Один из пяти дхьяни-будд, олицетворение сияющего света, его эманация – бодхисаттва Самантабхадра.

⁸² Тиб. *rdo rje 'chang* – «держатель ваджры». Ади-будда в традиции некоторых новых школ (Кагьюпа).

⁸³ Здесь приводится четверичная классификация тантрических учений и их передачи согласно школам новых переводов.

⁸⁴ Тиб. *kun tu bzang po*, санскр. Самантабхадра – Ади-будда в традиции школ Ньингмапа и Дзогчен, символ Абсолюта.

⁸⁵ Тиб. *'dzam bu'i gling*. Согласно буддийской космологии, один из четырех континентов, расположенный к югу от мировой горы Сумеру. Обычно отождествляется с Индией. Обитатели Джамбудвипы отмечены счастливой судьбой, так как только на этом континенте могут появляться будды и идеальные цари – чакравартины.

⁸⁶ Тиб. *rig pa 'dzin pa* – «держателями знания», тантрийский термин для обозначения наиболее значимых лиц линии преемственности учения.

⁸⁷ Тиб. *chos skyong* – «защитники Учения». Класс божеств.

⁸⁸ Тиб. *bka' ma* – «передача слова Будды», *gter ma* – «передача через захороненные клады», *zab mo dag snang* – «передача посредством сокровенного интуитивного видения». Некоторые искусные наставники традиции Ньингмапа посредством практики чистого восприятия обретали видение своего учителя в образе созерцаемого божества и получали от него тайные наставления, которые могли передавать лишь узкому кругу ближайших учеников.

⁸⁹ Согласно некоторым источникам, разделы кама – гью, до и сем соответствуют маха-йоге, ану-йоге и ати-йоге.

⁹⁰ Букв. «тайная сущность». Гухьягарбха-тантра – основной текст маха-йога-тантр Ньингмапы, относится предположительно к IX в. В XIII в. в Самье был найден ее санскритский оригинал, по этой причине тантра была признана всеми школами как подлинная.

⁹¹ *Ka bzhi, gdung brgyad, lcam bcu, gral ma so gnyis* – один из принципов построения традиционного тибетского жилища. Очевидно, имеется в виду, что у Дэшэп Гьяпобы было огромное количество учеников.

⁹² Тиб. *phyag rdor* – один из бодхисаттв, эманация Будды Акшобхьи, гневное божество, уничтожающее тупость и заблуждения.

⁹³ Важнейшие тексты ану-йоги.

⁹⁴ Согласно «Голубым анналам», первые пять текстов практик относятся к пяти дхьяни-буддам (буддам, составляющим в совокупности тело Вселенной). Так, «тело Манчжуши» относится к Вайрочане, «наставления Падмасамбхавы» – к Амитабхе, «сознание Яндага» – к Акшобхье, «достоинства Дудзи» – к Ратнасамбхаве, «деяния Пурбы» – к Амогхасиддхи [Roerich, 1979, с. 106].

⁹⁵ Тексты так называемого мирского класса, согласно Го-лоцзаве, – тибетского происхождения. Падмасамбхава, подчинив тибетских божеств и демонов, разделил их на три класса, каждому из них соответствует отдельный текст. Так тибетские божества и демоны, такие как Самбу и прочие, появились в мандале *'jig rten mchod bstod* [там же, с. 107].

⁹⁶ Тиб. *rta mgrin* – «имеющий шею лошади». Гневное тантрийское божество, имеющее три головы и восемь рук, эманация Будды Акшобхьи. Здесь имеется в виду практика, связанная с этим божеством.

⁹⁷ Тиб. [*rdzo rje*] *phug ba* – кинжал с рукояткой в форме ваджра, божество-дхармапала (охранитель учения). Особо почитается в традиции школы Сакьяпа.

⁹⁸ Супруга Падмасамбхавы.

⁹⁹ Тиб. *thang yig* – «жития [Падмасамбхавы]». Под этим названием фигурируют несколько сочинений (*padma bka' thang*, *thang yig gser phreng* и др.), в которых повествуется о деяниях Падмасамбхавы в распространении буддизма в Тибете. Хотя они были изданы Ургьен Линпой лишь в 1347 г., многие фрагменты – древнего происхождения.

¹⁰⁰ Тиб. *sman gyi rgyud bzhi*. Текст, в котором изложены все основные положения тибетской медицины.

¹⁰¹ Чакрасамвара – тантрийское божество класса «защитников учения». Чакрасамвара-тантра относится к категории «материнских» тантр стадии завершения ануттара-йоги школ новых переводов. Основное различие между «отцовскими» и «материнскими» тантрами лежит в расстановке акцентов на основополагающие составляющие концепции ануттара-йоги. В то время как в «отцовских» тантрах акцент делается на «иллюзорное тело» (*sgyu lus*), которое соотносится с методом (*thabs*) и символизирует мужское начало, в «материнских» тантрах – на «свет» (*'od gsal*), который соотносится с мудростью (*shes rab*) и символизирует женское начало. Практика Чакрасамвары наиболее распространена в школе Кагьюпа. Под шестью йогами, вероятно, имеются в виду шесть йог Наропы, как-то: йога внутреннего тепла (*gtum mo*), йога

иллюзорного тела (sgyu lus), йога Ясного света ('od gsal), йога сна (rmi lam), йога промежуточного состояния (bar do) и йога переноса сознания (pho ba).

¹⁰² Гухьясамаджа – название божества и тантрийского текста. Практика Гухьясамаджи наиболее распространена в школах Гэлукпа и Сакьяпа. В этих школах практика подразделяется на пять ступеней. После предварительной изоляции тела (lus dben) следуют: изоляция слова (ngag dben); изоляция сознания посредством концентрации сознания в трех точках – в носу, сердце и гениталиях (sems dben); изоляция иллюзорного тела; изоляция света; единение практики с трансцендентным (природой Будды) (zung 'jug). Конечная цель пути – в объединении чистого измерения и тонкого иллюзорного тела, состоящего из каналов, праны и жизненной сущности. Этот путь также называется «глубоким» и требует больших усилий [Tucci, 1980, с. 263].

¹⁰³ Центральная концепция «путь-плод» школы Сакьяпа отражает основное положение буддизма о том, что Сансара и Нирвана нераздельны. Согласно этой концепции, основа, или мир перерождений, – это загрязненное видение; путь, или религиозная практика, – это освоенное видение; плод, или просветление, – это просветленное видение. Три видения соответствуют трем этапам проживания: Сансары, Бодхисаттвы и Будды, которые рассматриваются как человеческое проживание. Благодаря единой сущности человеческого проживания возможно сведение воедино крайностей Сансары и Нирваны [Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима, 1995, с. 44].

¹⁰⁴ К сожалению, нам не удалось идентифицировать перечисленные практики школы Ньингмапа.

¹⁰⁵ Термин ригпа обсуждался в первой части работы. В переводе сочинения Тугана мы предпочли переводить этот термин как чистое присутствие, поскольку такой перевод, благодаря Намхаю Норбу, уже устоялся в литературе по Дзогчену. Ригпа – это центральный термин Дзогчена. Он обозначает Высшую реальность – состояние изначально чистой основы, Дхармакаи, Будды Кунту Санпо, или иначе – Великого совершенства. Осознание индивидом себя как ригпа и является конечной целью Дзогчена.

¹⁰⁶ Самовозникшая изначально мудрость (rang byung gi ye shes, санскр. *svayamdhijñāna*) – тантрийский термин, обозначающий изначально чистую основу бытия, синоним просветления в Дзогчене. Последователи Дзогчена считают свое учение высшим среди всех путей и потому природу реальности рассматривают с точки зрения просветленного сознания, для которого мир феноменов и абсолютное измерение Дхармакаи представляют абсолютное тождество. С этой точки зрения, «не существует ничего, кроме самовозникшей изначальной мудрости».

¹⁰⁷ Махамудра (phyag chen) – букв. «великая печать, или символ» – конечная точка пути к просветлению в школах новых переводов. В состоянии

Махамудры все объединяется в знании высшей природы реальности. Особое распространение получила в школе Кагьюпа. Термин «мудра» (печать) имеет двоякий смысл: 1) печать, которая предполагает объект, на который ставится отметка; 2) великая печать, или символ, как невыразимый опыт, в котором объект и субъект полностью сливаются воедино (Tucci, 1980, с. 71). В данном случае имеется в виду, что Махамудра ставит свою печать или, иными словами, приводит к просветлению объекты мира феноменов, с тем чтобы оппозиция объекта и субъекта более не существовала.

¹⁰⁸ Для последователей Семде в свою очередь двойственность, подразделение на субъект и объект не существуют изначально, для них нет объекта, как нет и субъекта, поскольку «обладатель объекта» – субъект – просветлен изначально и все сущее, включая субъект, – это самовозникшая мудрость = абсолютная сущность сознания = чистое и пустое присутствие.

¹⁰⁹ Установка Лонде такая же, как в целом в Дзогчене. Поскольку в Дзогчене все реалии обусловленного состояния рассматриваются с точки зрения абсолютной реальности, постольку на вербальном уровне эту абсолютную реальность нельзя выразить иначе, чем как через посредство тотального отрицания (мадхьямика) или как через приведение всех возможных оппозиций в цепочку тождеств. На наш взгляд, центральная концепция буддизма о тождестве Сансары и Нирваны находит в этом учении свое полное выражение. По мнению С. Кармая, несмотря на внешнее сходство концепции изначальной основы Дзогчена и концепции «шуньяты» мадхьямиков, разница на самом деле кардинальная, поскольку «необусловленная чем бы то ни было шуньята первоначально постигается посредством различных вариаций негативного подхода в зависимости от позиции тех или иных школ как объект интеллектуального познания (*spyod yul*), в то время как изначальная основа Дзогчена сугубо позитивна и доступна познанию познающего субъекта (*yul can*). Она (основа) есть трансцендентный аспект *sems* (*sems nyid*), но в то же время может через феноменальный аспект (*sems*) быть и творцом» [Кармай, 1988, с. 177].

¹¹⁰ Концепция Ясного света является одной из центральных в традиции высших тантр. Цель всех без исключения школ буддизма – это выход из полной страдания Сансары и обретение состояния будды, синонимом которого в традиции тибетского буддизма является Ясный свет. В тантрах ануттара-йоги Ясный свет в неразрывном единстве с пустотой представляет собой абсолютное измерение Дхармакаи. Ясный свет символизирует женское начало, которому соответствует «праджня» – мудрость. Пустота символизирует мужское начало, которому соответствует «упая» – метод. Тантры, придающие большую значимость аспекту пустоты, называют «отцовскими», а тантры, придающие большую значимость аспекту ясности, – «материнскими». «Отцов-

ские» тантры преимущественно сосредоточены на стадии развития, а «материнские» – на стадии завершения. Есть также «недвойственные» тантры. В них оба аспекта равновесны. Намхай Норбу по этому поводу пишет: «В основе этой классификации лежит типично тантрический взгляд на всю структуру проявленного бытия, микрокосма и макрокосма как находящегося в состоянии постоянного равновесия двух взаимодополнительных сил» [Чойгьял Намхай Норбу, с. 94].

¹¹¹ В то время как в «отцовских» тантрах стадии развития основное внимание уделяется практике визуализации божественного уровня, в результате чего нечистое видение трансформируется в чистое, в «материнских» тантрах стадии завершения наряду с использованием практики визуализации главным образом сосредоточиваются на практике объединения чистого измерения мандалы с внутренним мандала, или тонким иллюзорным телом, состоящим из каналов, праны (энергии) и жизненной сущности (rtsa, lung, thi le). Благодаря совершенному владению энергией кундалини абсолютное состояние достигается по сравнению с методами сутр более быстрым путем.

¹¹² Ril 'dzin и rjes gzhiḡ – имеют равное значение для тотальной трансформации мира феноменов в Абсолютное бытие. Дж. Туччи пишет: «Согласно некоторым учениям основное различие между ними заключается в том, что в первом случае индивид созерцает самого себя, а во втором созерцает внешний мир (snod bcud, сосуд и содержимое сосуда). В результате этого процесса происходит уничтожение иллюзорного эго, зримого в качестве конкретной личности. С этой целью процесс происходит, с одной стороны, от головы вниз, с другой, от ступней вверх, встречаясь на границе между двумя частями тела, которую представляет сердце. Две части тела поглощаются сердцем, сердце в свою очередь поглощается слогом хум, слог – точкой абсолютной потенциальности (thiḡ le), а точка – в конечном итоге пустотой» [Тусси, 1980, с. 102].

¹¹³ Как было отмечено, обретение тонкого иллюзорного, оно же ваджрное, тела требует совершенного умения манипулировать жизненными энергиями. Практика Лонде в отличие от «пяти степеней» – прямой путь, не требующий усилий. Адепт вместо ваджрного прямо и без усилий реализует радужное тело. Согласно традиции школ Ньингмапа и Дзогчен, многие просветленные наставники уходили из феноменального существования без остатка физического тела. Их тела, полностью растворившись в сущность элементов, представляли в виде пятицветной радуги.

¹¹⁴ Юганадха – союз, единение. Имеется в виду единство внутреннего и внешнего видения, единство субъекта и объекта, единство солнечной и лунной энергий и т. д.

¹¹⁵ Rang rig – сокращение от rang gis rang rig pa (познание самого себя). Этот термин заимствован из учения Виджнянавады. Согласно ему, все, что нужно, – это познание самого себя («смотри в свое собственное сознание»). С термином связана концепция изначального будды – Ади-будды (thog ma'i sangs rgyas = ādibuddha), который в отличие от других будд обрел просветление не через воздействие причины, а через распознавание истинной природы своего сознания [Karney, 1988, с. 189].

¹¹⁶ Thod rgal – букв. «выход [за пределы] черепа», также «свет, прямой подход» – завершающая практика раздела Маннагде. В результате достигается высшая цель – обретение радужного тела, в котором окончательно снимаются все оппозиции и происходит рассеивание физического и ментального миров в Ясный свет. Дж. Туччи приводит описание практики тхогей: «Практика совершается утром или вечером и представляет собой фиксацию взгляда на солнце или свет. После повторяющихся попыток и опытов, продолжительность которых зависит от субъекта практики, появляется точка. При продолжении фиксации взгляда на солнце точка разделяется на пять концентрических кругов, которые считаются проявлениями пяти лучей света. Центральная точка (thig le) – это символ пустоты (stong pa). Если созерцать ее интенсивно, появляются божественные формы, каждая из них отличается собственными символами и признаками. Если эту точку удерживать в центре созерцания, то она разрастается до тех пор, пока не проникает в бесконечное пространство. Таким образом, исчезают все различия между субъектом и объектом» [Tucci, 1980, с. 86]. По словам Намхая Норбу, «эта практика действительно секретна и не предназначена, чтобы ее давали более, чем дающий здесь максимум основ ее описания» [Norbu, 1986, с. 101].

