



САМАДХИ

Rachael Stevens

Red Tara

The Female Buddha
of Power and Magnetism



Snow Lion
2021

Рейчел Стивенс

Красная Тара

Женская форма будды
силы и магнетизма

Редактор серии «Самадхи»
Александр А. Нариньяни

Перевод с английского
Ольги Турухиной



Москва
2023

УДК 294.3
ББК 86
С80

By arrangement with Snow Lion Publications
P.O. Box 6483, Ithaca, NY 14851 USA

Публикуется по согласованию с издательством
«Сноу Лайон Паббликейшнз» (Итака, Нью-Йорк, США)
и Агентством Александра Корженевского

**Издательство выражает глубокую признательность
Алексею и Зарине Никитиным за бескорыстную помощь
в издании книги.**

Редактор серии «Самадхи» Александр А. Нариньяни
Перевод с английского Ольги Турухиной

Стивенс, Рейчел.

С80 Красная Тара. Женская форма будды силы и магнетизма /
Рейчел Стивенс; [пер. с англ. О. Турухиной]. — М. : Ганга,
2023. — 422 с. ; (ил.). — (Самадхи).

ISBN 978-5-907658-02-8 (рус.)

ISBN 9781611809695 (англ.)

Данная книга представляет собой всесторонний обзор форм Тары и гипотез о её происхождении, снабжая читателя разнообразной и вдохновляющей информацией о богине. Фокусом второй части книги является непосредственно Красная Тара. Здесь описаны различные формы Красной Тары, встречающиеся в буддийском мире, и их особые качества. Читателей, имеющих более глубокий теоретический интерес к данной теме, заинтересуют подробности линий преемственности, различных текстов и вариации иконографии богини.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Rachael Stevens, 2021

© О. Турухина. Перевод
на русский язык, 2022

© ООО ИД «Ганга».

Издание на русском языке,
оформление, 2022

ISBN 978-5-907658-02-8 (рус.)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	6
Введение	9
Часть I. БОГИНЯ	
Глава 1. Происхождение Тары	18
Глава 2. Тара в Индии и Тибете	39
Глава 3. Множество форм Тары	59
Глава 4. Стать Тарой	75
Часть II. Красная богиня	
Глава 5. Пантеон в красном	95
Глава 6. Курукулла. Богиня любви	120
Глава 7. Карта мандалы тела. Питхешвари	138
Глава 8. Крюк подчинения. Красная Тара в школе сакья	170
Глава 9. Двадцать одна Тара	202
Глава 10. Цикл Красной Тары Апонга Тертона	237
Глава 11. Продолжение линии Красной Тары ...	275
Приложения	293
Примечания	320
Библиография	380

ПРЕДИСЛОВИЕ

Однажды утром я прошла через ворота храма Махабодхи вместе с толпой паломников, собравшихся на утреннюю кóру, или круговой обход самого священного буддийского храма, стоящего на месте просветления Будды. Мой ум был занят предстоявшим ретритом, который предполагал десять дней медитации в расположенном неподалёку тибетском храме. Хотя нам не разрешалось предаваться обычным формам развлечений, одно послабление всё же было сделано: участники ретрита могли брать с собой буддийские тексты для изучения во время перерывов между сессиями.

В то утро, когда я оказалась на территории храма, меня вдруг потянуло в небольшой книжный магазин у главных ворот. Размышляя о приближавшемся ретрите, я вошла в магазин, и мой взгляд упал на небольшую, карманного формата книжку о богине Таре. Однако это была не та богиня, с которой я уже была знакома. Здесь она представляла в своей красной форме. Я никогда не слышала о Красной Таре, но во мне тотчас

разгорелся интерес к ней. Я заплатила за книгу и присоединилась к потоку паломников, обходивших храм Махабодхи по часовой стрелке.

Позже, на ретрите, я прочитала эту небольшую книжку, и мне отчаянно захотелось узнать больше¹. Что это за богиня и почему о ней так мало известно? Я тут же начала исследование — путешествие, которое растянулось на следующее десятилетие моей жизни. Я отправилась в Библиотеку тибетских трудов и архивов в городке Дхарамсала, ставшем для Его Святейшества Далай-ламы домом в изгнании, и сделала там копии избранных работ (сунгбум) Апонга Тертона² — тибетского мастера, открывшего учения Красной Тары, о которых я читала.

Я надеюсь, что вы испытываете к этой богине такой же горячий интерес, какой испытала я тем утром в Бодхгае, и что информация, содержащаяся на следующих страницах, вдохновит вас на вашем пути Дхармы, ведь семя вдохновения часто скрывается в самых неожиданных местах.

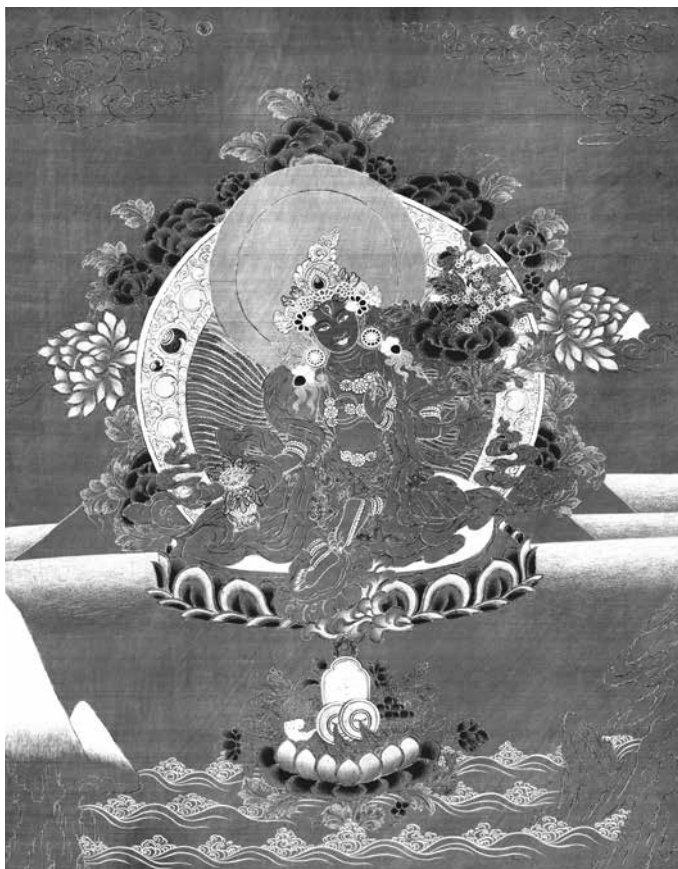


Рис. 1. Красная Тара традиции Апонга Тертона.
Катманду, Непал, XXI в.

ВВЕДЕНИЕ

Богиня Тара хорошо известна практикующим тибетский буддизм. К ней — в её зелёной форме, устраняющей страхи, и в её белой форме, дарующей долгую жизнь, — часто обращаются в сложные времена. В частности, во время недавней пандемии COVID-19 Далай-лама рекомендовал практикующим начитывать мантру Зелёной Тары **ОМ ТАРЕ TUTТАРЕ ТУРЕ СВАХА**³.

Задача данной книги — познакомить читателей с этой богиней и контекстом, в котором она имеет такую большую значимость для традиции. Вступительные главы содержат детали истории почитания Тары и рассказывают о том, как она заняла настолько важное место в практике тибетского буддизма. Эта богиня имеет множество форм, наиболее известными из которых являются Зелёная Тара, Белая Тара и группа божеств, известных как Двадцать одна Тара. В этих проявлениях её воспринимают как мать, защитницу и спасительницу. Её спокойное присутствие помогает нам найти путь за пределы сансары.

Однако существует и множество менее известных форм, представляющих иные стороны богини. Во второй части книги говорится о Таре в её красных формах. Обсуждение Красной Тары также проливает свет на практику *ванг* — магнетического притяжения или покорения, которой до сих пор уделялось не так много внимания.

Хотя Тара хорошо знакома практикующим, а её статуи и живописные изображения украшают алтари тибетских храмов, мифологические и исторические основы её практики не так хорошо известны обычным последователям традиции. По этой причине в первой части книги я представляю буддийскую богиню Тару. Кто она? Почему и как её почитают? Первая глава призвана заложить основу для дальнейшего разговора о богине и предоставляет обзор её происхождения — как мифологические истории, описывающие её прошлые жизни, так и исторические — текстовые и археологические — свидетельства её культа в Индии и за её пределами. Здесь также исследуются связи между Тарой и другими важными божествами тибетской традиции. Тара с её обетом трудиться в женской форме ради освобождения всех живых существ — это ролевая модель для практикующих тибетский буддизм, в частности для женщин-практикующих, и о причинах этого также пойдёт речь.

В главе 2 мы перейдём к более подробному рассмотрению культа Тары в Индии и Тибете и выделим ключевые тексты махаяны и ваджраяны,

связанные с этой богиней. Тара была и остаётся центральным божеством в жизни многих известных буддийских практикующих, и в этой главе речь также пойдёт об их связи с Тарой и её важным местом в их жизни и религиозной карьере. В конце главы представлены истории о чудесных силах богини. Задачей главы 3 является знакомство с основными формами Тары: Зелёной, Белой, Двадцатью одной Тарой и т. д. Здесь также будет освещена роль богини в защите от восьми великих страхов. В современном мире мы озабочены мыслями о том, как защитить себя и своих близких. Хотя список страхов, возможно, со временем поменялся, роль Тары как матери-защитницы, к которой мы можем обратиться за помощью, остаётся неизменной. Глава 4 закрывает первую часть исследованием тантрической практики Тары, проливая свет на то, каким образом, воплощая богиню, можно достичь главной цели — освобождения.

После общего знакомства с богиней и её ролью во второй части мы сосредоточимся на её красных формах и исследуем ритуалы подчинения и притяжения ванг. Глава 5 знакомит с богиней Красной Тарой и множеством её форм. Она начинается с представления концепции четырёх действий: умиротворения, приумножения / обогащения, подчинения / притяжения и уничтожения. За этим последует подробный разбор различных линий преемственности Красной Тары, обнаруженных в ходе данного исследования. Хотя мы

стремились к полноте списка, он может быть неполным в силу тайной природы учений тибетского буддизма, а также утраты многих линий преемственности на протяжении истории, в частности во время «культурной революции». Различные формы богини связаны с четырьмя школами тибетского буддизма, и мы представили доступную информацию по каждой из них. К несчастью, мне не удалось получить доступ ко всем текстам Красной Тары, поэтому оставшаяся часть книги будет посвящена формам богини из доступных текстов. Каждая глава здесь будет посвящена одной из форм Красной Тары, исследуя историю её линии преемственности, иконографию и практику.

Главы 6–9 можно читать последовательно или по отдельности для знакомства с разными формами Красной Тары. В прошлом другие авторы уделяли внимание культу Курукуллы, красной богини, напрямую связанной с Тарой. Ввиду этого в главе 6 кратко представлена богиня Курукулла, текстовая традиция её практики, её эпитеты, происхождение и формы; а также обсуждаются связи между Курукуллой и Тарой и важность этой богини для школы сакья. Курукулла — интересное божество в силу её связей со стривашикараной, или чарованием женщин, — практикой, используемой мастерами тантры, чтобы привлечь супругу для выполнения тантрических практик. Она также связана с накоплением богатства и с другими важными божествами богатства.

В главе 7 рассмотрена богиня Питхешвари. Питхешвари связана с тантрическими священными местами (*питха*) Древней Индии и часто фигурирует под именем Уддияна Тара. В ходе практики Питхешвари практикующий воплощает в своём теле священную карту Индии посредством очистительного ритуала тела-мандалы (*кая-мандала*). Один из аспектов культа Питхешвари, который может заинтересовать женщин-практикующих, — это её связь с мастером-женщиной Ваджравати. Истории о сильных женщинах-практикующих прошлого вдохновляют многих современных буддисток и придают им сил, чтобы совершить собственное путешествие по буддийскому пути.