¹¹⁷ Завершающий этап практики высших тантр тибетского буддизма также характеризуется помимо перечисленного единством пустоты и блаженства. Думается, допустимо сказать, что под пустотой в данном случае подразумевается ее концепция в понимании буддизма Махаяны, а под блаженством – посвящение в тантры высшей йоги. В школах новых переводов считается, что до получения посвящения в высшие тантры необходимо постигнуть пустоту так, как она понималась школой Мадхьямика-прасангика. И лишь после этого допустимо заниматься практикой высших тантр [Далай-лама, 1996, с. 164]. Единство пустоты и блаженства – это Великое блаженство (санскр. махасукха) или достижение высшего идеала – природы будды. Дж. Туччи полагает, что концепция блаженства в тибетском буддизме своими корнями восходит к философии шиваизма, благодаря которой эротический символизм, единение женского (праджня) и мужского (упая) начал получили свое дальнейшее развитие в тибетском буддизме [Tucci, 1980, с. 81].

¹¹⁸ Корень различия лежит в разнице подходов. Дзогчен как прямой путь к просветлению утверждает, что для достижения высшей цели не требуется последовательное продвижение сначала по пути сугр, а затем – тантр, обретение высшего состояния происходит спонтанно и непосредственно.

¹¹⁹ В практике ануттара-йоги через очищение трех грубых врат – тела, речи и сознания – выявляется тонкое чистое тело, или иллюзорное, которое в процессе очищения в Ясном свете преобразуется в Самбхогакаю.

¹²⁰ Согласно Дзогчену, трое грубых врат изначально чисты, поэтому очищаются, или реализуются, без основы.

¹²¹ Ka dag (чистота) – один из центральных аспектов Дзогчена. Эта концепция всегда вызывала наибольшую критику противников учения, поскольку предполагала наличие изначально чистого состояния, предшествующего разделению на Сансару и Нирвану. Отдельные ученые (Самтен Кармай) предполагают влияние некоторых идей религии Бон, утверждавшей наличие изначально чистой основы kun gzhi как сосуда, в котором складываются кармические следы bag chags. Объяснение: «1) kun gzhi остается чистым, откуда имеет место собирание bag chags, и это происходит только благодаря «координации восьми видов сознания», подобно тому, как сокровищница остается пустой, откуда в нее не помещают сокровище; 2) kun gzhi остается чистым даже тогда, когда bag chags складывают в ней, поскольку пространство остается чистым, даже если в нем и помещается целый мир» [Karmay, 1988, с. 183].

¹²² Lhun grub (спонтанная природа) – термин, также относящийся к «изначальной основе» Дзогчена. По мнению С. Кармая, термин lhun grub является синонимом термина bya brtsal dang bral ba (не-усилие) и связан в некоторой степени с традицией «внезапного просветления» (cig car ba) [там же, с. 120].

¹²³ По словам Намхая Норбу, «энергия – это активное и непрерывное действие природы» [Чогьял Намхай Норбу, 2001, с. 100].

¹²⁴ Сущность, природа и энергия относятся к изначальной основе, первой составляющей триады основа – путь – плод, речь о которой пойдет ниже. Сущность – чистота – единство ригпа и пустоты; природа – спонтанность – единство Ясного света и пустоты; энергия – всеохватность – единство феноменов и пустоты. Так, по Намхаю Норбу, «сущность, природа и энергия называются тремя «изначальными мудростями», потому что они во всей полноте представляют состояние просветленности» [там же, с. 101].

¹²⁵ То есть, когда осознают тождество sems – stong ba – zung 'jug.

¹²⁶ Имеется в виду школа последователей Шантаракшиты и Камалашилы (VIII в.), утверждавших постепенный процесс духовного созревания, ведуще-

го к цели буддизма. Возможно, подразумевается постепенная практика школ новых переводов.

¹²⁷ Речь идет о школе последователей Хэшана Махаяны, чаньского наставника, утверждавшего внезапный опыт просветления и потерпевшего поражение в диспуте с Камалашилой.

¹²⁸ Тхогей – практика Дзогчен как высший путь к просветлению.

¹²⁹ Самый простой и в то же время самый трудный способ – практика Дзогчен, утверждающая абсолютное, бескомпромиссное тождество. Поскольку все есть состояние просветления, то не о чем говорить и нечего практиковать. В этом – суть учения, преподанного просветленными наставниками Дзогчен.

¹³⁰ Основа – это изначальное состояние индивида, которое соответствует указанным трем состояниям: сущности, природе и энергии. Чистое присутствие ригпа как Будда Кунту Санпо – символ изначальной основы.

¹³¹ Основа изначальна чиста и просветленна. Однако для того чтобы распознать в полной мере состояние изначальной основы, необходим путь, ибо только через путь подтверждается истинность положения о наделенности всех существ природой будды. Путь в свою очередь охватывает три аспекта: воззрение, созерцание и поведение. Практика чистого мгновенного присутствия ригпа – сущность пути в Дзогчене.

¹³² Плод – достижение состояния полного просветления. В абсолютном смысле все компоненты триады основа – путь – плод тождественны, в относительном смысле между ними существуют тонкие различия в степени просветленности. На стадии плода – в состоянии полной просветленности реализуются три тела: Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая. Ригпа, свет-пустота, распознается, и Ясный свет – Дхармадхату реализуется в этой жизни. Неведение и заблуждения не очищаются, не превращаются в свою противоположность, а обретают свое собственное место или рассеиваются естественно и мгновенно, как рисунки на воде.

¹³³ Воплощением деяний стал Чжамьян Кенце Ванпо Падма Одсэл Донгаг Линпа (1820–1892) [Dargyay, 1979, с. 197].

¹³⁴ Духи умерших людей. Считается, что у них тонкие конечности, огромный живот, крошечный рот и узкая глотка, по причине чего они постоянно страдают от голода.

¹³⁵ Демоны (асура).

¹³⁶ Практика обхода монастырей или поселений со священными книгами за плечами во избежание несчастий.

¹³⁷ Практика подношения тантрийским божествам, мистический ритуал подношения себя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Конец VIII столетия ознаменовался превращением буддизма в государственную идеологию Тибета. К важным событиям этого периода относятся строительство первого буддийского монастыря Самье и проведение в нем знаменитого диспута между индийским учителем Камалашилой и чаньским мастером Хэшаном Махаяной при арбитраже цэнпо Тисрондэвцэна. Победу на диспуте в конечном итоге одержал индийский наставник. В истории тибетского буддизма этот факт имел большое значение и далеко идущие последствия. Великий диспут VIII столетия ни в коей мере не ограничился локальными событиями, происходившими в монастыре Самье. Он стал исходным моментом размежевания между буддизмом, поддающимся огосударствлению, и буддизмом эзотерическим, а также ключевым моментом свойств культурного пространства Тибета конца VIII в., после чего культура Тибета развивается в определенном направлении. Исход диспута не только повлиял на развитие тибетского буддизма в целом, определив в качестве основной тенденции ориентацию на индийскую традицию буддизма Махаяны, но и обусловил выбор духовного лидера Тибета. Им отныне стала Индия.

Как показали результаты исследования, победа индийского наставника, отстаивавшего постепенный путь спасения, явилась закономерным следствием диспута. По нашему мнению, царь поддержал сторонников постепенного пути в первую очередь из-за того, что именно постепенный путь спасения мог обеспечить правителю поддержку мирян, в то время как прямой путь способствовал центробежным тенденциям в буддизме, которые в глобальном масштабе могли угрожать как существованию Сангхи, так и государству в целом. Философские позиции противоборствующих сторон, безусловно, оказали влияние на исход диспута, но имели второстепенное значение. Здесь

сыграла роль не столько сила аргументации участников диспута (судя по источникам, позиция Хэшана Махаяны была во многих аспектах сильнее точки зрения Камалашилы), сколько их позиция в отношении стиля поведения членов Сангхи. В то время как Хэшан Махаяна проповедовал практику «не-деяния», Камалашила и его сторонники твердо отстаивали метод постепенного накопления религиозных заслуг. Именно этот аспект позиции сторонников постепенного пути оказался, на наш взгляд, решающим для исхода диспута.

Со времени проведения диспута постепенный путь спасения стал основополагающим для Тибета. Основанная в XIV в. Цзонхавой школа Гэлукпа в своих истоках восходит как к проповеди Атиши (XI в.), так и к учению о постепенной практике религиозного опыта, заложенной Шантаракшитой и Камалашилой в период ранней проповеди буддизма в Тибете. Чаньская школа Хэшана Махаяны перестала существовать вскоре после диспута. Но прямой путь спасения «пережил» диспут и обрел новую жизнь в трудах выдающегося мастера Ньингмапы и Дзогчена Лонченпы (XIV в.) и других наставников школы.

Позднейшие тибетские исторические сочинения говорят о тесном сотрудничестве между представителями тантрийского направления (Падмасамбхава) и индийской Махаяны (Шантаракшита). Но, очевидно, вместо предполагаемого «сотрудничества» в период распространения буддизма в Тибете между этими двумя традициями существовал весьма явный антагонизм. Представителям тантрийского буддизма – выразителям идей традиции индийских махасиддхов (Падмасамбхава, Вайрочана, Вималамитра) концепция чань-буддизма о внезапном озарении была намного ближе интуитивно-логическим построениям мадхьямика-сватантриков. С этой точки зрения контакты между тантристами и чань-буддистами кажутся весьма закономерными, что и подтверждают источники школы Ньингмапа «Катан дэнга» и «Самтен мигдон». Таким образом, две ныне сохранившиеся в тибетском буддизме традиции постепенного (Гэлукпа) и прямого (Дзогчен) пути восходят к диспуту VIII в. в монастыре Самье. Традицию школы Гэлукпа можно обозначить как путь государственного видения, в то время как Ньингмапа и Дзогчен – это путь отшельника-созерцателя. Учение Дзогчен, характеризующееся в традиции школы Ньингмапа как вершина буддийской мысли Тибета, воспринимает все реалии су-

ществования с точки зрения абсолютной истины и потому не противоречит каноническим постулатам буддизма, присутствующим в традиции школы Гэлукпа, а, напротив, подтверждает их, равно как абсолютная истина не противоречит относительной. Если рассматривать обе традиции – постепенного и прямого пути – в неразрывном единстве, то все религиозное пространство Тибета оказывается заполненным и в центре и на периферии.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев Н. В. Чань-буддизм и тантризм: типологическое сходство или преемственность? // Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. М., 1976. Ч. 1.

Абаев Н. В. Концепция просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.

Бичурин И. История Тибета и Хухунора. СПб., 1833. Т. 1–2.

Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. М., 1962.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.

Ван Фужэнь. Люэлунь Цинчао цяньци дуй Сицзандэ шичжэнь // Цинши яньцзю цзи. Бэйцзин, 1982. Ди эр цзи (Коротко о политике династии Цин раннего периода в Тибете).

Ван Фужэнь. Сицзан фоцзяо шилюэ. Синин, 1983 (Краткая история тибетского буддизма).

Ван Чун. Чжунъян чжэнфу гуаньли Сицзан дифандэ чжидудэ фачжань // Лиши яньцзю. Бэйцзин, 1959. № 5 (Развитие Центральным правительством системы управления тибетскими территориями).

Ван Чун. Пин Личасун «Сицзан цзяньши» гуаньйюй Миндай Сицзан дифандэ лишидэ мюшо // Лиши яньцзю. Бэйцзин, 1963. № 5 (Критика ошибок Ричардсона в отношении истории Тибета периода Мин, допущенных им в книге «Краткая история Тибета»).

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857–1869. Ч. 1–3.

Васубандху. Абхидхармакоша / Пер. с тиб. Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. Улан-Удэ, 1980. Гл. 1–3.

Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии. Лекция, читанная 31 сентября 1919 г. на первой буддийской выставке в Петербурге. Пг., 1919.

Восточный Туркестан в древности и средневековье. М., 1992.

Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

Вязниковцев А. И. Об основах философии сознания в традициях Ваджраяны и Дзогчена // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995.

Гарри И. Е. Единство бытия, практики и просветления в «Сёбогэндзо» // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. Вып. 2.

Гарри И. Р. Чань-буддизм в Тибете // Базар Барадин: Доклады и тезисы научной конференции. Улан-Удэ, 1993.

Гарри И. Р. «Первая волна» распространения буддизма в Тибете и диспут в монастыре Самье // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1996. Вып. 1.

Гарри И. Р. О традиции передачи учения в школе нyingмапа // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. Вып. 2.

Гарри И. Р. «Основа, путь и плод» в философии Дзогчена // Культура Центральной Азии: письменные источники (в печати).

Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. СПб., 1991.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.

Дандарон Б. Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995а.

Дандарон Б. Д. Теория шуны у мадхьямиков // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995б.

Дандарон Б. Д., Пупышев В. Н. Общая схема совершенствования по пути Мантраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995в.

Догэн. Сёбо-Гэндзо: Драгоценная зеница истинного Закона / Пер. и коммент. И. Е. Гарри // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Дылыкова В. С. Легенда о Вэнь Чэн и Сонцзэнгампо // Исследования по восточной филологии. М., 1974.

Дылыкова В. С. К вопросу о сходстве и различии буддизма ваджраяны и дзэн (чань) // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). М., 1979. Ч. 3.

Дылыкова В. С. Тибетская литература. М., 1986.

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. СПб., 1994.

Железнов А. И. О тибетских традициях в бурятском буддизме // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1988.

- Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
- Корнев В. И. Буддизм и общество в странах южной и юго-восточной Азии. М., 1987.
- Корнев В. И. Медитация // Буддизм: Словарь. М., 1992.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Кюннер Н. В. Описание Тибета. Владивосток, 1907. Ч. 1. Вып. 1.
- Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.
- Лончен Рабжампа Дримед Одсер. Драгоценное ожерелье четырех тем / Пер. с тиб. А. Берзина, Шарпа Тулку и М. Кэпстайна; пер. с англ. Т. Науменко // Гаруда. СПб., 1993а. № 2–3.
- Лончен Рабжампа. Всевышняя тайна / Пер. с тиб. В. Ушакова // Гаруда. СПб., 1993б. № 2–3.
- Лонченпа. Корабль из драгоценных камней / Пер. с тиб. К. Липмана, М. Петерсона; пер. с англ. А. А. Соловьева // Гаруда. СПб., 1994. № 3; СПб., 1995. № 5.
- Лончен Рабжам. Объяснение сердца // Гаруда. СПб., 1995. № 5.
- Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньляо люэцзын. Бэйцзин, 1979 (Краткое исследование источников по китайскому буддизму).
- Малявкин А. Г. Борьба Тибета с Танским государством за Кашгарию. Новосибирск, 1992.
- Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М., 1978.
- Мачиг Лабдон. Отсекая надежду и страх / Пер. и введ. Ламы Баира Очирова. СПб., 1998.
- Медведев О. П. Дзог-чен (об одном ортодоксальном направлении тибетского буддизма) // Народы Азии и Африки. М., 1989. № 6.
- Нестеркин С. П. «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995.
- Норбу Н. Дзогчен и дзэн // Гаруда. СПб., 1996. № 1.
- Норбу Н. Друнг, Дэу и Бон. М.: Либрис, 1998а.
- Норбу Н. Шестнадцать вопросов учителю Дзогчена. Минск, 1998б.
- О тибетском вопросе. Пекин, 1959.
- Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета / Пер. с тиб., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.
- Пубаев Р. Е. «Пагсам-чжонсан» – памятник тибетской историографии XIII века. Новосибирск, 1981.
- Пубаев Р. Е. Тибетская историко-философская литература // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Рерих Ю. Н. Избранные труды. М., 1967.