Практики, связанные с Красной Тарой школы сакья, исследуются в главе 8. Здесь содержится самое подробное описание притягивающих и подчиняющих ритуалов посвящения (*ванг*), действие которых чаще всего ассоциируется с богиней в её красной форме. Изучив цикл текстов Красной Тары школы сакья из «Собрания всех садхан» («Друбтхаб кунту»), мы можем больше узнать о форме ритуала, использующегося для применения притягивающей и подчиняющей силы богини. Красная Тара в форме Питхешвари, а также в форме школы сакья, может изрядно шокировать тех практикующих, которые привыкли к богине в её материнской, защитной роли. Иногда её действия могут казаться довольно мрачными и жестокими. Однако в этих действиях отчётливо

проявляется способность Тары вести к просветлению.

Двадцать одна Тара хорошо известна большинству последователей тибетского буддизма, в частности благодаря тексту «Восхваление Двадцати одной Тары», который включает стихи, посвящённые каждой форме богини. В эту группу входят белые, красные, жёлтые и чёрные формы богини. В главе 9 исследуются различные иконографические линии Двадцати одной Тары, в частности красных форм богини. Рассматривая этих красных божеств, их иконографию и силу, мы можем многое узнать об их религиозной функции.

Фокусом главы 10 является цикл терма Красной Тары Апонга Тертона и последующее распространение этой практики Чагдудом Тулку и его преемниками. Практика Красной Тары, восходящая к Апонгу Тертону, крайне интересна, поскольку является, вероятно, самой известной и широко распространённой практикой Красной Тары. Вместе с распространением по всему миру тибетского буддизма в Северной и Южной Америке также распространилось почитание этой формы богини. Здесь к богине обращаются не только практикующие тибетцы, сколько западные люди, принявшие буддизм. Исследование практики Красной Тары в сангхе фонда «Чагдуд Гонпа» содержит пример современной практики тибетского буддизма.

Наконец, в приложениях представлена подборка переводов текстов, посвящённых богине

Красной Таре. Все тексты были подобраны с учётом длины и акцента на разнообразии практик, связанных с богиней. С ними следует обращаться с уважением, полагаясь на тантрические тексты. Традиция тибетской тантры обязывает читателя перед чтением текста получить посвящение в линию практики. Эта инициация даруется мастером, также получившим посвящение в данную линию. Без такого посвящения не следует пытаться выполнять практику самовизуализации. Более подробно тантрические посвящения рассмотрены в главе 4.

К сожалению, похоже, что линии многих форм практики Красной Тары исчезли, делая посвящения невозможными. Во многих случаях из перевода были исключены важнейшие мантры, чтобы не допустить выполнения практики, но сохранить ключевую информацию о типе ритуала, иконографии богини и цели практики. Если вы чувствуете интерес к определённой практике, вам лучше обратиться к ламе соответствующей линии преемственности, чтобы получить посвящения и учения, необходимые для выполнения практики. Информация о современных линиях практики каждой из форм богини включена в главы там, где это было возможно.

Часть I

БОГИНЯ

Глава 1

Происхождение Тары

Если попросить практикующего тибетский буддизм назвать любую богиню, в ответ вы, скорее всего, услышите имя Тары. Богиня Тара настолько занимает умы практикующих — как тибетцев, так и представителей других культур, — что к ней обращаются в моменты страха и во времена болезней и раздоров. Но кто она и как она заняла своё исключительное место в буддийском пантеоне? Эти вопросы будут рассмотрены в первой части, благодаря чему у нас появится базовая информация для дальнейшего исследования красных форм богини, а также необходимый контекст для понимания её различных проявлений. Тара всегда выделялась как особая богиня. В пантеон, состоящий в основном из мужских божеств, её материнский дух добавляет необходимый баланс, внося элемент доступности и заботы. Итак, мы начнём с происхождения Тары.

Говоря о появлении богини Тары в Древней Индии, следует учитывать два аспекта: мифологические истории о её происхождении и исторические подробности возникновения её культа, оформившегося в известную практику. Именно мифологические аспекты истории Тары связаны для большинства практикующих с преданностью богине, поэтому в первую очередь мы рассмотрим их.

Обет Тары

Кто такая богиня Тара и как она обрела известность среди почитающих её буддистов? В тексте, написанном в 1604 г. учёным школы джонанг Таранатхой (Кунга Ньингпо, 1575–1634), сопоставляются различные истории о Таре, которые он слышал от собственных учителей в Тибете того времени, а в качестве основного источника использован текст «Тантра происхождения Тары» («Тарабхаватантра»)⁴. Этот всеобъемлющий труд, который описывает происхождение культа Тары, носит название «Золотые чётки. История, проливающая свет на „Тантру происхождения Тары“»⁵ и содержит подробную историю культа Тары и его возникновения в индийской и тибетской буддийских традициях. Он включает детали мифологических историй Тары, и позже сам стал важным источником таких историй. Многие из приведённых ниже историй являются выжимкой из этого текста, приправленной дополнительной информацией из второстепенных источников.

В труд Таранатхи входит знаменитый миф о происхождении Тары. В этой истории мы встречаемся с принцессой по имени Луна Мудрости (Джняначандра), в тибетской традиции известной как Еше Дава. Читая её историю, мы знакомимся с пониманием Тары как воплощения божественного женского аспекта и видим, как концепция просветления в женском теле занимает центральное место в её истории и последующем культе.

Давным-давно в мире под названием Многоцветный Свет жила принцесса по имени Луна Мудрости. Принцесса эта была крайне предана будде того эона по имени Звук Барабана (Дундубхишвара). За сто тысяч лет принцесса совершила десять миллионов подношений Будде по имени Звук Барабана, после чего получила от него обет бодхисаттвы, зародила *бодхичитту* и пообещала помогать живым существам.

Монахи того времени советовали Еше Даве молиться о перерождении в мужском теле, чтобы принести пользу существам и Дхарме и быстрее достичь просветления. Однако сердце принцессы не лежало к этому. Из своего понимания концепции недвойственности она ответила:

Здесь нет ни мужчины, ни женщины.
Нет ни «я», ни личности, ни сознания.
Ярлыки «мужское» и «женское» не имеют
собственной сущности,
Но вводят в заблуждение ожесточившийся
мир⁶.

Принцесса-бодхисаттва также отметила, что очень мало людей достигли состояния будды в женском теле. Так она решила принять обет помогать существам в женской форме, в каждой следующей жизни возвращаясь женщиной, до тех пор, пока все живые существа не достигнут просветления. Она заявила:

Многие желают просветления в мужском теле, но никто не трудится ради блага живых существ в теле женщины. Поэтому, пока не опустеет сансара, я буду трудиться ради блага живых существ в женском теле⁷.

Проведя в медитации десять миллионов и сто тысяч лет, принцесса достигла десятой бхуми невозникающей природы явлений (*анутпада*), обретая силу «спасения всех существ». Она освобождала десять миллионов и сто тысяч живых существ каждое утро и столько же каждый вечер и стала известна как Спасительница. Будда Звук Барабана объявил, что отныне её будут звать богиней Тарой, поскольку она являет собой пробуждение (*бодхи*)⁸.

История Тары и её обета вдохновляет многих женщин, идущих по буддийскому пути. Подобно Таре, они чувствуют нехватку примеров сильных женщин-буддисток, достигших просветления в женском теле. Они ощущают любящее сострадание Матери Тары и вдохновляются её преданностью пробуждению в женской форме, повторяя

её обет трудиться ради блага живых существ в женском теле во всех будущих жизнях.

Джецунма Тензин Палмо (род. 1943), высокочтимая монахиня тибетской буддийской традиции британского происхождения, знаменитая тем, что провела двенадцать лет, медитируя в гималайской пещере, также приняла обет Тары. Когда у неё возникли проблемы, связанные с её полом, она поклялась достичь просветления в женской форме, заявив: «Конечно, мужское и женское относительно, но в данный момент мы живём в относительной реальности, и суть в том, что существует огромная нехватка духовных учителей-женщин. Так что в эти времена полезно быть женщиной»⁹.

Тара, Амогхасиддхи и Авалокитешвара

Хотя рассказ о принцессе по имени Луна Мудрости является главной историей происхождения Тары в традиции тибетского буддизма, есть и много других историй богини. Некоторые из них проливают свет на её связь с буддами, в частности на центральное место Амогхасиддхи и Авалокитешвары в её культуре. В истории, связывающей Тару с Авалокитешварой, мы встречаем монаха по имени Сияющий Чистый Свет из Всеохватного эона. Получив посвящение Лучей сострадания из ума будд десяти направлений, монах Сияющий Чистый Свет стал бодхисаттвой

Авалокитешварой. Когда будды пяти семейств даровали ему посвящение, он достиг просветления, в момент которого из союза отца и матери, двух лучей — сострадания и мудрости — в сердце Авалокитешвары, возникла Тара. Она защищала существ того эона от восьми и шестнадцати великих страхов¹⁰, а также исполняла желания будд. Так Тару стали называть Дочерью Владыки Мира¹¹.

В некоторых вариантах этой истории Тара появляется из слёз Авалокитешвары. Охваченный переживанием неспособности прекратить страдания всех живых существ, несмотря на своё безграничное сострадание, Авалокитешвара начинает плакать, и его слёзы превращаются в лотос, из которого появляется Тара. Богиня говорит Авалокитешваре, что поможет ему освободить существ от их страданий. В более поздней традиции эта история дополнилась упоминанием о том, что из слезы, упавшей из левого глаза Авалокитешвары, появилась Зелёная Тара, а из слезы, упавшей из правого, — Белая Тара¹². В другой версии истории Тара родилась из синего луча света, испущенного глазом Амитабхи¹³. В Бесконечно благой эон Тара учила практике под названием «Безграничное одобрение». В текущий эон Асанга и будды десяти направлений провозгласили её Матерью всех будд.

Согласно ещё одной истории, происхождение Тары связано с буддой Амогхасиддхи. Здесь мы встречаемся с ней в Крайне обширном эоне, где она, как утверждается, поклялась перед Амогхасиддхи защищать всех существ десяти направлений

от вреда и провела девяносто пять эонов, погружившись в медитацию, известную как Победа над всеми марами. Это позволило ей ввести один миллиард сто тысяч существ в глубокую медитацию и защищать других существ от вреда: как только они звали её на помощь, она тут же появлялась. Каждую ночь Тара становилась госпожой мира Каммадевы, где уничтожила сто миллионов и сто тысяч мар. Благодаря этим действиям она получила имена Быстрая И Храбрая, Героиня И Надёжная Опора¹⁴.

Эти истории о происхождении Тары закрепляют за ней место в пантеоне будд и бодхисаттв. Мы видим приверженность Тары рождению только в женской форме и её утверждение в роли Матери всех будд. Практикующие буддистки на протяжении всей истории находили утешение в примере женской силы Тары, и многих знаменитых буддисток признавали воплощениями Тары. Тару часто называют Спасительницей — богиней, способной освободить не только от страхов обычного мира, но и от внутренних омрачений.

Истории, с которыми мы до сих пор познакомились, рассказывают о мифологическом происхождении богини Тары. Но как её практике удалось выделиться среди практик остальных будд в женской форме? Давайте рассмотрим исторические аспекты её происхождения, возникновение практики Тары в Древней Индии, а также то, как она встала во главе культа богини в махаяне и ваджраяне.

История культа Тары в Индии

История Тары и первые признаки её культа как в индуистском, так и в буддийском пантеоне берут начало в Индии. Однако можем ли мы считать её изначально индуистским божеством? Или всё-таки Тара появилась в буддийской традиции? Многие учёные исследовали доступные литературные и археологические источники, чтобы установить, как в Индии возник культ Тары¹⁵. Они искали конкретное место и время зарождения культа, таким образом пытаясь установить, где изначально появилась практика Тары — в буддизме или индуизме. Сейчас мы обратимся именно к этим исследованиям.

Когда же возник культ Тары? Похоже, что до IV в. н. э. культ Тары не был распространён, а изображения богини отсутствовали до VI в. Однако, вероятно, в VI–VII вв. начинается активная практика Тары, о которой свидетельствуют самые ранние её изображения, найденные в махьянских храмах пещер Насика, Эллары и Канхери в Индии¹⁶.

Китайский странствующий монах VII в. Сюань Цзан¹⁷ посвятил семнадцать лет исследованию буддийской Индии. Часть этого времени он провёл в бихарских комплексах Тиладхака и Наланда, где посещал храмы Тары, что подтверждает распространение её культа к VII в. Похоже, что начиная с VII в. Тара занимает высокое положение в пантеоне будд и бодхисаттв¹⁸.

В своей основополагающей работе, посвящённой богине в традиции индийского буддизма, Миранда Шоу говорит о возвышении Тары и соглашается, что оно приходится на VII в. Она связывает это с одновременным ростом важности нескольких индуистских богинь и культом Махадеви, таких как Дурга и Махалакшми. Шоу объясняет, что Дурга также была известна как Тара — богиня, переправляющая тех, кто почитает её, на другой берег, и к этому факту мы ещё вернёмся. Кроме того, считалось, что Тара в её буддийской форме Дурготтарини Тары спасает людей от тюрьмы, казни и нападения демонов¹⁹.

Что касается упоминаний Тары в литературе индуизма, похоже, что богиня впервые появляется в знаменитой романтической истории «Васадатта», написанной Субандху на санскрите. Её упоминание имеет форму каламбура: «Госпожу Сумерек видели преданной звёздам и облачённой в красное небо, подобно буддийской монахини [преданной Таре и облачённой в красные одежды]»²⁰. Каламбур опирается на слово «Тара», которое может переводиться как «звезда». Точная датировка текста Субандху неизвестна, однако распространено мнение, что он жил в середине VII века. В своей крупной работе «Магия и ритуал в Тибете. Культ Тары», посвящённой богине, Стивен Бейер утверждает, что культ Тары должен был достаточно распространиться во времена Субандху, чтобы подобный каламбур появился в его тексте. Некоторые учёные считают, что это дока-

зывает буддийское происхождение богини Тары, которая позже была заимствована индуизмом.

Вскоре началось дальнейшее распространение почитания Тары. Вообще говоря, несколько учёных упоминают изображение Тары с Явы, датируемое VIII в., и утверждают, что это первое изображение богини за пределами Индии, а Джордаан даже заявляет, что присутствующая на нём надпись, связанная с Тарой, является первой в мире. Храм Канди Каласан на востоке Йогьякарты на острове Ява был построен принцем династии Шайлендра в 778 г. н. э. для почитания Тары-Спасительницы. Надпись на месте храма подробно описывает части первого святилища. Кроме того, известно, что храм был посвящён Таре: её изображение, которое позже было утрачено, занимало в этом месте центральный алтарь наряду со статуями других бодхисаттв²¹.

Где возник культ Тары?

Некоторые учёные пытались установить не только возможное время, но и место возникновения культа Тары. Первым это сделал в 1925 г. Састри, предположивший, что местом возникновения культа был Ладакх или то, что он называет Индийским Тибетом. Утверждение Састри основано на его убеждении в том, что, поскольку признаки культа Тары в Южной Индии почти отсутствуют, он должен был появиться на севере, в областях, которые он называет Китаем и Большим Китаем

(Махачина). Он находит подтверждение этому в тантрах. Поскольку в источнике упоминается не Китай, а страна, расположенная рядом с Гималаями, Састри выдвигает гипотезу, что культ возник на индо-тибетской границе или в Индийском Тибете. Он заключает, что Ладакх является возможным местом зарождения культа Тары, позже распространившегося оттуда в Тибет, и предполагает, что культ Тары пришёл в Индию через Непал, затем — в Калингу через Магадху, а затем через Индию — в такие места, как Ява, где было обнаружено вышеупомянутое изображение Тары²².

Другой индийский учёный, Дхаваликар, ставит под сомнение более ранние исследования, посвящённые появлению практики Тары, в частности в связи с местом её появления. Он не соглашается с выводом Састри о том, что практика Тары возникла в Ладакхе, считая, что у этой гипотезы слишком мало доказательств. Вместо этого он называет местом происхождения культа Западную Индию, опираясь на свидетельства, найденные в пещерных комплексах Эллары и Аджанты и руинах храмов в этой области²³.

Гхош проанализировала работу Састри и Дхаваликара в попытке установить место возникновения культа Тары и пришла к совсем другому выводу. Она отвергает Ладакх в качестве места происхождения, утверждая, что это не подтверждается археологическими свидетельствами. По её мнению, самые ранние подобные свидетельства обнаруживаются в Индии, а представление о Таре

было активной попыткой буддистов создать богиню, подобную Дурге.

Попытки установить конкретное место зарождения культа сталкиваются с определёнными сложностями. Дхаваликар считает таким местом Западную Индию, а Сиркар склоняется к Восточной Индии, причём оба ссылаются на археологические изыскания. Гхош пишет, что более долговечная природа западноиндийских свидетельств склоняет чашу весов в эту сторону, хотя в действительности происхождение культа невозможно поместить в Западной Индии, поскольку в главном храме Наланды были найдены более ранние изображения Тары, датируемые VI в., тогда как западноиндийские изображения относятся к VII в. и позже. Однако Гхош так и не приходит к выводу относительно конкретного места и ждёт новых археологических открытий²⁴.

Тара: индуистка или буддистка?

Теперь, когда мы установили, что культ Тары возник в VI–VII вв. н. э., а возможным местом его происхождения была Восточная Индия, мы можем обратиться к её религиозным корням. Учёные давно спорят, была Тара изначально буддийской или индуистской богиней и в каком направлении распространялся культ. Састри утверждает, что Тара возникла внутри буддизма, так как является в нём полноправной бодхисаттвой. Он убеждён, что имя Тара — буддийское, и заявляет, что

в тантрах показано буддийское происхождение Тары, поскольку такие брахманические тексты, как «Шивашактисангаматантра», требуют почитания китайской формы богини²⁵. Он также утверждает, что все известные надписи, связанные с Тарой, относятся к буддийской богине, а не к брахманической форме божества²⁶.

Однако дальнейшие исследователи не соглашались с этим взглядом. Дасгупта считает интеграцию Тары в индуизм из уже существовавшего буддийского культа маловероятной. Он утверждает, что Састри ошибочно помещает родину богини вне Индии, особенно учитывая то, что он основывает свои выводы на более поздних свидетельствах. Дасгупта считает, что существуют более ранние свидетельства, найденные на западе Деканского плоскогорья. Однако затем он утверждает, что буддизм действительно повлиял на более поздние тантрические формы богини. Он пишет: «Можно почти не сомневаться, что представление о Таре изначально было заимствовано буддистами из брахманической концепции Девы», но затем призывает к дальнейшему исследованию литературы, необходимому для подтверждения его тезиса²⁷.

Исследовавший литературные источники той эпохи Дхаваликар не соглашается с анализом Састри и Дасгупты. Согласно его выводам, упоминания Тары в буддийских текстах появляются позже, чем в брахманических, и он высказывает предположение, что Тара не была буддийской богиней до V в. Он выдвигает гипотезу, что Тара

появилась в рамках индуизма, была интегрирована в буддизм, а позже включена в джайнский пантеон. Дхаваликар утверждает, что в индуизме Тара изначально была богиней моряков, помогавшей им доходить до другого берега и избегать неприятностей. Кроме того, он отмечает сходство между Тарой и индуистскими богинями Парвати и Дургой в силу того факта, что их тоже считают матерями²⁸.

Гхош также убеждена, что Тара появилась в рамках брахманизма. Она подробно исследовала доступные свидетельства и обнаружила, что самое раннее изображение Тары датируется VI в. н. э. Она опровергает утверждение Састри о том, что Тара не появляется в ранних брахманических текстах, и в качестве доказательства своей позиции цитирует «Брахмандапурану». Здесь Гхош находит Тару в разделе «Лалитопакхьяна» в форме *машамакти*, охраняющую врата к озеру нектара и успокаивающую наводнения. Её сопровождают ещё несколько *шакти* — все они зелёного цвета и правят лодками. Согласно Гхош, цветок *утпала*, ставший типичным символом Тары, заимствован из брахманической традиции, где он появился уже в кушанский период в руках Матрик, а также супруги Махешвары²⁹.

Что касается джайнизма, Састри утверждает, что хотя Тара не является здесь ключевым божеством, она появляется дважды: как Сутара / Сутарака, помощница-шасанадевата Джинны IX Сувидхинаттхи, а также как Бхрикути, форма Тары

и помощница-шасанадеви Джини VIII. Састри заявляет, что, по всей вероятности, культ Бхрикути возник позже культа Тары. Уодделл также вскользь упоминает, что некоторые имена Тары идентичны именам джайнских якшини, сопровождающих тиртханкаров. Он считает, что в этом отношении тантрические культы обеих традиций похожи³⁰.

Тара и Дурга

Многие считают, что между Тарой и брахманическими богинями существует несколько связей. В частности, её ассоциируют с богиней Дургой, а также с Кали и богинями из группы махавидий. Если Тара является дополнением Авалокитешвары, то Дурга — это шакти Шивы. Кроме того, обе богини считаются матерями богов. И Тара, и Дурга исполняют роль защитниц, избавляя от опасностей, в том числе от восьми страхов, которые будут более подробно исследованы в главе 3. Кляйгер даже утверждает, что культ Тары — это пример интеграции индуистских божеств в пантеон буддизма махаяны³¹.

Роль Дурги или Девы как спасительницы существ выходит на первый план в её воплощении как Тары или Тарини, встречающемся в важном шактистском тексте «Слава богини» («Девимахатмья»), который относят к V–VIII вв. и который утверждает верховенство этой богини. Текст описывает Деву как спасительницу людей от восьми великих страхов и защитницу практикующих,

помогающую им пересечь океан существования. В своей работе, посвящённой индийским традициям богинь, Гхош утверждает, что исследование «Славы богини» указывает на развитие буддийской богини Тары из представления о Деви. Она убеждена, что исследование имён различных воплощений Тары проясняет отношения между двумя богинями³². Связь между богинями в буддийском пантеоне становится очевидной, когда Тара появляется в форме Дурготтарини-Тары.

Дурга — не единственная брахманическая богиня, с которой связана Тара; она также связана с Экаджати, Угра Тарой и Ниласарасвати. Састри выдвигает гипотезу о том, что эти три божества не считаются отдельными и что все три богини являются аспектами Тары, как это бывает с божествами брахманической традиции³³. Однако есть вероятность, что проявление богини в форме Угра Тары уходит корнями в буддийскую традицию³⁴.

Тара и богини-махавидьи

Исследование индийского учёного Б. К. Бхаттачарьи «Тара в индуизме» рассматривает роль Тары в традиции брахманизма. Бхаттачарья исследует представление о Матери-богине в индуистской традиции, производит обзор изображений Тары и брахманических текстовых источников, в которых она появляется, а также анализирует значение Тары для культуры и духовности брахманизма.