Сыртыпова С.-Х. О тибето-монгольских версиях «Падма-гатан» // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995.

Судзуки Д. Т. Основы Дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993.

Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» / Пер., вступит. ст. и коммент. Б. И. Кузнецова. Л., 1961.

Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма. Киев, 1993.

Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем / Пер. с тиб., предисл. и коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1995.

Уотс А. Путь Дзэн. Киев, 1993.

Хань Жулин. Юаньчао чжэнфу ши цзэнмаян гуаньли Сицзан дифандэ // Лиши яньцзю. Бэйцзин, 1959. № 7 (Как центральное правительство династии Юань управляло Тибетом).

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Тайбэй, 1973 (Основное содержание буддийских школ).

Хуан Фэньшэн. Сицзан шилуэ. Бэйцзин, 1985 (Краткая история Тибета).

Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1919 (Избранные труды. Новосибирск, 1981. Т. 1–2).

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения / Пер. А. Кугявичуса. СПб., 1994–1998. Т. 1–4.

Чжунго фоцзяо. Бэйцзин, 1980–1982. Т. 1–2 (Китайский буддизм).

Чжунго фоцзяо сысян цзыляо. Бэйцзин, 1981–1983. Т. 1–4 (Материалы по идеологии китайского буддизма).

Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. Всевышний источник. Коренная тантра Дзогчен Кунджед Гьялпо. Донецк; М., 2001.

Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

Я Ханьчжан. Сицзан лишидэ синь пянчжан. Чэнду, 1979 (Новые статьи по истории Тибета).

Я Ханьчжан. Далай-лама чжуань. Бэйцзин, 1984 (Биографии Далай-лам).

Ancient Teaching of Tibet. Dharma Publishing, 1990.

Sba bzhad / Ed. by R. A. Stein. Paris, 1961.

Bell S. A. Tibet, Past and Present. Oxford, 1924.

Bell S. A. The Religion of Tibet. Oxford, 1931.

Buddhist Texts through the Ages. Oxford, 1954.

Bushell S. W. The Early History of Tibet // Journal of the Royal Asiatic Society. 1880. New Series, XII.

Bu-ston. A History of Buddhism: 2 pt. / Transl. E. Obermiller. Heidelberg, 1931–1932.

- Chattopadhyaya A. Atisha and Tibet. Calcutta, 1967 (Indian Reprint, Delhi, 1981).
- Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. London, 1960.
- Conze E. A Short History of Buddhism. London, 1981.
- Crystal Mirror. Annual of Tibetan Buddhism. Berkeley, 1984. Vol. VI.
- Dargyay E. M. The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet. Delhi, 1979.
- Das S. Ch. Contribution on the Religion, History, etc. of Tibet // Journal of Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1881. Pt. 1.
- David-Neel A. With Magicians and Mystics of Tibet. London, 1931.
- Demieville P. Le concile de Lhasa. Paris, 1952.
- Ehrhard F.-K. The «Vision» of rDzogs-chen: A Text and its History // Tibetan Studies. Naritasan Shinshoji, 1992.
- Epstein I. Tibet Transformed. Beijing, 1983.
- Yeshe Tsogyal. The Life and Liberation of Padmasambhava / Transl. Keneth Douglas and Gwendolyn Bays. Berkeley, 1978. Pt. 1–2.
- Evans-Wentz W. Y. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford, 1935.
- Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Great Liberation. Oxford, 1954.
- Gomes L. O. Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1982.
- Great Treasures of Ancient Tibet / Ed. and pr. by Tarthang Tulku. Berkeley, 1990.
- Grub mtha' shel kyi me long (cokp.) – Grub-mtha' thams-chad-kyi khungs dang 'dod-tshul ston-pa legs-bshad shel-kyi me-long (Elegant saing mirror). By Thu bkan blo bzang chos kyi nima / Ed. and pr. by Chos Je Lama. Sarnath, 1963.
- Grunwedel A. Taranatha's Edelsteinmine. Das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen. Pb., 1914. Bibliotheca Buddhica XVIII.
- Guenther H. V. Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.
- Guenther H. V. The Royal Songs of Saraha. A study in the history of Buddhist thoughts, translated and annotated by. Seattle, 1969.
- Guenther H. V. Absolute Perfection // Crystal Mirror. Berkeley, 1971. Vol. 1.
- Guenther H. V. Early Forms of Tibetan Buddhism // Crystal Mirror. Berkeley, 1975. Vol. 3.
- Guenther H. V. Meditation Trends in Early Tibet // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1982.
- Guenther H. V. Matrix of Mystery. London, 1984.
- Haar E. The Yar-lun dynasty. Copenhagen, 1969.
- Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Wiesbaden, 1950.
- Hoffmann H. The Religions of Tibet. London, 1961.
- Houston G. V. Sources for a History of the bSam yas Debate // Monumenta Tibetica Historica. Abt. I. Bd. 2. Sanct. Augustin, 1980.

- Karmay S. A. A discussion on the doctrinal position of rDzogs chen from the 10th to the 13th centuries // *Journal Asiatique*. 1975a. Vol. 263.
- Karmay S. A. A General Introduction to the History and Doctrine of Bon // *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*. Tokyo, 1975b. No 33.
- Karmay S. The Ordinance of Lha Bla-ma Ye-shes-'od // *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*. Warminster, 1980.
- Karmay S. G. The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism. Leiden, 1988.
- Kvaerne P. The «Great Perfection» in the Tradition of Bonpo // *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley, 1982.
- Lalou M. Document tibétain sur l'expansion du Dhyana chinois // *Journal Asiatique*. 1939. Vol. CCLXIX.
- Lalou M. Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain). Paris, 1939–1961. Vol. 1–3.
- Lama Mi-pham. Mind is the Root // *Crystal Mirror*. Berkeley, 1974a. Vol. 3.
- Lama Mi-pham. A Look into the Sky-like Mirror // *Crystal Mirror*. Berkeley, 1974b. Vol. 3.
- Laufer B. Die Bru-za Sprache und historische Stellung des Padmasambhava // *T'oung Pao*. 1913. Vol. XIV.
- Li An-che. Rninmapa, the early form of Lamaism // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1948.
- Longchenpa. The Natural Freedom of Mind / Transl. H. Guenther // *Crystal Mirror*. Berkeley, 1974. Vol. IV.
- Longchenpa. Kindly Bent to Ease Us / Transl. and annot. H. V. Guenther. Berkeley, 1975–1976.
- Longchenpa. Looking Deeper: a Swan's Questions and Answers / Transl. H. V. Guenther. Copenhagen, 1983.
- Nam-mkha'i snying-po. The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal / Transl. Tarthang Tulky. Berkeley, 1983.
- Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1956.
- Norbu N. The Crystal and the Way of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen. Routledge and Kegan, 1986.
- Norbu N. Dzogchen: Self-perfected State. Arcana, 1989.
- Obermiller E. E. A Sanskrit Manuscript from Tibet: The Bhavanakrama by Kamalasila // *The Tibetan Journal*. 1977.
- Ramchandra Rao, Saligrama Krishna. Tibetan Tantric Tradition. New Delhi, 1977.
- Roccasalvo J. F. The Debate at bSam yas: A Study in religious contrast and correspondence // *Philosophy East and West*. 1980. Vol. XXX. No 4. Oct.
- Rockhill W. W. Land of the Lamas. New York, 1891.
- Roerich N. G. The Blue Annals. Delhi, 1979.

Ruegg D. S. The Jo nan pas: a School of Buddhist ontologists according to the Grub mtha' šel gyi me loñ // Journal of the American oriental society. New Haven, 1963. Vol. 83.

Ruegg D. S. On the Tibetan Historiography and Doxography of the «Great Debate of bSam yas» // Tibetan Studies. Naritasan Shinshoji, 1992. Vol. I.

Seizan Yanagida. The Li-Tai Fa-Pao Chi and the Ch'an Doctrine of Sudden Awakening // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1982.

Shakabha T. W. D. Tibet. A Political History. New Haven, 1967 (Reprint, New York, 1984).

Schlagintweit E. Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava dem Begründer des Lamaismus. T. I, II // Abhand. der königl. bayerischen Akad. der Wissenschaften. Cl. I. Bd. XXI. Abt. II; Bd. XXII. Abt. III. München, 1899–1905.

Snellgrove D. and Richardson H. E. A Cultural History of Tibet. London, 1968.

Bsod nams grags pa. Deb t'er dmar po gsar ma / Transl. G. Tucci. Roma, 1971.

Stein R. A. Illumination subite ou saisie simultanee, not sur la terminologie chinoise et tibetaine // Annales du Musee Guimet. 1971. CLXXX.

Stein R. A. Tibetan Civilization. London, 1972.

Strenski I. Gradual enlightenment, sudden enlightenment and empiricism // Philosophy East and West. 1980. Vol. XXX. No 1.

Sum pa mkhan po. Phags yul rgya nag chen po bod dang sog yul du dam pa'i chos byung tshul dpag bsam ljong bzang zhes bya ba bzhugs so.

Tarhang Tulku. Reflections of Mind: Western Psychology Meets Tibetan Buddhism. Emeryville, 1975.

Tarhang Tulku. The Vajrayana Lineages in Tibet // Crystal Mirror. Berkeley, 1977a. Vol. V.

Tarhang Tulku. Gesture of Balance: a Guide to Awareness, Selfhealing, and Meditation. Emeryville, 1977b.

Tarhang Tulku. Time, Space and Knowledge: a New Vision of Reality. Emeryville, 1977c.

Tarhang Tulku. Openness of Mind. Emeryville, 1978.

Tibet: Today and Yesterday. «Beijing Review» Special Feature Series. Beijing, 1983.

Thomas F. W. Tibetan literary texts concerning Chinese Turkestan. London, 1935. Pt. I.

Toussaint G. Ch. Le dict de Padma. Padma than yig MS. de Lithang. Paris, 1933.

Tucci G. Tibetan painted scrolls: 3 vol. Rome, 1949.

Tucci G. The Tombs of the Tibetan Kings. Rome, 1950.

Tucci G. The Sacred Character of the Kings of Ancient Tibet // East and West. 1955. Vol. 6. No 3.

Tucci G. Minor Buddhist Texts. Rome, 1958. Pt. 2 (Indian Reprint, Delhi, 1978).

Tucci G. The Religions of Tibet. Routledge and Kegan, 1980.

Tukan. Issaishugi Sakya-ha no sho / Transl. from Tibetan by M. Tatikawa // Studia Tibetica. Tokyo, 1974. Vol. 1. No 3.

Tulku Thondup Rinpoche. Hidden Teaching of Tibet. An Explanation of Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism. London, 1986.

Thuu bkwan grub mtha' bzhugs so. 'Bras spungs blo gsal gling dpe ndzod khang. Drepung Loseling Library Society, 1992.

Yampolsky Ph. New Japanese Studies in Early Ch'an History // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1982.

Imaeda Yoshiro. Documents tibetains de Touen-houang concernant le concile du Tibet // Journal Asiatique. 1975.

Ueyama D. The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1982.

Waddel L. A. The Buddhism of Tibet, or Lamaism. London, 1905 (Indian Reprint, Waddel L. A. Buddhism and Lamaism of Tibet. New Delhi, 1985).

Zürcher. Buddhist Conquest of China: 2 vol. Leiden, 1959.

УКАЗАТЕЛИ

Настоящие указатели отражают весь текст книги, кроме списка литературы. Тибетская транслитерация по системе Уайли приводится для слов, встречающихся во второй части (перевод на русский язык «Хрустального зеркала»). Для тибетских и санскритских слов в русской транскрипции даны краткие пояснения. Встречающиеся по всему тексту слова (Дзогчен, Великое совершенство, Чань, буддизм, Тибет и др.), имена современных исследователей и их труды в Указатели не включены.

Сокращения: и. – имя, н. – название.

Указатель названий сочинений

- | | |
|---|---|
| <p>«Авикальпаправешадхарани» 19</p> <p>«Башед» (<i>sba bzhad</i>) 8, 38, 40, 43, 88, 90</p> <p>«Буддаватамсака-сутра» 131</p> <p>«Бхаванаakraма» (<i>sgom rim gsum</i>) = «Три степени созерцания» 13, 14, 18, 44</p> <p>«Ваджрный мост» (<i>rdo rje zam pa</i>) 145, 149</p> <p>«Вайро драбаг» (<i>vairo 'dra 'bag</i>) 71</p> <p>«Восемь наставлений по созерцанию» (<i>sgrub pa bka' brgyad</i>) = «Восемь Откровений» 144</p> <p>«Восемь Откровений» (<i>bka' brgyad</i>) 22, 65, 84, 148</p> <p>«Восемь Херука садхан Падмасамбхавы» = «Восемь Откровений» 84</p> <p>«Всевышний источник» (<i>kun byed rgyal po</i>) = «Кунджед Гьялпо» = «Царь всетворящий» 9</p> <p>«Генеалогия царей» (<i>rgyal rabs</i>) 7</p> <p>«Голубые анналы» (<i>deb ther sngon po</i>) 6, 162</p> | <p>«Гонгпа дюпа» (<i>dgongs pa 'dus pa</i>) 144</p> <p>«Грозные заклинания Модпы» (<i>dmod pa drag sngags</i>) 144</p> <p>«Гухьягарбха-тантра» (<i>gsang ba snying po</i>) 9, 67, 82, 142, 165</p> <p>«Гухьясамаджа-тантра» (<i>gsang ba 'dus pa</i>) 97, 136, 148, 154, 167</p> <p>«Гюд-бум» (<i>rgyud 'bum</i>) 63</p> <p>«Гьютул» (<i>sgyu 'phrul</i>) 140</p> <p>«Дачэн дуньу чжэнли цзюэяо» = «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» 12, 20</p> <p>«До гонгдю» (<i>mdo dgongs 'dus</i>) 139</p> <p>«Домсум рабье» (<i>sdom gsum rab dbye</i>) = «Толкование трех заповедей» 101</p> <p>«Достоинства Дудзи» (<i>bdud rtsi yontan</i>) 144, 166</p> <p>«Драгоценная сокровищница терма» (<i>rin chen gter mdzod</i>) = «Ринчен тердзод» 63</p> <p>«Драгоценное ожерелье Четырех тем» 95</p> |
|---|---|