Он пишет, что если буддизм не воспринимает Тару как гневную богиню, то в брахманизме она изображается в своей ужасающей форме, например, в группе богинь-махавидий. Считается, что она уничтожает алчность, ненависть и заблуждения и является воплощением священной речи. Бхаттачарья сообщает нам, что брахманическая тантра Тары относится к VI–VIII вв. н. э. и что к IX–XII вв. Тара также начинает рассматриваться как воплощение Лакшми³⁵.

Как показывает Бхаттачарья, Тара занимает своё место в группе десяти богинь-махавидий наряду с другими важными божествами в женской форме, такими как Кали — чёрная богиня и проявление *шакти*, играющая роль главной махавидьи. Кинсли провёл большую работу по изучению этих десяти богинь и сообщает, что их изображения часто встречаются на стенах храмов современной Индии. Миф о богинях-махавидьях связан с Сати и Шивой: Сати пригласили на жертвоприношение, которое проводил её отец, но Шива не хотел, чтобы она участвовала, и она разгневалась на него. Рассердившись, она явила десять гневных форм — махавидий. Одна из десяти махавидий — это Тара, которая в данном контексте почти идентична Кали, облачена в тигриную шкуру и ожерелье из отрубленных голов. Она тёмного цвета, беременная и опирается левой ногой на труп, лежащий на погребальном костре. Махавидьи как отдельные божества чаще всего встречаются в контексте тантрической ли-

тературы, и Кинсли считает, что махавидья Тара появилась позже своей буддийской формы, бодхисаттвы Тары, и что индуисты отдают предпочтение её более яростному аспекту³⁶.

Храм Тарапитх

На связь Тары с Кали в индуизме указывает её ночная практика в местах для кремации. Иногда Тару, стоящую на трупе или призраке (*прета*), называют погребальным огнём и связывают с разрушительным аспектом пламени. Кинсли убеждён, что присутствие Акшобхьи в волосах этой формы Тары указывает на её миграцию из буддизма. Он рассказывает историю почитаемого индуистского святого Васиштхи, который, как считается, положил начало культуре Тары после того, как Брахма объяснил ему, что именно силой Тары сам он творит мир, Вишну оберегает мир, а Шива уничтожает его. Брахма научил Васиштху практике мантры Тары. После многих лет неудач Васиштхе наконец явилась Тара, поведавшая ему, что Вишну в форме Будды знает о её культуре. Затем она велела ему почитать её в форме Чина Тары и отправиться в Китай, чтобы обучиться этой форме почитания. По дороге Васиштха получил наставления по тантрической практике Тары от Будды.

Храм Тарапитх в Бенгалии — самый знаменитый индуистский храм Тары. Там Тара изображена кормящей грудью Шиву, и этот образ основан на расширенной истории Васиштхи. В пути

Васиштха получил от Будды наставления по ритуалу с использованием мяса, алкоголя и женщин, а также указание вернуться в Индию, в священное место Тары в Бенгалии или в Тарапитх. Когда, выполняя эту практику в данном месте, Васиштха попросил Тару явиться ему в материнской форме, она возникла и превратилась в камень — так появился центральный образ храма. Процветающая традиция почитания богини существует по сей день: здесь до сих пор совершаются кровавые жертвоприношения, а поблизости находится кладбищенская земля. Считается, что сам храм расположен в месте, куда упал третий глаз Сати во время появления мест-питх³⁷.

Исследование литературных источников культа Тары в брахманической традиции, проведённое Састри, указывает на то, что упоминания Тары / Тарини в «Махабхарате» относятся к отдельному божеству, однако он ставит под сомнение то, что авторы более поздних работ, связанных с махавидьями, также считали её отдельной богиней. Он скептически смотрит на предположение о том, что эти авторы были осведомлены о культе Тары в «Махабхарате», а также сомневается, что Тарини из «Махабхараты» связана с тантрическими формами богини³⁸.

Тара-проводница

Этимология термина «Тара» рассматривалась многими учёными. «Тара» часто переводят с санс-

крита как «звезда», однако Ландесман пишет: «Согласно широко распространённой, однако не доказанной теории, почитание богини Тары берёт начало в древнем культе звёзд, направивших моряков в опасных водах под тёмными ночными небесами»³⁹. Дасгупта продолжает анализ этимологии имени и объясняет, что оно происходит от корня «тар» («три + нич» — «позволять кому-то перейти или переплыть на другую сторону или делать так, чтобы это случилось»), в соответствии с чем она действительно помогает тем, кто её почитает, пересечь океан неприятностей или существования⁴⁰.

Кроме того, Састри идентифицирует Тару в «Брахмандапуране» как отдельное божество — она главная лодчица (*шакти / навики*), управляющая навигацией и останавливающая наводнения. Он пишет: «Тара — мать, контролирующая подъём вод, является главной из шакти, направляющих лодки, и имеет тёмную кожу»⁴¹. Састри утверждает, что эта форма Тары служит прототипом богини, хотя и не присутствует в числе махавидий.

Среди учёных распространено мнение о том, что более точным переводом имени «Тара» является «та, кто переправляет на другую сторону» или «спасительница». В буддийской традиции упоминание лодки Тары также встречается в «Основном ритуальном тексте Тары» («Тарамулакальпа») ⁴². Гхош утверждает, что Тара возникла как спасительница от страхов и невзгод и сохранила этот аспект, даже будучи высшей богиней⁴³.

Роль Тары в избавлении практикующих от страхов более подробно обсуждается в главе 3.

Несмотря на археологические и литературные источники, связанные как с индуистской, так и с буддийской формами Тары, учёные до сих пор не сумели сделать окончательный вывод о конкретном месте возникновения её культа. Свидетельства указывают на то, что Тара была важной богиней как в брахманической, так и в буддийской традиции и что начиная с VII в. н. э. она твёрдо закрепилась в обоих пантеонах. Между формами индуистской и буддийской Тары существуют многочисленные и сложные взаимосвязи. Тара наряду с Дургой воспринимается как богиня, помогающая нам избавиться от страхов. В частности, Тара поддерживает путешественников, преодолевающих реальные и метафизические океаны. Каким бы ни было историческое происхождение Тары, её роль как матери и спасительницы всех существ позволила ей занять центральное место в буддийской практике. По сей день практикующие-женщины находят вдохновение в её обете оставаться в женской форме до тех пор, пока все существа не будут спасены от страхов и превратностей обыденного мира.

Глава 2

Тара в Индии и Тибете

Что ещё традиция может сказать о культуре Тары после того, как она утвердилась в качестве важнейшей богини махаяны? Главным источником периода становления культа Тары является «Основной ритуальный текст Тары». Согласно тибетской версии этого текста, условно датированного VII в. н. э., он был принесён в Тибет Атишей Дипамкарой Шриджняной (984–1054), сыгравшим центральную роль в «импортировании» культа Тары в Тибет, а три века спустя, в 1361 г., был переведён Бутоном. Таким образом, это сочинение относится к раннему периоду культа Тары. Текст, содержащий четыре сотни листов, является самым крупным из всех текстов, посвящённых Таре и принадлежащих раннему периоду её почитания.

Содержательный труд Сьюзен Ландесман, посвящённый «Основному ритуальному тексту Тары», даёт необходимое представление о тексте,

отмечая, что, хотя Тара стоит в его центре как основное божество и что она определена здесь как будда, автор заимствовал стилистические элементы и даже содержание из линий преемственности, связанных с божествами в мужской форме, например, описанными в «Манджушри-мулакальпе» и «Вайрочана-абхисамбодхи-тантре». Она видит это как попытку узаконить практику Тары, связав её с уже авторитетными и почитаемыми традициями божеств в мужской форме.

«Основной ритуальный текст Тары» служит ритуальным руководством по практике Тары и включает её самые ранние эпитеты, разнообразные иконографические формы богини и сведения о её мандале, огненном жертвоприношении и т. д. Текст представляет различные формы богини, выполняющие различные функции, и описывает её в золотом, зелёном, белом и чёрном проявлениях. Мы также узнаём её мантру: **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА**. Она упоминается как *Бхагавати*, или Богиня, и это закрепляет за ней роль будды в женской форме.

«Основной ритуальный текст Тары» интересен тем, что уже в ранний период утверждает связь между Тарой и Авалокитешварой, которые предстают в нём как пара. Текст даёт практикующему возможность призывать богиню посредством её *видьи*, или нити священных слогов. Ландесман объясняет, что *видьи* используются для призвания божеств в женской форме, а мантры — для божеств в мужской форме. Однако в данном

случае практикующий может получить доступ к богине Таре лишь через Авалокитешвару, выступающего в роли посредника. Такова природа того, что в «Основном ритуальном тексте Тары» названо «Великой тайной» между Тарой и Авалокитешварой. Те, кто хочет призвать богиню, должны для начала визуализировать Авалокитешвару и только затем произнести видью Тары перед её изображением, в результате чего она должна появиться.

В этом расхождении с более поздней традицией, где практикующий может призывать Тару независимо от Авалокитешвары, хотя её по-прежнему часто связывают с ним. После того как написанный в VII в. Чандрагомином комментарий к «Двадцати одной Таре», сочинённый позже «Основного ритуального текста Тары», отделил Тару от Авалокитешвары, практикующие получили возможность призывать Тару саму по себе⁴⁴.

Тара в тантрической традиции

Какое место заняла Тара в зарождавшейся ваджраяне, после того как твёрдо укоренилась в качестве будды в женской форме в традициях махаяны индийского буддизма? В сердце практики ваджраяны лежат *тантры*, или религиозные тексты, сосредоточенные на йоге божества. Что касается происхождения тантр Тары, в своей письменной истории практики Тары великий мастер Таранатха заявляет, что в нашем эоне Авалокитешвара

десять миллионов раз прочёл вслух тантру Тары и её мантру⁴⁵. Лама линии карма кагью Бокар Ринпоче (1940–2004), у которого было много преданных учеников на Западе, также писал об истории Тары, её почитании и её практике. Его текст 1999 г. «Тара. Божественное в женской форме» стал ключевым пособием по практике этой богини для западной публики. Бокар Ринпоче дополняет историю происхождения тантр Тары, утверждая, что Авалокитешвара многократно учил тантре Тары на горе Потала во время каждого из четырёх периодов нашего эона⁴⁶.

Однако это не та тантра Тары, которую используют современные практикующие: в этом эоне тантре Тары учил сам Будда Шакьямуни. Как гласит история, когда в ночь перед своим просветлением Шакьямуни сидел под деревом бодхи, на него обрушились полчища мар. Тогда появилась Тара, рассмеявшаяся восемь раз и тем самым победившая демонов. Благодаря её своевременным действиям Шакьямуни смог дальше сидеть в медитации и достичь просветления на следующий день, а затем даровать «Тантру Тары»⁴⁷.

Считается, что большинство тантр впервые было передано во времена Будды, но тогда они не практиковались и должны были вновь появиться позже в подходящее время, когда смогут принести пользу. «Тантра Тары» вновь появилась в III в. до н. э., когда Ваджрапани превратился в царя Индрабхути, записал и сокрыл тантры,

которые затем практиковались втайне до наступления подходящего времени⁴⁸.

Распространение «Тантры Тары»

В процессе утверждения культа Тары в тантрической традиции выделилось несколько ключевых буддийских фигур. Одним из этих мастеров был бенгальский монах Хаяпала, родившийся в семье брахманов. Бокар Ринпоче называет Хаяпалу основным распространителем практики Тары.

Считается, что гуру Хаяпалы Гухьяшила получил учения Тары напрямую от Ваджрапани, а позже передал их своему ученику. Затем Хаяпала отправился в Уддияну, небольшую страну в средневековой Индии, возможно, находившуюся на территории современного региона Сват в Пакистане. Там Хаяпала получил дополнительные тантрические посвящения напрямую от *дакини*, в том числе «Фундаментальную тантру о происхождении Тары»⁴⁹.

Считается, что, вернувшись в Индию, Хаяпала построил храм, посвящённый полученным им тантрам, и учил сутрам махаяны, включая тексты «Праджняпарамиты». Хаяпала также учил практике Тары своих самых одарённых учеников, а его линия учений Тары дошла через его ученика Хаягошу до Нагарджуны⁵⁰.

Уроженец Кашмира Сурьягупта был известен тем, что выполнял практику Тары на протяжении семи жизней. Он получил посвящение

в культ Тары от Нагамитры и был хорошо знаком с тантрами Тары того времени. За свою жизнь он сочинил тринадцать текстов Тары. В частности, по сей день известна его линия «Двадцати одной Тары», о которой пойдёт речь в главе 9⁵¹.

Тара в традиции тибетского буддизма

Придя из Индии, культ Тары почти естественным образом нашёл свой дом в Тибете, где Тару стали называть именем Дролма, или Освободительница. Известно знаменитое высказывание Бейера: «Хотя бы отчасти понимать её культ значит хотя бы отчасти понимать всю структуру тибетской культуры и религии»⁵². Почитание Тары настолько плотно интегрировано в систему тибетского буддизма, что до сих пор является частью повседневной жизни большинства тибетцев, знающих её восхваление и мантру. Как правило, Тару считают самой популярной богиней тибетского пантеона. Учёный Теренс Дэй идёт ещё дальше и утверждает, что эманации Тары превосходят любые другие группы тибетских божеств и что, по сути, эти богини образуют собственный пантеон:

В теистической системе Тибета богини были особым образом организованы в пантеон Тар, иерархическую систему *деви*, в титулах которых содержится имя Тара (или, по-тибетски, Дролма), поскольку они

считаются эманациями или родственницами главной Тары, идентифицируемой как Ваджратара или Махатара⁵³.

Как утверждают, Падмасамбхава, которого считают не только человеком, принёсшим буддизм в Тибет, но и вторым Буддой, способствовал распространению в Тибете многих учений Тары. Среди них — практика Двадцати одной Тары, благодаря которой культ Тары занял место в самом фундаменте буддийской практики в этой стране. Падмасамбхава передал эти учения своим ученикам, включая свою супругу Еше Цогьял, которую считали воплощением этой богини. Когда-то в школе ньингма практика Тары существовала и в форме кама (устная передача), и в форме *терма* (тексты-сокровища), однако к настоящему времени эти учения исчезли.

Считается, что Падмасамбхава и Еше Цогьял сокрыли на тибетской земле, а также в умах будущих практикующих длинные, средние и краткие тексты Тары как *терма* (скрытые тексты-сокровища). В XII в. открыватель сокровищ (*тертон*)⁵⁴ Гуру Цетен⁵⁵ открыл крупное *терма* Тары, но, к несчастью, эта линия была утрачена несколько веков спустя. Практика Тары средней длины была сокрыта Падмасамбхавой и Еше Цогьял в месте Зампхулунг в долине Шанг. Её должен был открыть Гуру Джовар, однако текст так и не был обнаружен. Краткий текст Тары был открыт Реши Лхамо, однако эта практика также утрачена⁵⁶.

Продолжая линию Лалу, Бейер утверждает, что самые ранние тексты Тары на тибетском языке были переводами, выполненными в VIII в. Он находит три текста, связанных с Тарой, в каталоге текстов «Лхенкарма» (также известном как «Денкарма»), переведённом на тибетский во времена второго из трёх царей Дхармы Трисонга Децена (742 — около 800 гг.). Вот эти три текста: «Заклинание под названием „Мать Авалокитешвары“»⁵⁷, «108 имён богини Тары»⁵⁸ и «Благородная Тара, спасающая от всех великих ужасов»⁵⁹. Это доказывает, что культ Тары имел место в Тибете VIII в., однако не даёт достаточных оснований считать, что его практика была широко распространена на этом раннем этапе.

Роль Атиши

Атиша известен тем, что произвёл объединение практик Тары в Тибете. Он считал Тару своим йидамом, или божеством-хранителем, и был преданным практикующим этой богини. Дролма Лхакханг (храм Тары), построенный его учеником Дромтонпой в XI в., по сей день стоит в Ньетханге, неподалёку от Лхасы⁶⁰. В центре храма находится прекрасная алтарная комната, посвящённая Двадцати одной Таре, в которой представлены полноразмерные статуи двадцати одной формы богини. Удивительно, но храм пережил «культурную революцию», и поэтому статуи считаются оригинальными.

Атиша родился в царской бенгальской семье в конце X в. История гласит, что перед его рождением родители слышали музыку, раздававшуюся за стенами дворца. Позже царица увидела падающий с неба в колыбель лотос, и лицо мальчика преобразилось в лицо Тары. Богиня много раз появлялась в жизни Атиши. В двадцать девять лет он стал монахом, а позже был приглашён в Тибет. Будучи в то время настоятелем монастырского университета Викрамашила, он колебался с решением, но вмешалась Тара. Она много раз велела ему отправиться в Тибет, в то же время предупреждая, что это сократит срок его жизни: он проживёт семьдесят три года вместе девяноста двух. Благодаря вмешательству Тары Атиша в возрасте пятидесяти девяти лет отправился в Тибет и провёл там всю свою оставшуюся жизнь⁶¹.

Атиша написал четыре текста, посвящённых Таре, включая текст Белой Тары, опирающийся на линию преемственности Вагишваракирти, два текста Зелёной Тары и молитву богине. Он также перевёл шесть работ, связанных с богиней, включая две работы индийского буддиста и учёного-мирянина Чандрагомина. Тибетская традиция практики Белой Тары опирается на переведённые Атишей три работы Вагишваракирти, тантрического учёного и одного из шести привратников монастырского университета Викрамашила. Однако Атиша не перевёл ни один из текстов, составляющих текстуальную основу культа Тары, в силу того что они считались тантрическими.

По этой причине текстуальная основа культа Тары пришла в Тибет в следующем веке⁶².

Формы богини в Тибете

После того как благодаря Атише в дхармическом ландшафте Тибета появилась практика Тары в её зелёной и белой формах, в конце XI в. переводчик из Ньена по имени Дарма Драг принёс в эту страну «Восхваление Двадцати одной Тары». Этот текст стал одним из важнейших текстов Тары в Тибете, который здесь знают наизусть почти все последователи буддизма⁶³. «Восхваление» будет рассмотрено позже в главе 9.

Культе Тары так глубоко вплетён в тибетскую культуру, что тибетцы объясняют само своё происхождение соитием Авалокитешвары и Тары. В этом мифе о происхождении Авалокитешвара в форме обезьяны и Тара в форме горной демонницы становятся отцом и матерью тибетского народа⁶⁴. Именно на основании этого мифа Тара, «Мать всех будд», стала матерью тибетцев и упрочила своё место на вершине женского пантеона тибетского буддизма.

Другим аспектом культа Тары в Тибете было превращение китайской и непальской жён Сонгцена Гампо в эманации главных буддийских богинь, тогда как сам он представал как воплощение Авалокитешвары. Первый царь Дхармы Сонгцен Гампо, правивший Тибетом в 617–650 гг. н. э., основал тибетскую империю и закрепил ключевую роль

буддизма в стране. Традиционно считается, что, прибыв в Тибет для заключения брака, непальская принцесса привезла с собой статую Тары из сандалового дерева, которую можно считать первым изображением богини в Тибете. Более поздние западные авторы называют цариц эманациями Зелёной и Белой Тары, тогда как тибетские источники описывают их как воплощения Зелёной Тары и Бхрикути, поскольку партнёршами Авалокитешвары традиционно называют Тару и Бхрикути⁶⁵.

Намного позже, в XIX в., учёный и адепт движения ринге Джамьянг Кхьенце Вангпо (1820–1892) восстановил практику Тары в Тибете как часть более широкого возрождения утраченных тибетских практик. Считается, что он встретился с защитницей Дхармы (дхармапалой) Церингмой, даровавшей ему все тексты Тары, и получил посвящения и наставления по практикам от Падмасамбхавы, Еше Цогьял и Реши Лхамо, также присутствовавших при этом событии. Он передал эти тексты своим главным ученикам, в том числе Чокгьюру Дечену Лингпе (1829–1870), Джамгону Конгтрулу (1813–1899) и Мипаму Гьяцо (1846–1912), чьи линии существуют по сей день⁶⁶.

Место Тары в тибетском буддизме

Со временем в тибетском буддизме сформировались четыре основные традиции — школы ньингма, кагью, сакья и гелуг, отличающиеся своими практиками и фокусом внимания. Однако

Тара является важным божеством для всех школ тибетского буддизма, и её практики выполняют практикующие всех линий преемственности. Особую преданность Таре демонстрируют последователи гелуг, считающие себя учениками Атиши и верящие, что Тара поклялась ему защищать его последователей, школу кадам. Как утверждает Бейер, Далай-лама I Гедун Друбпа (1391–1474) был очень предан богине. В школе сакья Тара особенно почитается в форме защитницы Курукуллы, о которой речь пойдёт позже, в главе 6. Последователи кагью почитают Белую Тару, связывая её с основателем школы Гампопой, а также с линией Атиши⁶⁷.

В пантеон другой тибетской религии, бон, также входит богиня, похожая на Тару, — Любящая Госпожа Чамма, являющаяся проявлением другой богини — Матери Сатриг Эрсанг. Чамма — это женская форма жёлтого цвета буддийского божества Майтреи. С золотым сосудом в правой руке и зеркалом в левой она сидит на троне, который держат львы. Как и у Тары, у неё есть разные проявления, и она предстаёт в пятичастной и восьмичастной формах. В своей восьмичастной форме она напоминает буддийскую богиню Тару, спасающую от восьми страхов. Однако в традиции бон Чамма защищает верующих от другого набора восьми страхов: от врагов, колдовства, семей, нагов, еретиков, вреда, смерти и планет. Этот список отличается от восьми страхов в буддизме, восходящих к индийской традиции, и, возможно, лучше иллюстрирует особые тревоги тибетцев⁶⁸.

Тара в жизни тибетских женщин

На важность Тары также указывает выдающееся положение женщин, которых считают её воплощениями. К ним относятся самые известные практикующие-женщины: Мандарава и Нигума в Индии⁶⁹, Еше Цогьял и Мачиг Лабдрон (1055–1153) в Тибете⁷⁰. Возможно, мифическая фигура, Еше Цогьял была женой царя Трисонга Децена, а позже тантрической супругой Падмасамбхавы. Она является, наверное, самой известной практикующей женщиной в тибетском буддизме, и считается, что именно она сохранила учения Падмасамбхавы в форме терма⁷¹.

Ещё одна знаменитая женщина — эманация Тары, Мачиг Лабдрон, известна как основоположница тибетской традиции чод. В биографии Мачиг Лабдрон записаны её слова: «С момента, когда Арья Тара почувствовала вдохновение помогать живым существам и стала Праджняпарамитой, до моего рождения как Дордже Йинг-кьи Вангчуг, я прожила 107 жизней»⁷².

Тибетская народная опера «Аче Лхамо» рассказывает историю другой известной как воплощение Тары женщины по имени Нангса Обум. Она была делог, или «вернувшейся из мёртвых», и богиня много раз появлялась в её жизни. Оба её родителя были практикующими Кхадиравани Тары — формы богини, более подробно описанной в главе 3. Матери Нангса Обум приснился сон, в котором семенной слог ТАМ снизошёл от Тары

в её собственный сердечный центр; а впервые выпив молоко, малышка Нангса Обум прочитала молитву почитания Тары. Известно, что, спустившись в холодные миры во время своего посмертного путешествия, Нангса Обум молилась Таре об устранении всех её страхов. Когда она встретилась с Гуру Цултримом Ринченом, тот сказал ей, что она — воплощение Тары, и это позволило ей получить признание, которого не получали обычные женщины-практикующие, однако ей было сложно практиковать Дхарму из-за её выдающейся красоты⁷³.