- «Жития святых» (*thang yig*) 11
«Заклинания мамы» (*ma mo rbod gdang*) 144
«Записки у светильника» (*sgron gsal gyi mchan*) 154
«Исследование заключений» (*mtha' dpyod*) 154
«История религии» (*chos 'byung*) 6, 8, 40, 80, 134
«История школы Ньингмапа» (*nying ma'i chos 'byung*) 7, 8
«Кагьяд дэшэг дюпа» (*bka' brgyad bde gshegs 'dus pa*) 64, 65
«Калачакра-тантра» 68, 163
«Кангьюр» (*bka' 'gyur*) 63, 89, 104
«Каранда-вьюха сутра» 30
«Катан дэнга» (*bka' thang sde lnga*) = «Пять сказаний» 13, 20, 48, 52, 58, 91, 174
«Классификация дхарм и не-дхарм» (*chos dang chos min nam dbyed*) 152
«Комментарий к Гухьясамаджа-тантре» (*gsang 'dus rgyud 'grel*) 97, 136, 154
«Комментарий к Чакрасамвара-тантре» (*bde mchog rgyud 'grel*) 154
«Красные анналы» (*deb ther dmar po*) 6
«Кукушка присутствия» (*rig pa'i khu byug*) 9, 100
«Кунджед Гьялпо» (*kun byed rgyal po*) = «Всевышний источник» = «Царь всетворящий» 8, 9, 62, 139
«Кундю ригпай до» (*kun 'dus rig pa'i mdo*) 144
«Лаконичное резюме» (*bsdus don*) 154
«Ламрим ченмо» (*lam rim chen mo*) = «Большое руководство к этапам Пути пробуждения» 93
«Лидай фабао цзи» 20, 48
«Ланкаватара-сутра» 47, 55
«Малая тантра, подобная небу» (*nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud chung ba*) 145
«Маленькое спрятанное зерно» (*sbas pa'i rgum chung*) 9, 100
«Манчжури-мула-тантра» (*'jam dpal rtsa rgyud*) 136
«Махавьютпати» 90
«Махамая-матрика-тантра» (*ma rgyud mahāmayā*) 136
«Молитва ста открывателям кладов» (*gter ston brgya rtsa'i gsol 'debs*) 147
«Намтар Чжэ[-ламы]» (*rje'i nam thar*) 154
«Наставления Падмасамбхавы» (*padma gsung*) 144, 166
«Ньинтиг ябши» (*snying thig ya bzhi*) 11, 70, 84
«Пагсам-джонсан» (*dpag bsam ljon bzang*) 7
«Падма-катан» (*padma bka' thang*) 11
«Праджняпарамита» 96, 136
«Происхождение восьми сутр» (*mdo sde brgyad bcu khungs*) 37
«Пять разделов вышедших из мира [рождений и смертей] под названием «Деяния Пурбы» (*phur pa 'prin las 'jig rten las 'das pa'i sde lnga*) 144, 166
«Пять сказаний» (*bka' thang sde lnga*) = «Катан дэнга» 10, 18
«Радующий сердце ваджр» (*snying po dgyes pa rdo rje*) 137
«Ринчен тердзод» (*rin chen gter mdzod*) = «Драгоценная сокровищница терма» 63
«Сад доктрин – царь наставлений» (*man ngag lta ba'i phreng ba*) = «Тава пренба» 9
«Самоосвобождение, обретаемое в йоге узнавания Сознания и видения Реальности» 10
«Самтен мигдон» (*bsam gtan migs sgron*) 9, 10, 20, 50, 52, 53, 91, 105, 174
«Самхара-гарбха-чакра» (*snying 'khor lo bde mchog*) 137
«Саньин дубпа гьянги мэтог» (*gsang snying grub pa'i rgyan*)

gyi me tog) = «Цветочный орнамент созерцания по Гухьягарбхе» 68

«Светлое зеркало царских родословных» (*rgyal rabs gsal ba'i me long*) 6, 40

«Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» = «Дачэн дуньу чжэнли цзюэяо» 12, 13, 20, 46, 47

«Семде нагьюр» (*sems sde nga 'gyur*) 18

«Семь сокровищниц» (*mdzong bdun*) 11, 70

«Син Таншу» 12

«Сказание о советниках» (*blon po bka'i thang yig*) 10

«Собрание сутр» (*'dus pa'i mdo*) 142, 144, 148

«Сознание – это основа» (*sems gchi*) 106

«Сознание Яндага» (*yan dag thugs*) 144, 166

«Сокровенная мудрость» (*gsang ba ye shes*) 157

«Сто поклонений, обладающих высшей пользой» (*spang skong phyag rgya*) 130

«Сэрбу-дунпа» (*gzer bu bdun pa*) 76

«Тава пренба» (*lta ba 'i phreng ba*) = «Сад доктрин – царь наставлений» 9

«Тангьюр» (*bstan 'gyur*) 63, 69, 86, 104

«Таншу» 12

«Таньг сэрпрэн» (*thang yig gser 'phreng*) 11

«Тело Манчжури» (*'jam dpal sku*) 144, 166

«Терновник» (*gze ma ra mgo*) 152

«Толкование трех заповедей» (*sdom gsum rab dbye*) = «Домсум рабье» 152

«Трипитака» 75

«Три степени созерцания» (*sgom rim gsum*) = «Бхаванакрама» 132

«Трилогия об обретении удобства и легкости» 20

«Удивительный океан» 12, 82, 84

«Хвала жертвоприношениям мира» (*'jig rten mchod bstod*) 144

«Херука-кава-тантра» (*he ru ka kawa'i rgyud*) 148

«Хронологические таблицы» 7

«Хрустальное зеркало» (*shel gyi me long*) = «Хрустальное зеркало философских систем» (*grub mtha' shel gyi me long*) = «Хрустальное зеркало изящных высказываний, отражающее историю возникновения и сущность учений всех философских систем» (*grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*) 5–7, 12, 128, 158

«Царь всетворящий» (*kun byed rgyal po*) = «Кунджед Гьялпо» = «Всевышний источник» 8, 69, 164

«Цветочный орнамент созерцания по Гухьягарбхе» = «Саньин дупа гьянги мэтог» (*gsang snying grub pa'i rgyan gyi me tog*) 68

«Цзю Таншу» 12

«Четыре степени хранителей наставлений» (*bka' srung can gyi gdan bzhi*) 137

«Четыре тантры по медицине» (*sman gyi rgyud bzhi*) 148

«Чжалраб сэлви мэлон» = «Хрустальное зеркало царских родословных» 43

«Чойчжун» (*chos 'byung*) = «История религии» 6, 7, 13, 14, 18, 21, 30, 35, 40, 41, 43, 44, 46, 67, 70, 71, 79, 89

«Шабтхаб шипа» (*bzhab thabs bzhi ba*) 76

Указатель личных имен, географических названий и терминов

А

Абдаг Гьялпо (*mnga bdag rgyal po*)
и. сиддха 139, 145

Абдаг Лхадэ (*mnga' bdag lha sde*)
и. тибетского правителя 134

Абдаг Марпа-лоцзава (*mnga' bdag mar ba*) и. известного переводчика 136

Абдаг Ньян Нима Одсер (*mnga' bdag nyang nyi ma 'od zer*)
и. открывателя кладов =
Ньянрал Нима Одсер 147, 156

Абдаг Палкхор-цзан (*mnga' bdag dpal 'khor btsan*) и. деда Балдэ, Чжэддэ и Оддэ, деятелей возрождения буддизма 136

Абдаг Ти-Ралпачен (*mnga' 'bdag khri ral ba can*) и. тибетского царя, покровителя буддизма = Ралпачен 132

абсолютная сущность сознания (*sems nyid*) 149, 168

авадхути (*dbu ma*) центральный канал 150

Авалокитешвара (*spyan ras gzigs*)
н. бодхисаттвы сострадания 32, 74, 84, 85, 106, 131, 138, 164

авидья (*ma rig pa*) = маригпа = неведение 108

Ади-будда, изначальный Будда, Абсолют 62, 64, 65, 86, 92, 105, 106, 159, 165, 170

Акшобхья, н. Дхьяни-будды и тантрийского божества 106, 109, 127, 166

Акшобхья-ваджра (*mi bskyod rdo rje*) н. Будды и тантрийского божества 131

алавиджняна, сознание-сокровищница 96, 97, 100–103

Амдо, н. района Тибета 9, 128, 133

Амитабха, н. Дхьяни-будды 106, 109, 132, 159, 166

Амогхасиддхи, н. Дхьяни-будды 106, 109, 166

ануттара-йога (*bla na med pa kyi rgyud*) высшая четвертая ступень классификации тантр в школах новых переводов 15, 66, 67, 93, 95, 121, 163, 164, 166, 168, 171

ану-йога (*a nu yo ga*) пятая ступень классификации тантр в школе Ньингмапа 50, 66–70, 94, 95, 120, 141, 164–166

Ань Лушань, и. организатора мятежа во времена династии Тан в Китае 34, 36

Арьядева, и. буддийского ученого 75

Асанга, и. буддийского ученого 97 асур, демон 97, 161

ати-йога (*a ti yo ga*) высшая шестая ступень классификации тантр в школе Ньингмапа = Дзогчен = Великое совершенство 10, 21, 23, 50, 54, 66, 67, 69, 70, 76, 84, 89, 90, 94, 95, 105, 120, 141, 165

Атиша, и. буддийского ученого 36, 61, 81, 160, 162, 163, 174

ачарья (*slob dpon*) учитель 78, 131, 136, 138–140, 142, 144–147, 156

Б

Ба, и. тибетского клана 58

Ба Салнан, и. министра Тисрон-дэвцзэна = Салнан = Джнянendra 35, 38

Ба Санши, и. тибетского деятеля 38

Баочэ, и. чаньского наставника 114

биджа, семя 97

блаженство 170

Бодхгая, н. города в Индии, место просветления Будды

Шакьямуни 74

Бодхидхарма, и. первого патриарха

Чань 44, 48, 49, 52, 58

- Бодхимитра, и. буддийского деятеля 56
- бодхисаттва (*byang chub sems dpa'*, *bodhi sa twa*)
- 1) «существо, стремящееся к просветлению», Будда, оставшийся в Сансаре и ведущий существа к спасению,
 - 2) прозвище Шантаракшиты 30, 33, 41, 45, 50, 64, 74, 86, 93, 106, 111, 130, 131, 133, 140, 159, 160, 161, 164–167
- бодхичитта (*thugs bskyed*) «сознание бодхи», стремление к просветлению 48, 134
- Бон, н. автохтонной религии Тибета 9, 22, 31, 35, 43, 56, 121, 123, 160, 163
- Бонтон Ринчен Ганва, и. учителя 154
- Брагмардзон, н. монастыря 78
- брахман 72, 73, 138
- Бригун Палцзин (*'bri gung dpal 'dzin*) и. ученого 153
- Бригунва (*'bri gung ba*) н. школы тибетского буддизма 135
- Брикхути, и. непальской принцессы 126, 160
- Бричу (*'bri chu*) н. реки 144
- Бро, и. клана 80
- Брогми-лоцзава (*'brog mi*) и. переводчика 136
- Бром Ринченбар (*'brom rin chen 'bar*) и. учителя мантры 145
- Бругпа Падма-Карпо (*'brug pa padma dkar po*) и. ученого 6, 153
- Бруша (*'bru sha*) н. страны 144
- Брэцара Салэ (*'bre a tsa ra sa le*) и. учителя мантры 144
- Буддагукхья (*sangs rgyas gsang ba*) и. учителя мантры 36, 66, 68, 75, 139
- Будон (*bu ston*) и. ученого 7, 14, 18, 30, 33, 34, 37, 38, 41, 43, 44, 47, 153, 155
- Будон-ринпоче (*bu ston rin po che*) = Будон 161, 163
- Будон Ринчен-дуб = Будон 6
- Булугпа (*bu lugs pa*) н. школы тибетского буддизма 135
- Буруцвай-лхакхан, н. монастыря 80
- Бхасин, н. кладбища 76
- Бхелакирти, и. наставника 74
- Бхирья, н. места 77
- бхуми, ступень 48, 50
- В**
- ваджр, «алмаз», ритуальный предмет, символ несокрушимости 72, 73, 137, 139, 165, 166
- Ваджрадхара (*rdo rje 'chang*) н. Будды и Ади-будды 141, 146
- Ваджракила (*rdo rje phur ba*) н. тантрийского божества 144, 155
- Ваджрапани, н. бодхисаттвы 68, 72, 106, 143
- Ваджрасана, н. города 73, 75
- Ваджрасаттва (*rdo rje sems dpa*) н. Будды 65, 72–76, 140, 165
- Ваджрахаша, и. адепта ану-йоги 68
- Ваджраяна, алмазная колесница, колесница Мантры 15, 26, 27, 55, 62, 64, 71, 75, 94, 95, 99, 161, 172
- ваджрное тело (*rdo rje'i sku*) 149, 169
- Ваджрный мост (*rdo rje zam pa*), н. текста и практики = Дорчжэ сампа 145, 149
- Вайрочана (*ram par snang mdzad, be ro tsa na*) 1) н. Дхьяни-будды, 2) и. учителя мантры 77, 78, 89, 106, 131, 139, 141, 145, 174
- Вайрочана Джняна (*be ro tsa na ye shes*) = Вайрочана 139
- Вайрочана-ракшита = Вайрочана 41, 68, 77, 80
- Ван Си, и. ученика Хэшана Махаяны 12–14, 46, 47

вартула (*wa rtu la*) н. алфавита 131, 159
 Васубандху, и. буддийского ученого 97, 161
 Васудхара (*ba su dha ra*)
 и. учителя мантры 68, 144
 Великая колесница = Махаяна 12, 13, 20, 46, 47, 49, 91
 Великий пятый Далай-лама (*gong sa lnga chen po*) 153, 156, 162, 170
 Великое блаженство (*bde ba chen po*) 150, 170
 Великострадательный = Авалокитешвара 32, 74, 84, 106, 131, 138, 164
 видение (*snang ba*) 72, 83, 116, 150, 165, 167, 169
 Виджнянавада, н. буддийской школы 11, 97, 99, 100, 133, 170
 видьядхара (*rig 'dzin*) держатель знания 65, 68, 71, 72, 74, 80, 84–86, 142, 146, 149
 визуализация божественного уровня (*ril 'dzin*) 149, 169
 Вималакирти, и. буддийского деятеля 111
 Вималамитра (*bi ma la mi tra*)
 и. учителя мантры 19, 36, 37, 54, 55, 68, 71, 75–81, 84, 89, 90, 139, 142, 144, 145, 174
 Вималамитра-ранний, и. учителя мантры 145
 Виная (*'dul ba*) дисциплинарный устав буддийского канона 74, 131, 134, 136, 160, 162
 випашьяна (*lhag mthong*)
 проникновенная интуиция 14, 41, 42, 44, 45, 47, 91
 Вирупа, и. сиддха 61
 Вишвапани, н. бодхисаттвы 106
 внезапное просветление 10, 12, 13, 19, 20, 43, 46–50, 116, 151, 171
 внешние тантры 65, 66, 141, 164