Другая делог по имени Делог Дава Дролма была матерью Чагдуда Тулку, важного учителя практики Красной Тары линии передачи Апонга Тертона⁷⁴. Дава Дролма получала указания по прохождению своего посмертного переживания из видений Белой Тары, а также сама была признана эманацией Белой Тары. После того как она вернулась из мёртвых, с ней обращались как с именитым ламой, усаживая между ламами-мужчинами на высоком троне во время религиозных церемоний; а значит, она была признана практикующей высокого уровня, несмотря на то что была женщиной. Тара много раз защищала её в её ранние годы, а также когда она уходила из жизни. В это время она посетила миры Падмасамбхавы, шести типов существ, Авалокитешвары и Тары — при этом было необходимо, чтобы рядом с ней присутствовала девушка по имени Дролма (Тара). Подобные истории о делог рож-

дают в тибетцах огромную веру, и их часто рассказывают странствующие сказители, которых называют мани-ламами и которые для иллюстрации своих историй используют живописные изображения⁷⁵.

Как в случае делог, так и в случае других известных исторических и мифологических женщин Тибета агиографическая предыстория является ключом к высокому статусу. Именно благодаря историям своей святой жизни эти женщины получали возможность подняться по социальной лестнице и стать признанными религиозными лидерами и уважаемыми практикующими.

Чудесная Тара

По мере того как культ Тары становился частью жизни гималайских буддистов, на всей территории региона распространялись чудесные истории, связанные со статуями и изображениями Тары. Часто рассказывают, что эти изображения начинают говорить, встают или возникают спонтанно. По-тибетски такие изображения называются самовозникающими (*рангджунг*).

Одно из самых известных таких изображений — каменный образ Тары, обнаруженный в пещере вне Тибета — в Пхарпинге, долина Катманду, Непал, и знаменитый тем, что с годами увеличивался в размерах. Галланд утверждает, что в настоящий момент в этой пещере находятся три самовозникших изображения богини⁷⁶. В верхней

алтарной комнате тибетского монастыря в изгнании в Хунсуре, Южная Индия, есть как говорящее, так и вставшее изображения Тары, вывезенные из Тибета и продолжающие привлекать неиссякающий поток паломников, которые желают получить благословение богини.

Фундаментальная работа Бейера, посвящённая Таре, содержит множество историй изображений богини, которые говорят с практикующими или помогают им. Согласно истории 1968 г., иностранец попытался тайно вывезти из Непала статую Тары, однако был пойман, поскольку, когда он шёл по аэропорту, статуя с каждым его шагом становилась всё тяжелее. Так статуя была конфискована и спасена от похищения. Своими действиями подобные изображения демонстрируют аспект защитницы, помогающий практикующим через речь или действие⁷⁷. Записано множество историй о том, как Тара приходила на помощь преданным ей практикующим⁷⁸.

Тара в Непале

Тантрический буддизм практикуют не только в Тибете, но и в Непале, где тантрическая практика приобрела особые черты и получила название неварского буддизма. Здесь Тару в основном изображают в двух формах: зелёная Арья Тара и Сапталочана Тара в её белом проявлении с семью глазами. Неварский буддизм имеет собственную особую форму иконографии, в рамках которой

появилось несколько уникальных и прекрасных изображений богини.

Как же почитают Тару неварские буддисты? В неварском сообществе долины Катманду практикуют особый ритуал почитания, *врата*, исследованный Льюисом⁷⁹. Он отмечает, что неварские буддисты в основном являются мирянами-домохозяевами и что тантрические священники *ваджрачарья* обслуживают религиозные потребности сообщества в форме различных ритуалов. Частью культа богини для неварских буддистов-мирян являются подношения Таре и другим божествам в различных храмах, ступах и местах долины Катманду.

Ритуалы врата проводятся на добровольной основе, и почитатели богини несколько дней соблюдают религиозные предписания и определённые ограничения. Во время церемонии *ваджрачарья* принимает прибежище в Трёх драгоценностях, совершает подношения, создаёт ритуальную мандалу и рассказывает присутствующим историю враты, а затем они все получают священную нить, которую носят после церемонии. Подношения совершаются с надеждой, что участники получат от них определённую пользу — от повышения благосостояния до духовного освобождения.

Вообще говоря, тексты, используемые в данных ритуалах, были написаны в последние десятилетия Бадри Баджрачарьей в рамках более широкой попытки сохранить культуру и ритуалы неварского сообщества. Текст Тара-враты подробно описывает проведение необходимых ритуалов,

связанные с ними мантры и молитву. Он также содержит историю Тара Тиртхи — священного места для омовения неподалёку от Санкху, являющегося наряду с монастырём Итум Баха одним из двух основных мест почитания Тары в долине Катманду, где обычно проводятся ритуалы врата⁸⁰.

Важность Тары для неварского сообщества подчёркивается использованием приветствия «Тарамам» на староневарском языке, которое Льюис связывает с фразой «Тара саранам» («Я принимаю прибежище в Таре»). Неварский культ богини является интересным примером современного почитания Тары в живом буддийском сообществе.

Распространение почитания Тары

Как уже было сказано, почитание Тары не ограничивалось буддийскими традициями Индии, Непала и Тибета. Существование культа Тары в Индонезии в VIII в. подтверждается надписью, датированной 778 г. н. э. и обнаруженной в храме Канди Каласан неподалёку от Йогьякарты на острове Ява. На ней подробно описана главная статуя богини, прежде занимавшая центральное место на алтаре храма⁸¹. Кроме того, существуют свидетельства почитания Тары на Шри-Ланке, где найдено несколько древних статуй и резных изображений богини, и во Вьетнаме, где она была представлена в форме Лакшминдралокешвары — женской версии Авалокитешвары⁸².

Разумеется, историческая ситуация не отражает современного распространения практики Тары. После тибетского восстания 1959 г. многие тибетцы, как монахи, так и миряне, начали жизнь в изгнании в Индии, Непале и других, более удалённых от своей родины, странах. Эта новая группа населения в изгнании внезапно сделала тибетский буддизм доступным для заинтересованных иностранцев. Западные буддисты получили беспрецедентную возможность контакта с тибетскими Ринпоче и драгоценными тантрическими учениями, линии которых хранили эти ламы. Западные буддисты впустили в своё сердце мать-защитницу Тару подобно тому, как до них, в средние века, это сделали индийцы и тибетцы. В большинстве западных стран были основаны буддийские центры практики, и в любом тибетском монастыре или центре практики мы неизбежно обнаружим почитание Тары. Таким образом, линия преемственности и практика Тары продолжилась в новую эпоху и в новой группе преданных ей практикующих.

В самом недавнем прошлом, после начала пандемии COVID-19, тибетские буддийские ламы призывали самые широкие группы своих последователей выполнять практики Зелёной Тары и Парнашавари. Его Святейшество Далай-лама рекомендовал практикующим начитывать мантру Зелёной Тары — **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА**, чтобы сдержать распространение заболевания, а Его Святейшество Кармапа Ургьен Тинлей Дордже

советовал начитывать «Восхваление Двадцати одной Тары». Кроме того, Его Святейшество Гьялва Дрикунгпа, глава школы тибетского буддизма дрикунг кагью, предлагал практику Парнашавари — Богини, Облачённой В Листья (также известной как Ритрома или Тара, Обитающая В Горах) — двенадцатой из Двадцати одной Тары школы ньингма. Он считает практику Парнашавари самой важной для настоящего времени в силу её способности бороться с эпидемиями и инфекционными заболеваниями и поощряет своих учеников ежедневно выполнять практику Парнашавари и начитывать её мантру во время пандемии⁸³. То, что практикующие обращаются к богине в её проявлениях Зелёной Тары и Парнашавари, подчёркивает важность и ценность практики Тары в наши дни.

Глава 3

Множество форм Тары

Богиня Тара проявляется во множестве форм, и практикующий может обращаться к одному или нескольким её проявлениям в зависимости от своих жизненных обстоятельств, предрасположенностей и типа личности. Лама может рекомендовать практикующим определённую практику как на всю жизнь, так и краткосрочно, для работы с определёнными обстоятельствами. Самые известные формы богини — это Зелёная Тара, Белая Тара и Двадцать одна Тара, однако существует и множество других форм, включая Красную Тару, Жёлтую Тару, Тару, Защищающую От Восьми Страхов, Тару Сновидений, Тару Акациевого Леса и Тару, Мирную Днём И Гневную Ночью.

Наряду с этими богинями в тибетском пантеоне существует множество других, считающихся эманациями Тары, но носящих другое имя. Один

из примеров этого — Курукулла, в частности, считающаяся эманацией Тары Курукулла Тара. К другим таким богиням относятся Бхрикути, Ситатапатра, Ушнишавиджайя, Найратмья, Ваджрарахи, Ваджрайогини, пять Матерей дхьяни-будд, супруга Калачакры Вишвамата и т. д. Каждая из форм богини имеет свою функцию и может быть призвана для достижения определённого результата⁸⁴.

Бодхисаттва, будда или всё вместе?

После того как почитание Тары заняло своё место в рамках буддизма, богиню называли и буддой, и бодхисаттвой. Но кто она на самом деле — будда, бодхисаттва или всё вместе? Согласно агиографическим историям появления Тары, когда-то она была обычной женщиной, практиковавшей Дхарму на собственном пути к просветлению. Будучи принцессой Луной Мудрости, она приняла обет бодхисаттвы, добавив, что она продолжит возвращаться в женской форме до тех пор, пока все живые существа не достигнут просветления⁸⁵. Итак, здесь она следует по пути бодхисаттвы: зародив сострадательный ум пробуждения (*бодхичитту*), она посвящает себя цели просветления в женской форме и поддержке всех живых существ на их пути к освобождению.

Как пишет Уилсон, «[Тара] достигает просветления. Теперь она в нирване, но в силу своего со-

вершенного сострадания она не „уходит“ в нирвану — в смысле исчезновения в блаженном прекращении — и ради блага живых существ не перестаёт проявляться»⁸⁶. Таким образом, она исполняет обет бодхисаттвы и действует, используя свои просветлённые способности. Бодхисаттва Тара — это воплощение богини в её прошлых жизнях, когда она трудилась ради абсолютного освобождения. Несмотря на агиографическую традицию и тот факт, что в индийском тексте VII в. «Основной ритуальный текст Тары» («Тарамулакальпа») она трижды названа бодхисаттвой⁸⁷, в обозначении Тары как бодхисаттвы есть некоторая неоднозначность. Исследовав тибетские и махаянские текстовые источники, Пьер Арене не обнаружил в литературе свидетельств того, что Тара является бодхисаттвой⁸⁸.

В махаяне богиня Тара считается буддой. В своих описаниях и изображениях богиня обладает тридцатью двумя основными и шестьюдесятью малыми знаками будды. Она является в трёх телах будды: абсолютной форме дхармакаи, земном теле нирманакаи и божественных проявлениях самбхогакаи — и поэтому считается буддой. Уже в «Основном ритуальном тексте Тары» она твёрдо закрепляется в роли будды в женской форме и считается ею в более поздних тантрических текстах махаяны и тантры. Она — воплощение сострадания и мудрости, и в «Золотых чётках» Таранатхи она оказывается матерью всех будд, после того как получает посвящение от будд десяти направлений⁸⁹.

Таким образом, можно считать историческую Тару бодхисаттвой, посвятившей свои будущие воплощения исключительно в женской форме задаче освобождения всех живых существ, и одновременно Тара — это будда в женской форме и даже мать всех будд. Мы уже упоминали различные проявления Тары и сейчас исследуем её основные формы более подробно.

Зелёная Тара

Зелёная Тара, известная в Тибете как Дролджанг, — это самая популярная форма богини. Её часто изображают на стенах монастырей по всему Тибету, а её практику выполняют самые разные практикующие. Однако в индийской традиции нет упоминания её зелёной формы, которая, вообще говоря, могла возникнуть из-за путаницы в тибетских терминах «изначальный» (нзон) и «зелёный» (нзо)⁹⁰.

В зависимости от обсуждаемого цикла учений, линии преемственности, контекста и предполагаемой функции богини Зелёную Тару относят либо к лотосовому семейству будд, либо к семейству действия. Считается, что в красном лотосовом семействе она происходит от Амитабхи или Авалокитешвары⁹¹. В качестве супруги Амогхасиддхи она оказывается в его семействе действия, ассоциирующемся с зелёным цветом. В тантрической традиции Ваджра Тара считается супругой (карма деви) Амогхасиддхи и появляется рядом

с ним в его мандале⁹². На принадлежность к его семейству действия (карма) указывает её зелёный цвет, и, будучи богиней действия, она быстро совершает то, что необходимо для помощи преданным ей практикующим⁹³.

Хорошо известны иконографические изображения Зелёной Тары, на которых её зелёное тело символизирует пробуждённую активность. Тхубтен Чодрон говорит о значении зелёного цвета Тары, называя его символом активности и успеха и утверждая, что Тара «воплощает именно то просветлённое влияние, посредством которого будды совершают действия, чтобы принести нам пользу и направлять нас». Кроме того, она убеждена, что Тара является воплощением очищенного аспекта воздуха, вызывающего рост. Будучи символом успеха, Тара быстро отвечает на молитвы и благопожелания⁹⁴.

Зелёная Тара восседает в позе царственной лёгкости (*раджалиласана*) с согнутой левой ногой и выпрямленной правой. Её согнутая нога символизирует равностность и контроль тонких эмоций, в том числе отречение от эмоциональных конфликтов, а вытянутая нога изображает готовность в любой момент подняться и прийти на помощь живым существам. Положение ног Тары напоминает практикующим, что Тара является буддой, запредельным сансаре, и одновременно пребывает в сансаре, помогая существам, готовая быстро подняться и прийти к нам на помощь.

Правая рука Тары изображается в мудре даяния (*варадамудра*), указывая, что она дарует обычные и высочайшие свершения (*сиддхи*) и что посредством её практики можно достичь просветления. Её левая рука сложена в мудре, дарующей прибежище (*абхаямудра*, также известная как мудра бесстрашия), в которой большой палец касается указательного, а остальные три пальца выпрямлены. Три прямых пальца представляют Будду, Дхарму и Сангху, а два соприкасающиеся пальца символизируют союз мудрости и сострадания.

Зелёная Тара изображается с одним или двумя синими цветками утпалы, в зависимости от традиции. Эти цветы означают, что в ней полностью расцвели все постижения. На утпале слева из стебля вырастают три цветка: один полностью распустившийся, второй распускающийся и третий в форме бутона, представляющие будд прошлого, настоящего и будущего. Над головой Зелёной Тары часто визуализируют главу лотосового семейства Будду Амитабху, который символизирует гуру, ведущего нас по пути к просветлению, а также служит напоминанием о её учениях и обетах. Обычно Тару изображают в образе шестнадцатилетней девушки совершенной красоты.

На Таре драгоценные украшения: ожерелья, браслеты на руках и ногах, серьги и тиара. Они символизируют шесть совершенств щедрости, этичного поведения, терпения, усердия, сосре-

доточения и мудрости. Она сидит на фоне полной луны, символизирующей её счастье. Три слога **ОМ АХ ХУМ** у неё на лбу, в горле и в сердечном центре символизируют Три драгоценности: Будду, Дхарму и Сангху, а также тело, речь и ум будд⁹⁵.

С Зелёной Тарой связана мантра **ОМ ТАРЕ ТУТ-ТАРЕ ТУРЕ СВАХА**, смысл каждого слова которой разъясняется в следующей молитве:

ОМ — я простираюсь перед трансцендентной победительницей Арья Тарой.

Я выражаю почтение тебе, великолепная, освобождающая с **ТАРЕ**;

С **ТУТТАРА** ты успокаиваешь все страхи;

С **ТУРЕ** ты даруешь все свершения;

Произнося **СВАХА**, я выражаю великое почтение⁹⁶.

Однако эта мантра не является общей для всех форм Тары. У Белой Тары, Красной Тары и каждой из Двадцати одной Тары, а также у её эманаций в форме Курукуллы и Бхрикути есть собственные варианты мантры⁹⁷.

Кроме того, разные мастера по-разному объясняют смысл мантры Тары. Тибетские ламы Шераб и Донгъял, написавшие комментарий к «Восхвалению» богини для западной аудитории, делят мантру на отдельные слова и объясняют смысл каждого из них. **ОМ** — это призывание благоприятных обстоятельств, мира и баланса, а также тело всех будд. **ТАРЕ** указывает на роль

Тары как освободительницы, избавляющей всех существ от страха. С ТУТТАРЕ она исполняет все желания и ведёт существ к нирване. ТУРЕ выражает недвойственное состояние дхармакаи, а СВАХА приводит к полному просветлению⁹⁸.

Лама Сопа Ринпоче и Лама Тхубтен Еше, основатели Фонда поддержания махаянской традиции (ФПМТ), утверждают, что мантра от ОМ до СВАХА обозначает путь божества и что слоги ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ содержат суть Четырёх благородных истин. Как и в приведённой выше молитве, ТАРЕ обозначает освобождение из сансары, а ТУТТАРЕ рассеивает страхи, в частности восемь великих страхов, однако, по их словам, ТУРЕ освобождает от болезней⁹⁹.

Как мы видим, разные объяснения смысла мантры ссылаются на разные аспекты силы Зелёной Тары: от рассеивания страхов до её способности освобождать существ из сансары. Как и в случае мантр других божеств, разные авторы комментариев выбирают разные подходы к разъяснению отдельных слов и слогов, а также того, что они образуют вместе.

Итак, зачем почитают Зелёную Тару и какова польза начитывания её мантры? Первый Далай-лама учил, что мантра Зелёной Тары используется с восемью основными целями: для усиления жизненной энергии и творческой энергии, для увеличения мудрости и известности, для устранения болезней и препятствий, для умиротворения отвлечений и сосредоточения блуж-

дающего ума, а также для рассеивания дурных сновидений¹⁰⁰.

Тара и восемь страхов

В индийской традиции сохранился список восьми великих страхов (*аштамахабхая*), отражающий страхи, мучившие людей в древние времена: львы, слоны, змеи, огонь, утопление или потоп, воры, тюремное заключение и демоны. Изначально сострадательный Авалокитешвара взял на себя роль защитника от этих вездесущих страхов. На изображениях в пещерном комплексе Аджанты, относящихся к V–VII вв. н. э., Авалокитешвара предстаёт в своей сострадательной форме (*махакаруника*) Спасителя существ от восьми страхов. Однако начиная с VII в. Тара постепенно перенимает у Авалокитешвары роль спасительницы от страхов¹⁰¹.

Богиня в форме Ашамахабхая Тары освобождает живых существ от страха, и именно в этом проявлении мы действительно видим её как спасительницу. В тибетской традиции бон такую же функцию выполняет богиня Чамма. Роль Аштамахабхая Тары как Спасительницы от восьми страхов подтверждают различные тексты, надписи и изображения, в том числе восхваление Аштамахабхая Тары, написанное Сарваджнямитрой в VIII в., надпись царя Викрамадитьи в Дамболе, относящаяся к 1095 г. н. э., надписи XII в. в Наланде, а также источники XIII в., найденные на месте просветления Будды в Бодхгае, Северная Индия¹⁰².

Способность Тары защищать существ от этих страхов упоминается в мифологических историях о ней, снова и снова повторяющих, что она устраняет страхи и проблемы тех, кто её призывает. Этот аспект культа Тары способствовал её устойчивой привлекательности как божества, способного облегчать обычные страдания. Устранение страхов, в основном связанное с мирскими проблемами повседневной жизни, может изначально не казаться сотериологической целью. Однако буддисты верят, что Тара устраняет страхи практикующих, чтобы им было легче практиковать буддизм и в конечном счёте достичь просветления. Примеры этого многократно описаны как в учениях о Таре, так и в историях жизни известных практикующих¹⁰³.

Хотя перечисленные выше страхи могут быть по своей природе мирскими, в этом аспекте истории Тары также есть более глубокие элементы. Бокар Ринпоче упоминает в связи с богиней два типа страхов: страх недостижения того, чего мы хотим, и страх неспособности избавиться от опасностей и угроз. Он объясняет, что настоящий источник страха — это эго: чем больше наша привязанность к идее «я», тем больше мы боимся. Таким образом, между верой в «я» и страхом существует прочная связь. Однако иногда страх может возникать в силу предрасположенности, содержащейся в личной карме. Бокар Ринпоче объясняет, что люди часто ищут защиты от страхов во внешнем мире, а когда её не удаётся найти, обращаются к буддам, и Тара — это воплощение защиты от страха.

Страх, как и мир вообще, — это проявление ума. Тара помогает из сострадания, и эта помощь актуализируется через преданность практикующего богине. Самый важный аспект — это осознать, что страх изначально пуст и что, по сути, необходимо изменить собственный ум. Когда некто осознаёт истинную природу ума, все страхи рассеиваются¹⁰⁴.

Помимо этой связи между страхами с собственным эго и ложным ощущением изначально существующего «я» восемь великих страхов также сопоставляются с внутренними препятствиями (клемами) — состояниями ума, блокирующими прогресс на духовном пути к абсолютному постижению. После завершения ретрита Тары Первый Далай-лама сочинил стихотворное восхваление Кхадиравани Тары под названием «Корона, украшающая мудрых», в котором связал восемь великих страхов с восемью соответствующими им эмоциями: страх слонов связан с заблуждением, львов — с гордыней, огня — с гневом, змей — с завистью, воров — с ошибочными воззрениями, заточения — с алчностью, воды — с желанием и привязанностью, а демонов — с сомнением¹⁰⁵. Тара не только предоставляет защиту от этих пугающих вещей в обыденном мире, но и устраняет лежащие в их основании болезненные эмоции, являющиеся одновременно истинной причиной проблем и препятствиями, блокирующими продвижение по духовному пути¹⁰⁶.

Особая функция Аштамахабхы Тары отражена её изображениях на стенах Эллары и Ратнагри, датирующихся VII–X вв. Она изображается

сидящей или стоящей и в некоторых случаях имеет восемь рук, каждая из которых связана с одним из страхов, тогда как в других случаях каждый страх изображён в виде отдельной богини. Важный тибетский текст богини «Сутра Тары, защищающей от восьми страхов» содержит её защитное заклинание-дхарани.

Другая манифестация богини, Кхадиравани Тара, также исполняет роль спасительницы от восьми страхов¹⁰⁷. Уилсон утверждает, что восхваление Кхадиравани Тары, сочинённое махасиддхой Нагарджуной, может быть первым упоминанием богини, тем самым становясь источником почитания Кхадиравани Тары. Самая поздняя датировка текста — начало IX в. — совпадает с отсутствием изображений богини до IX в. В восхвалении говорится, что сам Нагарджуна медитировал в лесу Кхадиравани. В восхвалении Кхадиравани Тары, написанном учеником Нагарджуны и тантрическим мастером Чандракирти (не путать с его тёзкой VII в.), она порождает другие формы, включая Ваджраварахи¹⁰⁸.