внутренне присущее чистое присутствие (*rang rig*) 150
 внутренние тантры 66, 82, 85, 95, 119, 120, 141, 165
 высшие и обычные сиддхи (*mchog thun dgongs grub*) 147
 Вэнь Чэн, и. китайской принцессы 24, 33, 160
Г
 Гайябодхи, и. сына царя Дза 68
 ганачакра (*tshogs 'khor*)
 н. практики 158
 гандхарв, «парящий в небе»,
 мифическое существо 139
 ганзаг нен, устная передача 83
 Ганьсу, н. китайской провинции 31, 36, 160
 Гараб Дорчжэ (*dga' rab rdo rje*)
 и. основателя учения Дзогчен 65, 68, 71, 73, 74, 78, 80, 86, 87, 123, 142, 146
 геше, н. ученой степени 15, 157
 Гилгит, н. местности 36, 160
 Го-кхугпа Лхацзе (*'gos khug ba lhas btsas*) и. ученого 153
 Го-лоцзава (*'gos lo tsa ba*)
 и. известного переводчика 7, 18, 32–34, 44, 68, 70, 71, 81, 86, 90, 162, 166
 Го-лоцзава Шоннупэл (*'gos lo gzhon nu dpal*) = Го-лоцзава 6
 Гомасала, н. ступы на кладбище Шитавана 85
 Гомден Ралди, и. адепта
 Гухьягарбхи 68
 Гомден-дэки Ринлун, н. дворца 90
 Гонлун, н. монастыря 128
 Гонпа Рабсэл (*dgongs pa rab gsal*)
 и. деятеля возрождения буддизма 133
 Гокхугпа Лхацзе (*'gos khug pa lhas btsas*) и. ученого 153, 155
 Гора ваджрного учения Будды (*thub bstan rdo rje brag*)
 н. монастыря 156

Горный храм созерцания у реки
 Великого процветания (*dpal
 chen chu bo ri'i sgom grwa*) 133

Гунапала (*gu na pa la*) и. индийско-
 го учителя 134

Гунчен Ранчжун Дорчжэ (*kun
 mkhyen rang byung rdo rje*)
 и. учителя 70, 147, 153

гуру, учитель 11, 51, 60, 61, 69, 81–
 85, 117, 120, 140, 147

Гухьядева, и. видьядхары 85

Гьирэ Чогчжон (*gyi re mchog
 skyong*) и. учителя мантры 142

гью (*sgyu*) н. раздела «кама» = гью-
 тул 67–69, 142, 144, 158, 165

гью-тул (*sgyu 'phrul*) раздел иллю-
 зорных феноменов традиции
 Ньингмапа 140, 143, 144

Гьюрмэ Дорчжэ (*'gyur med rdo rje*)
 и. открывателя кладов 156

Гья Лодой Чанчуб, и. наставника
 ану-йоги 68

Гья Цзонсэн (*rgya btson seng*)
 и. учителя мантры 143

гьялва гонг, передача на уровне
 будд 83

Гьялва Чогъян (*rgyal ba mchog
 dbyangs*) и. сиддха 139

Гьялва Цзонхава (*rgyal ba tsong kha
 pa*) = Цзонхава 153

Гьялви Лодой (*rgyal ba'i blo gros*)
 и. сиддха 139

Гьялви Чанчуб (*rgyal ba'i byang
 chub*) и. сиддха 139

Гьялви Шераб (*rgyal ba'i shes rab*)
 и. учителя из Шаншунга 134

Гьялморонг, н. страны 78, 89

Гьялсрай Лэпа Гьялцен (*rgyal sras
 legs pa rgyal mtshan*) и. учи-
 теля мантры 147

Гэлукпа (*dge lugs pa*) н. школы
 тибетского буддизма 5, 20, 61,
 91, 93, 96, 135, 141, 157, 163,
 167, 174, 175

Гэлэг Палсанпо (*dge legs dpal
 bzang po*) и. ученого = Хайдуб
 154

Д

Да Тоб[па], и. наставника
 Ньингмапы = Чжандаг Даши
 Тобгье 156

Дава Нгонше (*gra ba mgon shes*)
 и. открывателя кладов 147,
 156

дагнан, чистое видение 83, 142

дакени, «гуляющая по небу»,
 женское тантрийское
 божество 73, 76, 79, 83, 84, 86,
 146

Дампа Мидри (*dam pa mi dri*)
 и. наставника Гэлукпы 157

Данашила, и. индийского пандита
 56

Данбаг (*dan 'bag*) н. района Тибета
 143

Данма Лхунгьял (*ldang ma lhun
 rgyal*) и. стхавиры 145

Данмацзэ (*ldan ma rtse*) и. сиддха
 139

Даоань, и. китайского наставника
 31

Дар Пэлги Дагпа (*dar dpal gyi grags
 pa*) и. учителя мантры 142

Датан (*gra thang*) н. монастырской
 школы 147

дацан (*grwa tshang*) монастырская
 школа 156

Дацанва Лочог Дорчжэ (*khra tsang
 ba blo mchog rdo rje*)
 и. наставника Ньингмапы 156

[дева] нагара (*na ga ra*) н. алфавита
 131

держатель знания (*rig 'dzin*) =
 видьядхара 65, 72, 86, 149, 165

Джамбудвипа (*'dzam bu'i gling*)
 н. континента, обычно
 отождествляется с Индией
 142, 164, 165

Джампэл Шенен, и. наставника
 Дзогчен = Манчжушримитра
 74

Джинамитра, и. индийского панди-
 та 132

- Джнянакумара (*jñā na ku ma ra*)
и. сиддха = Ньяг Джнянаку-
мара 139
- Джнянамитра (*jñā na mi tra*),
и. индийского пандита 56
- Джнянасутра (*jñā na su tra*)
и. одного из
основоположников Дзогчена
71, 75, 76, 80, 142
- Джнянендра = Ба Салнан 42
- Джнянендрабодхи, и. индийского
пандита 56
- Дза, и. царя 68
- дзадзэн, безъобъектная медитация
в Дзэн 120
- Дзен Дхармабодхи (*dzeng dharma
bho dhi*) и. учителя мантры 68,
144, 145
- Дзен Чжосрай (*dzeng jo sras*)
и. учителя мантры 145
- Дзогченгон (*rdzogs chen dgon*)
и. монастыря 157
- до (*mdo*) н. раздела «кама» 68
- Догэн, и. дзэнского наставника
114, 115
- Додруб Чен Ринпоче III,
и. буддийского ученого 82, 84
- долва (*sgrol ba*), освобождение,
и. тантрийской практики 67
- Долмапа, и. учителя 67
- Донгаг Линпа (*mdo sngag gling pa*)
и. открывателя кладов 156,
172
- Допхугпа (*sgro phug pa*)
и. учителя мантры 143
- Дор (*rdor*) н. монастыря =
Дорчжэбраг 157
- Дорбраг Тулку (*rdor brag sprul sku*)
и. наставника Ньингмапы 157
- Дорчжэ Дуджом (*rdo rje bdud
'joms*) и. сиддха 139
- Дорчжэ Линпа, и. открывателя
кладов 85
- Дорчжэ сампа (*rdo rje zam pa*)
Ваджрный мост, н. текста
и практики 149
- Дорчжэ Чойраб, и. видьядхары 65
- Дорчжэбраг (*rdo rje brag*),
и. монастыря 156, 157
- Дорчжэгьян (*rdo rje rgyan*)
и. учителя мантры 145
- Допхугпа (*sgro phug pa*) и. настав-
ника школ Ньингмапа
и Чжонанпа 143
- достоинство (*yon tan*) 144, 152, 156,
166
- Доугпа, и. адепта ану-йоги 68
- Дранпа Намхай (*dran pa nam
mkha'*) и. сиддха 139
- дуб-дэ (*grub sde*) раздел
медитативного осознания 67,
85
- Дубтохоб Оргъенпа (*grub thob o
rgyan pa*) и. ученого 153
- Дуджом Ринпоче, и. иерарха
школы Ньингмапа 7, 8, 16, 21,
67, 70, 71, 73, 79, 80, 87, 95,
120
- Дудзи (*bdud rtsi*) и. учителя ман-
тры, одно из восьми наставле-
ний Падмасамбхавы 143, 144,
166
- Дуньхуан, н. местности 9, 13, 20,
31–33, 37, 40, 48
- Дуньмэньпай, н. чаньской школы
58
- духовный друг (*gshes gnyen*),
санскр. [кальяна]-митра 131
- Дханакоша, н. озера 71, 77, 80
- Дханаракшита (*dha na rakshi ta*)
и. учителя мантры 71, 77, 80
- Дханасамкарта, и. видьядхары 85
- Дхарма, учение, закон 31, 37, 45,
50, 77, 75, 96, 112, 117, 131–
133, 148, 150–152, 154, 155,
157
- Дхармабодхи (*dha rma bo dhi*)
и. учителя мантры 68, 144
- Дхармадхату (*chos dbyings*)
Истинно сущее, Абсолют 53,
125, 152, 172
- Дхармакая (*chos sku*) тело
Абсолюта 62–64, 67, 83, 86,

96, 99, 103, 106, 107, 125, 141, 142, 165, 167, 172

Дхармакирти (*dha rma ki rti*)
и. буддийского ученого
и учителя мантры 46, 139

дхарма-мудра, «печать дхармы»,
н. практики 66

Дхармапала (*dha rma pā la*)
и. индийского пандита и царя
72, 77, 97, 143, 166

дхармапала (*chos skyong*)
«защитник учения», класс
божеств 142

дхарма-раджа, царь учения 130–
132, 134, 135, 138, 156

Дхармата (*chos nyid*) Истинно
сущее 149, 150

Дхармашри (*dha rma shrī*)
и. переводчика 156, 157

дхату (*kham*s) классы элементов
сознания личности 138

дхьяна, созерцание 50

Дхьяни-будда, будда из группы
пяти татхагат (будда) 106, 165,
166

Дэдэн-кхорло, и. отца
Вималамитры 75

Дэчэн Линпа (*bde chen gling ba*)
и. открывателя кладов 147

Дэшэг Гьяпоба (*bde gshegs rgya po*
pa) второе и. учителя мантры
Сурчун Шераб Дагпы 143,
165

Е

единение = юганадха 51, 67, 94,
157, 169, 170

Единое сознание 11, 97, 98, 105,
108, 109, 124

единство пустоты и ясности (*gsal*
stong) 148

Ёнтэн Гьяцо, и. наставника ану-
йоги 68

Йонтэн Сун (*yon tan gzungs*)
и. учителя мантры 143

естественность 55, 111

Еше Банпо (*ye shes dbang po*)
и. второго настоятеля Самье
37, 41, 131

Еше Санба (*ye shes gsang ba*)
и. учителя мантры 145

Еше Цзондуй (*ye shes brtson 'grus*)
и. учителя периода
возрождения буддизма 136

Еше Цогьел (*ye shes mtsho rgyal*)
и. супруги Падмасамбхавы 11,
82, 144

Ешеджан (*ye shes dbyangs*)
и. сиддха 38, 139

Ешедо, и. учителя Дзогчен =
Джнянасутра 75

Ешеод (*ye shes 'od*) = Лха-лама
Ешеод 67, 133, 134, 152, 155,
162

Ж

Жамгон Контул, и. ученого школы
Ньингмапа 63

Жигмед Линпа, и. открывателя
кладов 12

Жигмед Тенпай Нима, и. ученого
школы Ньингмапа 63, 83

жизненные токи = энергия = прана
69

З

Захор, н. местности 68

И

идам, тантрийское божество 93

излучение (*mdangs*) 151

изначальная спонтанность 23, 104

изначальная чистота 23, 104

изначальное Истинно сущее (*thog*
ma'i gnas lugs) 106, 152

иллюзорное тело (*gyu lus*) 149, 166,
167

имманентно светящееся изначаль-
ное присутствие (*gnas lugs*
rang gsal) 150

Индрабодхи, и. сына царя Дза
и адепта ану-йоги 68

Индрабхути, и. индийского царя
66, 79, 89

истинная природа (*rang bzhin*) 150, 151, 170

Истинно сущее 21, 64, 66, 96, 107, 108, 124, 152

Й

йога (*rnal 'byor, yo ga*)

- 1) эзотерическая практика,
- 2) третья ступень классификации тантр 10, 15, 50, 62, 66, 69, 76, 94, 95, 97, 98, 115, 121, 138, 158, 161, 163, 164, 170

йога-ваджра (*yo ga rdo rje*) 139

йога ума 26

йога энергии 26

йога-тантра (*rnal 'byor rgyud*)

- третья ступень в классификации тантрийских учений школы Ньингмапа 136, 140, 141

Йогачара (*sems tsam pa*)

- н. буддийской школы «только сознания» = Виджнянавада 11, 46, 97–99, 101

Йогачара-мадхьямика-сватантрика,

- н. буддийской школы 97, 99, 104, 160, 161

Йонтэн Гьяцо = Кхулунпа Йонтэн

- Гьяцо 142, 144

Йонтэн Сун (*yon tan gzungs*)

- и. сановника, ученика Допхугпы 143

К

Ка, Чог и Шан – трое, и. учителей 131

Каба Палцег (*ska ba dpal brtsegs*)

- и. сиддха и переводчика 79, 90, 139

Кагьюпа (*bka' rgyud pa*) н. школы

- тибетского буддизма 61, 70, 96, 135, 163, 165, 166, 168

Кадампа (*bka' gdams pa*) н. школы

- тибетского буддизма 61, 135

Кадампа Дэшэг (*ka dam pa bde gshegs*) и. отца учителя

мантры Шераб Сэнгэ = Побпа Таепа 143–145

Кайласа, н. священной горы Тибета 31

Калимпонг, н. города 7

кама (*bka' ma*) «слово Будды»,

- непрерывная передача в традиции школы Ньингмапа 63–65, 67–70, 85, 142, 144, 155, 165

Камалашила (*ka ma la shī la*)

- и. учителя из Непала 3, 7, 10, 13, 14, 18, 19, 37, 38, 40–49, 52, 54, 55–58, 89, 90, 105, 132–133, 161, 171–174

Камару, н. города 77

Камашила, н. места 75

Кангьюр, н. тибетского

- буддийского канона 63, 89, 104

Канпо Тубтан Мава, и. ученого школы Ньингмапа 118

Карашар, н. государства-оазиса Восточного Туркестана 31

Кармапа Мичод Дорчжэ (*ka rma ba mi skyod rdo rje*)

- и. ученого, буддийского деятеля 102, 103, 153

карма-мудра, н. буддийской практики 66

Кармапа (*ka rma ba*) н. школы тибетского буддизма 135

Кармапа III, и. буддийского деятеля школы Кагьюпа = Кармапа Ранчжун Дорчжэ 70, 153

Кармапа VIII, и. буддийского деятеля школы Кармапа = Мичод Дорчжэ 102, 103

Карма-тинле, и. ученого 64

каруна, сострадание 48

Катог (*ka thog*) н. монастыря 144, 157

Кашгар, н. государства-оазиса Восточного Туркестана 31

- Кашмир, н. страны 31, 77
 Кашьяпа, н. Будды 48, 52
 Кенце Ванпо, и. открывателя
 кладов 85, 172
 клеша, загрязнение 122
 коан, н. трансинтеллектуальной
 задачи, способствующей про-
 движению адепта Дзэн
 к пробуждению 112, 114, 115
 крия-йога (*kri ya yo ga*) первая
 ступень тантрийской
 классификации 65, 66, 93
 Кукураджа, и. царя 68
 Кумараджива, и. переводчика 31
 Кунзан Чечок Херука, н. Будды 65
 Кунпан Тхугчжэ Цзондуй (*kun
 spangs thugs rje brtson 'grus*)
 и. ученого 153
 Кунту Санпо (*kun tu bzang po*)
 1) н. бодхисаттвы,
 2) н. Ади-будды в традиции
 Ньингмапы = Самантабхадра
 64, 86, 92, 102, 105, 106, 141,
 142, 149, 165, 167, 172
 Кунчен Жигмед Линпа,
 и. открывателя кладов 63, 83
 Кусара (*ku sa ra*) и. индийского
 учителя 138
 Куча, н. государства-оазиса Вос-
 точного Туркестана 31
 кхадод тадгья, н. передачи
 на уровне дакинь 83
 Кхам (*kham*) н. района Тибета 142,
 143, 157
 Кхараг Гомчун (*kha rag sgom
 chung*) и. учителя мантры 145
 Кхарчэн Цогьел (*mkhar chen mtsho
 rgyal*) и. сиддха 139
 Кхаче-панчен, и. открывателя
 Гухьягарбхи =
 Шакьяшрибхадра 68
 Кхонтон Палчжор (*'khon ston dpal
 'byor*) и. ученого 153
 Кхулунпа Йонтэн Гьяцо (*khu lung
 pa yon tan rgya mtsho*)
 и. учителя мантры 142
 Кьиддэ (*skyid sde*) и. деятеля
 возрождения буддизма 136
- ## Л
- Ладак, н. местности 31
 Ладо (*bla do*) н. местности 146
 Ламрим, этапы пути пробуждения
 20
 Лангпо-ган, н. местности в Индии
 75
 Ландарма (*glang dar ma*) и. тибет-
 ского царя, преследователя
 буддийского учения 50, 56, 59,
 132, 133, 161
 Ландо Кончог (*lang 'grod kon
 mchog*) и. сиддха 139
 Латод (*la stod*) н. района Тибета
 143
 Лачэн (*bla chen*) = Гонпа Рабсэл
 133
 Лиладваджа, и. адепта «внешних
 тантр» 66
 Ли-юл, Хотан 76
 лобпон, учитель 75
 Лово Гекар, н. места 85
 Лодой Ванчуг (*blo gros dbang
 phyug*) и. учителя мантры 145
 Лонде (*klong sde*) н. раздела
 «пространства» учения
 Дзогчен 70, 74, 77, 78, 80, 87,
 145, 149, 150, 168, 169
 Лончэнпа (*klong chen pa*)
 и. известного ученого
 традиций Ньингмапа
 и Дзогчен 11, 12, 20, 70, 79,
 95, 108, 118, 123
 Лончэн Рабжампа (*klong chen rab
 'byams pa*) = Лончэнпа 11, 81,
 84, 146
 Лотон Дорчжэ Ванчуг (*lo ston rdo
 rje dbang phyug*) и. деятеля
 возрождения буддизма 136
 лоцзава (*lo tsa ba*) переводчик
 буддийских текстов 130, 131,
 133, 134, 136, 137, 152, 153,
 155, 160

Лочэн Дхармашри (*lo chen dha rma srī*) и. наставника Ньингмапы 157

Лу Каргьял (*klu skar rgyal*) и. тантриста, распространявшего ложные практики 133, 162

Лугьял-цхен, и. переводчика 79

Луй Ванпо (*klu'i dbang po*) и. переводчика = Нагендра 131

Лумэй Цультим Шераб (*klu mes tshul khrims shes rab*) и. деятеля возрождения буддизма 133, 162

Лха-лама Ешеод (*lha bla ma ye shes 'od*) и. правителя Западного Тибета, деятеля возрождения буддизма 67, 133, 134, 152, 155, 162

Лхатхотхори Неншэл (*lha tho tho ri snyan shal*) и. тибетского царя 30, 130, 159

Лхачам Падмасэл, и. дочери Тисрондэвцэна 79

Лхачжэ Угпа Лунпа, и. наставника ану-йоги 68

Лхачжэ Чэтон Гьянаг (*lha rje lce ston rgya nag*) и. учителя мантры 143

Лхачжэ Шанпа (*lha rje shangs pa*) и. учителя мантры 144

Лхула Кабчу (*lhu la dka' bcu*) и. автора «Намтара Чжэ[-ламы]» 154

Лэгдэнчжэ (*legs ldan rje*) и. наставника Ньингмапы 156

Лэгдэн Дуджом Дорчжэ (*legs ldan bdud 'joms rdo rje*) и. наставника Ньингмапы 156

Лэки Бангмочэ, и. дакини 65, 85

Лян, н. династии 31

М

Ма Ринченчог (*rma rin chen mchog*) и. учителя мантры = Ринченчог 68, 142

Магадха, н. города в Индии 73

Мадхьямика (*dbu ma*) н. буддийской школы «срединого пути» 10, 26, 50, 99, 131, 134, 160, 161, 168
мадхьямика-прамана (*dbu tshad*) философия и логика
Мадхьямики 143

Мадхьямика-прасангика, н. буддийской школы 93, 161, 170

Мадхьямика-сватантрика (*dbu ma rang rgyud*) н. буддийской школы 30, 36, 44, 46, 55, 97, 99, 104, 133, 160, 161, 174

Малайя Гухьяпати, н. горы 68

Мамо, н. женских духов 139, 144

Мангар (*mang 'gar*) н. района Тибета 143

мандала, магическая диаграмма 49, 65, 84, 85, 109, 120, 121, 139, 145, 166, 169

Маннагде (*man ngag sde*) раздел наставлений учения Дзогчен 70, 74, 75, 77–79, 81, 87, 145, 149, 150, 170

мано-виджняна, индивидуальное сознание 99

мантра, магическая формула 32, 49, 50, 55, 80, 84, 120, 121, 133, 138, 139

Мантраяна (*sngags kyi theg pa, gsang sngags*) колесница Мантры, в тибетской традиции – высшая ступень буддийских учений = Ваджраяна 26, 136, 137, 140

Манчжушри, н. бодхисаттвы 74

Манчжушримитра, и. одного из основателей Дзогчена 71, 74, 75, 77, 79–81, 85–87, 123

Манчжугхоша (*'jam dbyangs*) одно из н. бодхисаттвы Манчжушри 131

Маньяг Ринченчог (*rma gnyags rin chen mchog*) = Ринченчог, и. учителя мантры 139

Мара (*bdud*) демон 155
 маригла (*ma rig pa*) = неведение =
 авидья 108, 110, 151
 Марпа, и. переводчика 68, 136
 Марпа Шерабод (*mar pa shes rab*
'od) и. учителя мантры 145
 Марпори (*dmар po ri*) н. холма,
 на котором построен дворец
 Потала 138
 Матхог Ринчен (*rma thog rin chen*)
 и. сиддха 139
 маха-йога (*ma hā yo ga*) н. четвер-
 той ступени классификации
 тантр в школе Ньингмапа 9,
 21, 23, 50, 54, 66–68, 70, 89,
 94, 95, 120, 141, 165
 Махамати, и. ученика Будды 47
 Махамудра (*phyag chen*) «великая
 печать», н. школы тибетского
 буддизма 15, 26, 27, 70, 95, 99,
 112, 149, 163, 167, 168
 махасиддха, «великий сиддха» 54–
 56, 61, 62, 68, 86, 121, 174
 Махаяна (*theg chen, ma hā ya na*)
 1) большая колесница 91
 2) и. китайского монаха =
 Хэшан Махаяна
 Машан, и. министра – преследова-
 теля будизма 34, 44
 Маюй-шань, н. горы в Китае 114
 Меагцом, и. тибетского царя 32–
 34, 44
 Меру, н. мировой горы 49
 Мин (*smi*) сокр. от Миндолин 157
 Миндолин (*smi гrol gling*),
 н. ньингмапинского
 монастыря 60, 62, 156, 157
 минсинь цзяньсин,
 «проникновение в сущность
 сознания человека»,
 н. практики в Чань 24
 Мипам, и. ученого школы
 Ньингмапа 12, 106
 Мичод Дорчжэ (*mi bskyod rdo rje*)
 н. тантрийского божества =
 Акшобхья-ваджра, и. Карма-
 пы VIII 102, 153

мондо, «вопрос-ответ»,
 н. парадоксального диалога,
 практика в Дзэн 40, 112
 Монъюл, н. местности 34
 Мэдой Чадпатаг (*mas 'gros chad pa*
stag) и. учителя мантры 146
 Мэлон Дорчжэ (*me long rdo rje*)
 и. учителя мантры 146
 Мэтон Гонпо (*mes ston mgon po*)
 и. учителя мантры 143

Н
 Нагабодхи, и. наставника ану-йоги
 68
 Нагарджуна (*klu sgrub*)
 и. основоположника
 Мадхьямики 43, 93, 133, 162,
 176
 Нагарджунагарбха, и. видьядхары
 85
 Нагендра (*klu'i dbang po*)
 и. лоцзавы = Луй Ванпо 131
 Нагпо Чодпа (*nag po spyod pa*)
 и. махасиддха, учителя
 мантры 144
 Намгьелин (*nam rgyal gling*)
 н. монастыря 157
 Намлин Панчэн Кончог Чодаг
 (*nam gling pan chen dkon*
mchog chos grags)
 и. наставника Ньингмапы 157
 Нампар Гьялва Пхандэ Лэгшедлин
 (*nam par rgyal ba phan bde*
legs bshad gling) н. монастыря
 157
 Намрисронцзэн (*gnam ri srong*
btsan) и. тибетского царя,
 основателя Ярлунгской
 династии 130, 159
 Намхай Норбу, и. наставника
 Дзогчен 8, 16, 22, 27, 101, 107,
 117, 118, 122, 167, 169, 171
 Намхай Ньинпо (*nam mkha' snying*
po) и. сиддха 90, 139
 Намхайлха Лхачжэ (*nam kha' lhas*
lha rje) и. учителя мантры 144

- Нанам Еше (*sna nam ye shes*)
и. сиддха 139
- Нанба-салбэй Одданма, и. царицы
Суддхармы – матери
основателя Дзогчен Гараба
Доржэ 71
- Наропа, и. наставника традиции
Кагьюпа 61, 166
- Нгари, н. западной провинции
Тибета 85
- Нгари Панчен Падма Вангъял
(*mgpa' ris pan chen padma
dbang rgyal*) и. открывателя
кладов 156
- Нгодуб Гьялцен (*ngos grub rgyal
mtshan*) и. открывателя
кладов 156
- неведение (*ma rig pa*) = маригпа =
авидья 102, 108, 109, 111, 151,
152, 172
- недвойственное единство двух
(*gnyis med zung 'jug*) 151
- не-деяние (*bya bral*) = не-усилие
52–54, 174
- Непал (*bal po*) 31, 35, 36, 131, 134,
138, 155, 160, 166
- нераздельность глубокого
и светлого (*zab gsal*) 149
- нераздельность Сансары
и Нирваны ('*khos 'das dbyer
med*) 93
- нераздельность феноменов
и пустоты (*snang stong dbyer
med*) 151
- нераздельность чистого
присутствия ригпа и пустоты
(*rig stong dbyer med*) 151
- нераздельность Ясного света
и пустоты (*gsal stong dbyer
med*) 151
- не-усилие = не-деяние 52, 53, 171
- Нибум (*nyi 'bum*) и. учителя
мантры 146
- Нима Ценчан (*nyi ma'i mtsan can*)
и. ученого, учителя Тугана
155
- Нирвана ('*das*) трансцендентное
состояние отсутствия
желаний, противоположное
Сансаре 11, 91, 97, 98, 111,
117, 125, 151, 167
- Нирманакая (*longs sku*)
проявленное тело Будды 62,
65, 71, 80, 107, 111, 140, 172
- Нуб Сангье Еше (*gnubs sang rgyas
ye shes*) и. наставника Дзогчен
= Сангье Еше 68, 105, 139,
142, 144
- Нубцо Лингу (*snubs mtsho gling
dgu*) и. отца учителя мантры
Шан Даши Доржэ 146
- Ньетон (*nye ston*) и. учителя
мантры 143
- Ньянгмапа (*nying ma pa*)
н. школы тибетского
буддизма 5–24, 40, 48, 50, 54,
56, 59, 61–70, 79–96, 99, 103–
106, 120, 123, 128, 135, 138–
142, 145–148, 152–175
- Ньянпо Дубпа, первое и. одного
из основоположников Дзогчен
= Манчжушримитра 73
- Ньянтиг (*snying thig*) сущность
сознания, раздел учения
Дзогчен 11, 70, 76, 79, 84
- Ньяг Джнянакумара (*gnyags jñā na
ku ma ra*) и. учителя мантры,
сиддха = Джнянакумара 68,
78, 142, 145
- Ньяг Нима Одсер (*nyang nyi ma 'od
zer*) и. открывателя кладов 85,
147
- Ньяграл Нима Одсер (*nyang ral nyi
ma 'od zer*) = Ньяг Нима Одсер
156
- Ньян, н. тибетского клана 58
- Ньян Дхармасингха (*myang dha
rma sing ha*) и. учителя
мантры 145
- Ньян Кадампа (*myang bka' gdams
pa*) и. учителя мантры 145
- Ньян Тингэдзин, и. наставника
Дзогчен 37, 58, 89, 90

Ньян Тиндзин Санпо,
и. наставника Дзогчен = Ньян
Тингэдзин 145

Ньян Шерабчог (*myang shes rab
mchog*) и. учителя мантры 142

Ньяти-цэнпо (*gnya' khri btsan po*),
и. первого тибетского царя
130, 159

О

обладатель объекта (*yul can*) =
субъект 149, 168

образ (*snang brnyan*) 149

Обран Ванчуг (*'o bran dbang phyug*)
и. сиддха 139

объект (*yul*) 149

Объект-Дхармата (*chos nyid kyi yul*)
150

Ог-лоцзава, и. ученого 152

Одантапури, н. буддийского мона-
стыря в Индии 35

Оддэ (*'od sde*) и. деятеля
возрождения буддизма 136

ом мани падме хум (*om ma ni pad
me hūm*) мантра

Авалокитешвары 32, 138

Оргьен Миндолин (*o rgyan smin
grol gling*) н. монастыря =
Миндолин 156

Оргьен Тэрдаг Линпа,
и. открывателя кладов 63

освобождение (*grol ba*) 102

основа (*gzhi*) 100

Основа, путь, плод (*gzhi lam bras*)
91, 99, 122, 125

П

Пабо Цуглаг (*dpa' bo gtsug lag*)
и. ученого 21, 41, 43, 44, 70,
71, 80, 86, 87, 89, 90, 153

Пабо Цуглаг-прэнба (*dpa' bo gtsug
lag phreng ba*) = Пабо Цуглаг
6, 7

Падма Гьяумэй Гьяцо (*padma 'gyur
med rgya mtsho*)

и. наставника Ньингмапы 157

Падма Карпо, и. ученого 6, 7, 21,
70, 71, 74, 80, 86, 87, 90

Падма-лабрел, и. открывателя кла-
дов 79

Падма Линпа, и. открывателя
кладов 85

Падмакара (*padmā kā ra*)
и. учителя мантры 142

Падмасамбхава (*padma 'byung
gnas*) и. сиддха,
основположника школы
Ньингмапа 9–11, 22, 35, 38,
54, 61–65, 68, 69, 75, 78–90,
97, 98, 131, 138–174

Пакши Шакаод (*pakshi shāka 'od*)
и. учителя мантры 143

Палдэ (*dpal sde*) и. деятеля
возрождения буддизма 136

Палпун, н. дворца 63

Палчжор Шераб (*dpal 'byor shes
rab*) и. учителя Винаи, учени-
ка Претаки 134

Пан Мипам Гонпо, и. учителя ман-
тры 145

Пан Сангье Гонпо (*spang sangs
rgyas mgon po*) и. учителя
мантры 145

пандит, учитель 56, 73, 77, 101,
130, 133–136, 138, 139, 143

передача на уровне сознания
Будды (*rgyal ba dgongs
brgyud*) 142

передача на уровне видьядхар (*rig
'dzin brda brgyud*) 142

передача объясненного 74

передача посредством молитвы
дхармапалам (*monlam gtad
rgya gi brgyud pa*) 142

передача посредством сокрытых
кладов (*gter gyi brgyud pa*)
142

передача посредством откровения
(*bka' babs lung bstan*) 142

передача слышанного 74

Плод (*bras*) 116, 122, 123, 152, 155,
167, 172

Побпа Таепа (*spobs pa mtha' yas pa*)
и. учителя мантры = Кадампа
Дэшэг = Шераб Сэнгэ 144

Помбор (*spot 'bor*) н. местности в Тибете 144
 постепенное рассеивание (*rjes gzhi*) 149
 прабхасвара, высшая реальность 96
 Праджнябхадра, одно из и. основоположника Дзогчена = Гараб Дорчжэ 73
 Праджняпала (*pra dznyā pā la*) и. индийского учителя 134
 прамана, философия 139, 147
 пратьекабудда (*rang rgyal*) будда, обретший просветление для себя 64, 111, 140, 164
 Прахасты, и. царя Захора 68
 прета (*pre ta pu*) голодный дух 156
 Претака (*pre ta ka*) учитель Винаи из Непала 134
 преходящее конструирующее мышление (*rnam rtog*) 151
 прижигание (*me btsa'*) 150
 присутствие (*rig pa*) = чистое присутствие = ригпа 105, 106, 109, 118, 124, 125, 148–152, 167, 168, 172
 пурбу, кинжал 139
 пустая форма (*stong gzugs*) 149, 150
 пустота (*stong pa*) 64, 69, 94, 94, 98, 99, 101, 102, 110, 151, 152, 170–172
 пустотность-дхармата (*chos nyid stong*) 150
 Путь (*lam*) 53, 93, 114, 122, 152, 172
 путь очищения 65, 164
 путь трансформации 66, 165
 Путь-плод (*lam bras*) 148, 152, 163
 Пхобран Шиваод (*pho brang zhi ba 'od*) = Шиваод 152, 155
 Пэлги Ванчуг Пурба (*dpal gyi dbang phyung phur ba*) и. сиддха 139
 Пэлги Дорчжэ (*dpal gyi rdo rje*) и. сиддха 139
 Пэлги Еше (*dpal gyi ye shes*) и. сиддха 139

Пэлги Сэнгэ (*dpal gyi seng ge*) и. сиддха 139
 Пэлджанг, и. третьего настоятеля Самье 37
 Пэнтхан (*phang thang*) н. дворца 138
 пять степеней «Восьми откровений» (*bka' brgyad kyi rim lnga*) 148, 169
 пять ступеней (*rim lnga*) 148, 167
Р
 Рабту-нанджед, н. кладбища 77
 радужное тело (*'ja' lus*) 123, 149, 150, 169, 170
 раздел иллюзорных феноменов (*sgyu 'phrul*) 142
 раздел медитативного осознания (*grub sde*) 67
 раздел пространства (*long sde*) 70, 78, 145
 раздел наставлений (*man ngag sde*) 70, 145
 раздел собрания сутр (*'dus pa mdo*) 142, 144
 раздел сознания (*sems sde*) 70, 142, 145, 149
 Ралпачен, и. тибетского царя 50, 56, 59, 132, 161
 Рамочэ, н. храма 32, 44, 124, 127
 Ранчжун Дорчжэ, и. иерарха школы Кагьюпа = Кармапа III 70
 Раса Трулнанг (*ra sa 'phrul snang*) н. храма 32, 131
 Ратна Линпа, и. открывателя кладов 63
 Ратнапани, н. бодхисаттвы 106
 Ратнасамбхава, н. Дхьяни-будды 106, 109, 166
 Рахула (*rā hu la*) демон, и. духовной дочери Гараба Дорчжэ 73, 156
 Ригзин Годки Дэмпру (*rig 'dzin rgod kyi ldem 'phru*) и. открывателя кладов 156

ригзин да, передача на уровне
 видьядхар 83
 Ригзин Кумараджа (*rig 'dzin ku mā
 rā dza*) и. учителя мантры 146
 Ригзин Нганги Ванпо (*rig 'dzin
 ngag gi dbang po*)
 и. открывателя кладов 156
 Ригзин Падма Принлэ (*rig 'dzin
 padma 'phrin las*)
 и. открывателя кладов 156
 ригпа (*rig pa*) чистое присутствие =
 присутствие 105, 106, 108–
 110, 112, 118, 120–125, 148–
 152, 167, 171, 172
 ригпа-шунья (*rig stong*) пустотное
 чистое присутствие ригпа
 149, 151
 Риграл (*rig ral*) и. ученого 155, 162
 Ригчан, человек знатного
 происхождения 68
 Риндзай, и. дзэнского наставника,
 н. школы Дзэн 115
 Ринчен Санпо (*rin chen bzang po*)
 и. переводчика, деятеля
 возрождения буддизма 67,
 133, 134, 136, 152, 155, 162
 Ринчен-барба, и. наставника
 Дзогчен 80
 Ринченчог (*rin chen mchog*),
 и. учителя 131, 139
 Рог (*rog*) н. линии
 преемственности 143
 Ролан-дэба, одно из и. основателя
 Дзогчен Гараба Дорчжэ 68, 73
 Роннад (*rong snad*) н. местности
 146
 Ронсом Чосан (*rong som chos
 bzang*) и. ученого, учителя
 мантры = Нагпо Чодпа 153
 Ронсом-лоцзава Чосан (*rong som lo
 tsā ba chos bzang*) = Ронсом
 Чосан = Нагпо Чодпа 144
 Рулаг, н. местности 136
 Ручэ Цзанчжэ (*ru che btsan skyes*)
 и. учителя мантры 144

С
 Сабмо дагнанг (*zab mo dag snang*)
 передача посредством
 абсолютного сокровенного
 видения 148
 Саган-лоцзава, и. наставника ану-
 йоги 68
 садхана, практика вызывания
 божества 11, 32, 84, 85
 Садхупала (*sa dhu pā la*)
 и. индийского пандита 134
 Сакьяпа (*sa skya ba*)
 1) школа тибетского
 буддизма,
 2) и. иерарха школы Сакьяпа
 = Сакья-пандита
 7, 61, 99, 116, 123, 129, 135,
 148, 163, 166, 167
 Сакья-пандита (*sa pan*) и. иерарха
 школы Сакьяпа, буддийского
 деятеля = Сакьяпа 101, 152
 Самантабхадра (*kun tu bzang po*)
 н. бодхисаттвы, Ади-будда
 в школе Ньингмапа = Кунту
 Санпо 64, 65, 86, 105, 106,
 130, 165
 самая-мудра, н. практики 66
 Самбхогакая (*longs sku*) тело
 наслаждения Будды 62, 65, 83,
 86, 107, 140, 142, 165, 171, 172
 самовозникшая изначальная
 мудрость (*rang byung ye shes*)
 149, 167, 168
 самоосвобождение 10, 11, 27, 98,
 118–122
 само-существующая сущность
 сознания (*rang gi sems nyid*)
 151
 Самье, н. монастыря 3, 5, 9, 14, 18,
 19, 29, 30, 35–40, 54, 67, 68,
 80, 85, 88, 122, 132, 137, 140,
 155, 160, 165, 173, 174
 Сангха, буддийская община 36, 57,
 99, 117, 173, 174
 Сангье Еше (*sangs rgyas ye shes*)
 и. ученого и сиддха = Нуб

- Сангье Еше 9, 10, 21, 50, 52–54, 68, 139, 142, 144, 145
- Сангье Гонлапа (*sangs rgyas gong la ba*) и. учителя мантры 143
- Сангье-гонпо, и. наставника
Дзогчен 78, 145
- Сангье-лама (*sangs rgyas bla ma*)
и. открывателя кладов 63, 85, 147
- Сансара (*'khor ba*) мирское бытие,
мир перерождений 26, 45, 64, 91, 93, 99, 102, 103, 108–111, 117, 122–125, 131, 148–152, 164, 167, 168, 171
- Сантагарбха, и. видьядхары 85
- Сантон Еше-лама, и. наставника
Дзогчен 78
- Сарваракшита (*sa rba rakshi ta*)
и. учителя мантры 145
- Сармапа, школы новых переводов
61, 91, 93–96, 104
- Саттваваджра, и. персонажа
тантры «Кунджед Гьялпо» 69
- сем (*sems*) сознание 70, 101, 105, 106, 149
- Семде (*sems sde*) раздел сознания
учения Дзогчен = раздел
сознания 8, 69, 74, 77, 78, 80, 87, 145, 149
- сиддха, святой 55, 61, 134–138, 143, 156, 158, 161
- сиддханта (*grub mtha'*)
философская система 7, 128, 135, 155
- сиддхи (*grub thob*)
сверхъестественные силы 61, 71, 74, 80, 121, 131, 131, 147
- Сильчин, н. кладбища 75, 76
- Сингала, н. кладбища 71, 80
- скандхи (*phung po*) психо-
физические компоненты
человеческой личности 93, 119, 123, 125, 158
- Смрити (*smri ti*) и. ученого
из Непала 136
- Со Еше Ванчуг (*so ye shes dbang phyug*) и. учителя мантры 142
- собственное место (*rang sa*) 119, 152, 172
- Соглоппа Лодой Гьялцен,
и. ученого Ньингмапы 102, 103
- Согпо Пэлги Еше (*sog po dpal gyi ye shes*) и. учителя мантры 142
- Согпо Лхапэл (*sog po lha dpal*)
и. сиддха 139
- Согпо Сангье Еше (*sog po sangs rgyas ye shes*) и. учителя
мантры 145
- Соднам Гьялцен, и. ученого 6, 40, 43
- сознание (*sems*) 70, 101, 105, 106, 149
- сокровенная капля (*snying thig*) 148
- Сокиям, н. города 74, 80
- Сонам-Дагпа, и. автора «Красных
анналов» 6
- Сосалинг, н. города 71, 74, 80
- сострадание (*thugs rje*) 105, 116, 150, 151, 159, 164
- Сото, н. школы Дзэн 114–116
- спонтанный (*lhun grub*) 52, 104, 150
- Сро (*sro*) и. учителя мантры 143
- Сронцэнгамбо (*srong btsan sgam po*) и. тибетского царя,
покровителя буддизма 24, 30, 32, 33, 127, 131, 137
- стадия завершения (*rdzogs rim*) 66, 93–95, 121, 132, 148, 150, 163–166, 169
- стадия развития (*bskyed rim*) 66, 93–95, 119–121, 138, 144, 164, 169
- стхавира (*gnas brtan*) буддийский
монах школы шраваков 145
- Стхирамати, и. наставника ану-
йоги 68
- субъект (*yul can*) 21, 125, 149, 168–170

- Суддхарма, и. матери первого наставника Дзогчен Гараба Дорчжэ 71–73
- Сукхапрасана, и. наставника ану-йоги 64
- Сумба-кханбо Еше Балчжор, и. ученого, автора «Парсам-джонсан» 7, 159
- Сур Джампа Сэнгэ (*zur byams pa seng ge*) и. учителя мантры 143
- Суративаджра, одно из и. первого наставника Дзогчен Гараба Дорчжэ 86
- Сурпочэ Шакия Джугнэ (*zur po che shākya 'byung gnas*) и. учителя мантры 143
- Сурчун Шераб Дагпа (*zur chung shes rab grags pa*) и. учителя мантры = Дэшэг Гьяпоба 143
- Сурчэн Чойжин Рандол (*zur chen chos dbyings rang grol*) и. наставника Ньингмапы 156
- Сутра (*mdo*) раздел буддийского канона, буддийский текст 30, 47, 69, 80, 95, 115, 121, 131, 163
- сушность (*ngo bo*) 150
- Сычуань, н. китайской провинции 34
- Сэнгэ-цэнпо, и. царя 77
- Сэра, н. монастыря школы Гэлукпа 28
- Сэрбрэ, и. деятеля школы Ньингмапа 157
- Сэрги Гьянпэлинг, н. местности 75
- Сэрлин, н. города 74, 77
- Сэчэнгон (*ze chen dgon*) н. монастыря 157
- Т**
- Таг-лоцзава (*stag lo*) и. переводчика периода возрождения буддизма 136
- Тан И, и. настоятеля монастыря Чанша 31
- Танаг Дуддул (*rta nag bdud 'dul*) и. учителя мантры 143
- Тангьюр (*bstan 'gyur*) н. тибетского буддийского канона 63, 69, 86, 104
- Танлха (*thang lha*) н. горного хребта 138
- Тантра (*rgyud*) «длительность» 1) природа реальности, 2) буддийское учение, текст 16, 62, 70, 74, 90, 93, 95, 99, 119, 121, 131–140, 142, 143, 146, 156, 163, 164, 168
- Тантраяна, колесница Тантры = Ваджраяна = Мантраяна 26, 64, 136, 137, 140
- Тартанг Тулку, и. наставника школы Ньингмапа 7, 12, 15–17, 22, 63, 65, 66, 71, 73, 82, 86, 87, 111, 118
- Татон Жое (*rta ston jo ye*) и. учителя мантры 143
- Татон Сичжид, и. учителя мантры 68
- татхагата-гарбха, чрево татхагаты, одно из н. абсолютной реальности 96, 99, 163
- Таши-тиго, н. храма 71, 75, 76, 80, 87
- тело трансцендентной мудрости (*ye shes kyi sku*) 150
- терма (*gter ma*) захороненный клад 12, 63, 81–86, 142, 147, 150, 157
- тертон (*gter ston*) открыватель клада 63, 79, 82–85, 147
- Ти Таши Цзэгпапал (*khri bkra shis brtsegs pa dpal*) и. царского охранника, отца Палдэ, Оддэ, Кыидэ, деятелей возрождения буддизма 136
- Тидэ Цугтен, и. тибетского царя 24, 33
- Тидэсронцзэн, и. тибетского царя 56

Тилопа, и. наставника школы
 Кагьюпа 61
 Тингэдзин, и. наставника Дзогчен
 = Ньян Тингэдзин Санпо 37,
 58, 79, 80, 89, 90
 тиртик (*mu stegs pa*) последователь
 небуддийской философии 140
 Тисрондэвцэн (*khri srong lde
 btsan*) и. тибетского царя,
 покровителя буддизма 3, 10,
 33–38, 41, 44, 56, 57, 77–79,
 85, 88, 90, 131, 132, 138, 140,
 144, 160, 173
 Тонкхунгрон, н. местности 78
 традиция передачи гьюд-дэ 85
 трансцендентная мудрость (*ye shes*)
 149
 трегчо (*khregs chod*) н. практики
 Дзогчен 70, 121, 158
 три степени (*rim gsum*) 148
 трое грубых врат (*sgo gsum phra
 ba*) 150, 171
 Трулнанг, н. монастыря 32, 131
 Туган Лобсан Чоки Нима (*thu
 bkwan blo bzang chos kyi nyi
 ma*) и. ученого, автора
 «Хрустального зеркала» 128
 тулку (*sprul sku*) тело воплощения
 Будды 111, 156, 157
 Тулшиг Сэнгэ Гьялва (*'khrul zhig
 seng ge rgyal ba*) и. учителя
 мантры 146
 Туфань, китайское н. Тибета 12
 Тхарпа-лоцзав Нима Гьялцен (*thar
 lo nyi ma rgyal mshan*) и.
 ученого 153
 тхогей (*thod rgal*) н. практики
 Дзогчен 70, 121, 150, 151, 158,
 170, 172
 Тхонми Самбхота, и. создателя
 тибетского алфавита 131
 Тэндай, н. школы китайского
 буддизма 114

Тэрдаг Линпа (*gter bdag gling pa*)
 и. открывателя кладов =
 Гьюрмэ Дорчжэ 63, 156, 157
 Тяньтай, н. школы китайского
 буддизма 99
 У
 Угпа Лунпа (*ug pa lung pa*)
 и. учителя мантры 68, 144
 Угпалин, н. места 63
 Удияна, н. страны 71, 77, 79, 80,
 86, 89, 160
 Уй (*dbus*) н. района Тибета 78, 133,
 142, 156, 157, 162
 упа-йога (*u pa yo ga*) вторая
 ступень классификации тантр
 50, 66, 140, 141
 упадьяя (*nikhan po*) ученый,
 настоятель монастыря 136,
 138
 Упараджа, и. царя, деда Гараба
 Дорчжэ 71
 Ургьен Захорма, и. наставника
 Ньингмапы 140
 Ургьен Линпа, и. открывателя
 кладов 10, 166
 Урушва (*dbu ru zwa*) н. храма 145
 усилие (*bya rtol*) 149
 устная передача (*gang zag snyan
 brgyud*) 83, 86, 142
 Утайшань, н. священной горы
 в Китае 74, 80, 90
 Х
 Хайдуб (*mkhas grub*) и. ученого =
 Гэлэг Палсанпо 154
 Харибхадра, и. наставника 74
 Хаягрива (*rta mgrin*)
 н. тантрийского божества 144
 Хинаяна, малая колесница 75, 111
 Хотан, н. государства-оазиса Вос-
 точного Туркестана 31, 33
 Хуаянь, н. школы китайского
 буддизма 99
 Хумкара (*hūm kā ra*) и. учителя
 мантры 68, 85, 144

Хуэйнэн, и. VI патриарха Чань 49,
98, 115
хэшан, буддийский монах 33, 34,
40, 41, 58
Хэшан Махаяна, и. китайского
монаха 3, 7, 10, 13, 19, 20, 37–
59, 90, 100–105, 131–133, 161,
172–174

Ц

Цабаронг, н. местности 67, 78
Цао-дун, н. школы китайского
буддизма 115
центральный канал (*dbu ma*) =
авадхути 150
Цебан Норбу, и. ученого 44
Цзами-лоцзава (*tsa mi lo tsa ba*)
и. ученого 152
Цзан (*gtsang*) район Тибета 133,
142, 143, 157, 162
Цзаннаг Одбар (*gtsang nag 'od 'bar*)
и. учителя мантры 143
Цзанпа Читон (*gtsang pa spyi ston*)
и. учителя мантры 143
Цзин-хэшан, и. чаньского настав-
ника 34
Цзинь Чэн, и. китайской
принцессы, жены
Сронцэнгамбо 24
Цзонхава (*tsong kha pa*)
и. реформатора буддизма,
основателя школы Гэлукпа 93,
94, 154, 155, 163, 174
Цзян Лин, н. местности 31
Цомдэн Ралдри (*btsom ldan ral gri*)
и. ученого 153
Цугру Ринчен Шонну (*gtsug ru rin
chen gzhon nu*) и. учителя
мантры 142
Цурпу, н. монастыря 63, 163

Ч

Чагло (*chag lo*) и. ученого 152
Чаченпа (*phyag chen pa*) =
Махамудра 135

Чамара-дзива (*mga yab gling*)
н. мифического континента
140
Чанчуб, н. храма в монастыре
Самье 138
Чанчуб Сэнгэ (*byang chub seng ge*)
и. учителя Винаи, ученика
Претаки 134
Чанчубман, и. принцессы 79
Чанчубшин, н. монастыря 75, 80,
87
Чанша, н. монастыря 31
Чанъань, н. древней столицы Китая
36
чарья-йога (*spyod rgyud*) вторая
ступень классификации тантр
в школе Ньингмапа 50, 65–67,
93, 141
Чева Чанчуб Сэнгэ, и. учителя
мантры 134
Чечок Херука, н. Будды 65
Чжамьян Самдуб Дорчжэ (*dbyangs
bsam grub rdo rje*)
и. учителя мантры 143
Чжанва Намкха Гьялцен (*byang ba
nam mkha' rgyal mtshan*)
и. учителя мантры 156
Чжандаг Даши Тобгье Ванподэ
(*byang bdag bkra shis stobs
rgyas dbang po'i sde*)
и. наставника Ньингмапы =
Да Тоб[па] 156
чжижэнь бэньчжэнь, «признание
собственной природы»,
н. практики в Чань 24
Чжобо Йонтэн Гьяцо (*jo bo yon tan
rgya mtsho*) и. учителя мантры
144
Чжобэр (*jo 'ber*) и. учителя мантры
146
Чжодэн Соднам Лхундуб (*jo gdan
bsod nams lhun grub*)
и. ученого 154
Чжомо Дэмо (*jo mo sgre mo*)
и. учителя мантры 145

Чжомо Чанчуб, и. жены Тисрон-
дэвцэна 41

Чжонанпа, н. школы тибетского
буддизма 135

чжорва (*sbyor ba*), н. тантрийской
практики 67

Чжэ Допхугпа-ченпо Шакья Сэнгэ
(*rje sgro phug pa chen po shā-
kya seng ge*) и. учителя мантры
= Допхугпа 143

Чжэ-лама = Цзонхава 154

Чжэдрун Тулку Лобсан Принлэ (*rje
drung sprul sku blo bzang 'phrin
las*) и. наставника Ньингмапы
157

Чимпу, н. местности 69, 85, 146

чистота (*ka dag*) 23, 84, 104, 154,
158, 171

читти-йога, 9-я ступень практики
согласно «Катан дэнга» 50

читта, сознание 96, 99

Чиу Чун-лоцзава (*khyiu chung lo*)
и. сиддха 139

Чог (*cog*) и. учителя 131

Чогьял Ванподэ (*chos rgyal dbang
po sde*) и. открывателя кладов
147, 156

Чогьял Намкай Норбу,
и. наставника Дзогчен = На-
мхай Норбу 9, 69, 171

Чогьям Трунгпа, и. наставника
школы Кагьюпа 111, 118

Чойван, и. открывателя кладов =
Чоки Ванчуг 85, 140, 156

чойкор (*chos skor*) практика обхода
157

Чоки Ванчуг (*chos kyi dbang phyug*)
и. открывателя кладов = Чой-
ван 140, 147, 156

чортен, буддийская ступа 49, 109,
122

Чэбцун Сэнгэ Ванчуг (*lce btsun
seng ge dbang phyug*)
и. учителя мантры = Чэбцун
145, 146

Чэгом Нагпо (*lce sgom nag po*)
и. учителя мантры 145

Ш

Шакья Чогдэн (*shākya mcog ldan*)
и. учителя мантры 153

Шакья Шонну (*shāk kya gzhon nu*)
и. ученого периода
возрождения буддизма 136

Шакьямудра, и. наставника ану-
йоги 68

Шакьямуни (*shākya thub pa*)
и. Будды 32, 34, 48, 61, 116,
131, 140, 141, 162, 164

Шакьяпрабха, и. наставника ану-
йоги 68

Шакьясимха, и. наставника ану-
йоги 68

Шакьяшри (*shākya shrī*) и. пандита
из Кашмира 134

Шалу, н. монастыря 128

шаматха (*zhi gnas*) «безмятеж-
ность»,
и. практики 14, 44–46

Шамкара (*sham ka ra*)
и. индийского брахмана 138

Шан (*zhang*) и. учителя 131

Шан Гьялви Йонтэн (*zhang rgyal
ba'i yon tan*) и. учителя
мантры 142

Шан Даши Дорчжэ (*shangs bkra
shis rdo rje*) и. учителя мантры
146

Шанпа (*shangs pa*) н. школы
тибетского буддизма 135

Шантаракшита (*zhi ba 'tsho, bo dhi
sa twa*), и. буддийского учено-
го, первого настоятеля Самье
34–37, 54–58, 88–90, 131–133,
138, 160, 161, 171, 174

Шантигарбха (*shi nti garbha*)
и. индийского пандита 139

Шаншунг, н. страны на западе
Тибета 31, 134

шастра (*bstan bcos*) сочинение
по буддизму, комментарий
к сутрам 75, 134

Шераб Сэнгэ (*shes rab seng ge*)
и. учителя мантры = Кадампа
Дэшэг = Побпа Таепа 144
шесть йог (*sbyor drug*) 148, 150,
166
шесть ступеней сети майи (*sgyu
dra'i rim drug*) 148
Шибэй-лагпа, и. отца
Манчжушримитры 75
Шиваод (*zhi ba 'od*) и. деятеля
возрождения буддизма 152,
155
Шигпо Дудзи, и. учителя мантры
143
Шин Шагпа Цэтэн Дорчжэ (*zhing
shag pa tse brtan rdo rje*)
и. недруга Чжандаг Даши
Тобгье 156
Шинмо, н. местности 134
Шитавана, н. кладбища 71, 73, 74,
80, 85, 87
Шичжедпа (*zhi byed pa*) н. школы
тибетского буддизма 135
шогсэр циг, линия
преемственности «желтого
свитка» 83
шравака (*nyan thos*) «слушатель»,
учащийся 60, 140, 164
Шри Симха (*srī singha*) и. одного
из основоположников Дзогчен
71, 74–81, 86–90, 123, 142
Шригхоша, и. последователя Ка-
малашилы 37, 42
Шриламанычжу, и. учителя
из Непала 138
Шринамдагарбха (*shrī namda gar-
bha*) и. учителя мантры 144
Шудбу Пэлсэн (*shud bu dpal seng*)
и. сиддха 139
шунья = пустота 26, 151
Шэньси, н. китайской провинции
31

Э
Э Вам чог (*e wam lcog*)
н. монастыря 156
энергия (*rtsal*) 151, 171
энергия-прана (*rlung*) 149, 150, 169
энергия сострадания (*thugs rje*) 150
Ю
юганадха (*zung 'jug*) единение 149,
150, 169
Юда Ньингпо (*gyu sgra snying po*)
и. сиддха 78, 139, 145
Юнтон Дорчжэбал (*gyung ston rdo
rje dpal*) и. учителя мантры
143, 147
Юнтонпа (*gyung ston pa*)
и. учителя мантры 143
Я
яб-юм, «отец-мать», тип визуали-
зируемых божеств 69, 132
явственно явленный (*rjen pa*) 148,
151, 152
Яма (*gshin rje*) повелитель ада 156
Яндаг, н. тантрийского божества
144, 166
янти-йога, 10-я ступень практики
согласно «Катан дэнга» 50
янтра-йога, н. практики 121
Яо Синь, и. тибетского правителя
31
Ярброг (*yar 'brog*) н. местности
в Тибете 146
Ярлунг (*yar klung*) н. реки
и долины 138
Ярлхашампо (*yar lha sham po*)
н. великого горного хребта
138
Яси Дарма Шераб (*ya zi dar ma
shes rab*) и. учителя мантры
145
Ясный свет 15, 16, 94, 95, 106–111,
116, 117, 121, 123, 149, 151,
158, 167, 168, 170–172

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>ПРЕДИСЛОВИЕ</i>	3
Источники исследования и степень их изученности	6
Литература	14
Часть первая. ДЗОГЧЕН И ЧАНЬ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ТИБЕТА.....	29
<i>Глава 1. РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ</i> <i>И ДИСПУТ В МОНАСТЫРЕ САМЪЕ</i>	30
Диспут в монастыре Самъе	38
<i>Глава 2. ТРАДИЦИЯ ДЗОГЧЕН КАК ОДНО ИЗ НАПРАВЛЕНИЙ</i> <i>«ПРЯМОГО ПУТИ»</i>	59
Система тантрийской передачи в школе Ньингмапа	62
Распространение учения Дзогчен	70
Традиция передачи «терма»	81
<i>Глава 3. ОСОБЕННОСТИ «ПРЯМОГО ПУТИ СПАСЕНИЯ»</i> <i>НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПЦИИ «ОСНОВА, ПУТЬ И ПЛОД»</i>	91
«Основа» Дзогчена	100
«Путь» Дзогчена	114
«Плод» Дзогчена	122
Часть вторая. ТУГАН ЛОБСАН ЧОКИ НИМА. ХРУСТАЛЬНОЕ ЗЕРКАЛО ИЗЯЩНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ, ОТРАЖАЮЩЕЕ ИСТОРИЮ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СУЩНОСТЬ УЧЕНИЙ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ	127
<i>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</i>	173
<i>ЛИТЕРАТУРА</i>	176
<i>УКАЗАТЕЛИ</i>	184