Белая Тара

Вторая важнейшая форма богини — это Белая Тара, по-тибетски известная как Дролкар, на санскрите — Сита Тара, а в Непале часто встречающаяся под именем Сапталочана Тара (Семиглазая Тара)¹⁰⁹. Белая Тара — богиня долгой жизни. Она входит в триаду божеств долгой жизни вместе с Амитаюсом и Ушнишавиджаей. Её тантрическое посвяще-

ние часто даруется вместе с церемониями долгой жизни важных тибетских ринпоче. В таких случаях, если вы медитируете на Белой Таре, следует энергично представлять, что все препятствия, вызывающие болезни или не дающие исполняться желаниям, устраняются¹¹⁰.

Отдельные практикующие также проводят ритуалы почитания Белой Тары, когда их собственному здоровью или здоровью близких угрожают болезнь или несчастный случай¹¹¹. Первый Далай-лама считается одним из знаменитых преданных Белой Таре практикующих, и его деятельность помогла утвердить эту форму практики Тары и встроить её в тибетский религиозный ландшафт начиная с XV в.¹¹²

Иконографические изображения Белой Тары отличаются от её зелёной формы. Она входит в лотосовое семейство Амитабхи, имеет белое тело, а её ноги скрещены в позе полного лотоса, что указывает на её незапятнанность омрачениями. Её руки сложены в тех же мудрах, что и у Зелёной Тары, а в её левой руке находится цветущий лотос утпала. У Белой Тары семь глаз: три на лице, по одному на каждой ладони и по одному на каждой ступне — отсюда её имя Сапталочана Тара. Три глаза символизируют способность богини видеть реальность через «три двери освобождения»: пустотность, отсутствие характеристик и отсутствие желаний, а остальные четыре указывают на её сильное сострадание, порождённое четырьмя безмерными: любовью, состраданием, сорадованием

и равностностью. Она может видеть реальность семи миров¹¹³ и исцелять тех, кто их населяет.

Мантра долгой жизни Белой Тары — это расширение мантры Зелёной Тары: **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ МАМА АЮР ПУНЬЯ ДЖНЯНА ПУШТИМ КУРУ СВАХА**. В Тибете многие способы почитания Белой Тары восходят к Вагишваракирти — знаменитому мастеру, практиковавшему Тару, и хранителю западных врат монастырского университета Викрамашила в Бихаре, который разработал исцеляющие практики Белой Тары. Кроме того, Далай-ламы I, II и V написали комментарии к практике Белой Тары, тем самым обеспечив богине место в тибетском пантеоне¹¹⁴.

Белая Тара также известна как Чинтаманичакра Тара, или «Колесо исполнения всех желаний». Эпитет «чинтаманичакра» связан с мантрой, вращающейся в её сердечном центре. На верхней спице колеса с десятью спицами расположен слог **ОМ**, на нижней — **ХА**, а остальные восемь слогов располагаются горизонтально на других восьми спицах. От колеса исходит яркий свет, символизирующий четыре действия: умиротворение, приумножение, подчинение и уничтожение. Считается, что практика медитации на этом колесе исполняет все желания¹¹⁵.

Двадцать одна Тара

Двадцать одна Тара — это группа богинь, чья молитва «Восхваление Двадцати одной Тары» явля-

ется самым известным выражением почтения Таре. В большинстве ритуалов почитания богини используется это «Восхваление». Восьмисловый размер молитвы очень необычен для литературы тибетского буддизма, хотя сейчас часто используется в тибетской поэзии¹¹⁶.

Несмотря на то что «Восхваление» является единым стандартом почитания Тары, в иконографии двадцати одной богини выделяется пять различных линий преемственности, каждая из которых имеет свой способ изображения Тары: это линии Сарьягупты, Атиши, текста «Садханасамуччая», Лонгченпы (1308–1364) и Чокгьюра Лингпы. Происхождение «Восхваления», связанные с ним практики и функции, линия комментариев, а также различные иконографические изображения будут рассмотрены позже в главе 9.

Мантра Зелёной Тары **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА** может читаться для призывания двадцати одной богини, однако каждая из двадцати одной Тары имеет собственные особые силу, иконографию и мантру, и преданные практикующие, получившие посвящение в практику, могут призывать определённую Тару с конкретной целью. В молитве-призывании функция каждой Тары отражена в стихе, описывающем данную богиню.

Тибетские ламы даруют посвящение Двадцати одной Тары как для всех богинь вместе, так и для каждой Тары по отдельности. Вообще говоря, таким образом иногда даруется посвящение первой из Двадцати одной Тары, Красной Тары. Хотя

изображения Двадцати одной Тары обычно содержат всю группу богинь, иногда практикующие заказывают индивидуальные изображения того или иного аспекта Тары. Богинь также изображают по отдельности на карточках, которые используются во время ритуала посвящения.

Как мы видели, богиня Тара имеет несколько популярных форм, к которым практикующие могут обращаться по тем или иным причинам. К её сострадательным действиям относится защита от страха, трансформация омрачений и обеспечение долгой жизни с целью практики Дхармы. В наше время, наполненное болезнями, стихийными бедствиями и раздорами, практикующие по-прежнему обращаются к этим различным формам Тары за защитой. В обыденной жизни богиня дарует убежище от повседневных тревог и болезней. На более глубоком уровне через практику Тары мы можем двигаться к трансформации своих внутренних омрачений, к устранению всех препятствий и преград духовному развитию и в итоге — к своей истинной цели, просветлению.

Глава 4

Стать Тарой

В предыдущих главах были рассмотрены основы культа Тары и представлена основная информация о богине: о том, кто она, откуда взялась и почему заслужила почитание. Однако остаётся один важный вопрос: как именно мы почитаем богиню? Мы видели, что Тара занимает своё место в пантеоне махаяны, где считается буддой в женской форме. Позже она также появляется как тантрическое божество, а это значит, что сами практикующие могут стать Тарой.

С тех пор как она обрела популярность в Индии VII в., Тара занимает ключевое место в буддийском пантеоне и является особенно значимой богиней. Её важность подчёркивается разнообразием манифестаций, которые носят её имя: Зелёная Тара, Белая Тара, Двадцать одна Тара, Красная Тара и т. д., а также тем, что многих других богинь — Бхрикути, Ваджраварахи,

Ушнишавиджаю, Ваджрайогини и т. д. — так или иначе отождествляют с ней.

Как мы увидим, после вхождения Тары в тантрический пантеон её сострадательный, материнский характер, который мы встречаем в традиции махаяны, меняется, и здесь мы видим богиню не только в её мирных, но и в более гневных формах.

Собрание текстов Тары

В ранней тантрической литературе, связанной с богиней, Тара предстаёт как будда и как та, к кому мы можем обратиться за помощью в трудные времена и кто может принести как мирскую, так и абсолютную пользу. В этом контексте мы визуализируем богиню перед собой, начитываем её имена, возносим ей хвалу и просим что-то даровать.

Об огромной массе литературы, посвящённой богине, свидетельствует значительное количество текстов, обнаруживающихся в собраниях тибетского канона, известного как Кангьюр и Тенгьюр¹¹⁷. Помимо этих авторитетных собраний тексты Тары входят в собрание сочинений (сунгбум) почти всех крупных тибетских мастеров, включая тертонов. Книга Мартина Уиллсона 1986 г. «Восхваление Тары. Песни, обращённые к защитнице» содержит переводы и историю ключевых текстов, связанных с богиней, что делает её важным ресурсом для заинтересованных исследователей и практикующих.

В «Золотых чётках» Таранатхи содержатся подробности истории богини и несколько прекрасных рассказов о вмешательствах Тары в жизни индийских и тибетских преданных практикующих. Эти рассказы дарят вдохновение людям, оказавшимся в сложных ситуациях, а также являются примерами того, в каких случаях можно обращаться к богине за помощью¹¹⁸.

Многие знаменитые индийские буддисты до периода Таранатхи сочиняли песни восхваления Тары, а когда культ богини проник в Тибет, эти восхваления были включены в тибетский канон. Это позволило сохранить работы Чандрагомина, Сурьягупты, Сарваджнямитры, Нагарджуны, Чандракирти и Атиши, а также многих других мастеров.

Большинству из этих знаменитых практикующих богиня являлась в видениях, направляя их практику, и сохранились истории, описывающие эти события. Четыре восхваления Тары Чандрагомина дошли до нас на тибетском, и в двух из них говорится о восьми страхах. Сурьягупта, чей комментарий к Двадцати одной Таре привёл к возникновению особой иконографической линии, также считается автором восхваления тридцати двух имён богини¹¹⁹.

Мастера тибетского буддизма также сочиняли восхваления, адресованные Таре. Считается, что Первый Далай-лама почитал богиню в разных формах и является автором одного восхваления Зелёной Тары, одного восхваления Белой Тары

и комментария к «Восхвалению Двадцати одной Тары». Своё восхваление Зелёной Тары он адресует её форме Кхадиравани Тары, исполняющей функцию рассеивания восьми страхов¹²⁰.

Гелугпинскому монаху XIX в. Лобсангу Тенпей Гьялцену было всего восемнадцать лет, когда он сочинил «Песню тоски по непогрешимой Таре» — знаменитое тибетское стихотворение, адресованное богине¹²¹. Комментарий к этому прекрасному стихотворению можно найти в тексте Тубтен Чодрон «Как освободить свой ум», содержащем целую главу, которая посвящена переводу и исчерпывающему объяснению смысла стихотворения. Другой перевод песни сделан Уиллсоном, который в своём комментарии пишет о том, что в первом стихе Гьялцен обращается к Таре как к воплощению Трёх драгоценностей. Уиллсон считает, что это редкий случай, когда Тара связана с тремя тантрическими драгоценностями — Гуру, Дакини и Йидамом, хотя в данном случае богиня сама встаёт на место дакини в роли защитницы Дхармы¹²².

Другой уже упоминавшийся выше ключевой текст — это «Основной ритуальный текст Тары» VII в., переведённый на тибетский Бутоном в XIV в. Наряду с «Происхождением тантры Тары» он входит в тибетский канон Кангьюр и относится к *крия-тантре*, или *тантре действия*¹²³.

«Восхваление Двадцати одной Тары» — крайне важный для традиции текст, в котором перечислена двадцать одна форма богини, причём каждая форма имеет свою функцию¹²⁴. Текст «108 имён

Святой Арья Тары» существует как на санскрите, так и на тибетском и состоит из вступления, списка имён и объяснения пользы от их начитывания. Он также содержит учение Авалокитешвары о добродетелях Тары, адресованное Ваджрапани. Многие эпитеты Тары из текста «108 имён» можно встретить среди имён индуистской богини Дурги¹²⁵.

Теперь, познакомившись с основным собранием текстов о богине Таре, мы посмотрим, что эти тексты говорят о ней, а также о том, почему и как её следует почитать.

Тара как будда в женской форме

Цель всех практикующих махаяны — исполнение обета бодхисаттвы, обещания трудиться ради просветления всех живых существ. Именно этой целью в традиции махаяны объясняется наличие пантеона будд и бодхисаттв — могущественных существ, представляющих просветлённую активность, к которым может обратиться практикующий.

В случае Тары истории её появления подчёркивают, что в одной из прошлых жизней она поклялась во всех будущих воплощениях трудиться не только ради собственного просветления, но и ради просветления всех существ, и поэтому стала бодхисаттвой. Она поклялась сделать это в женской форме, зная, что, несмотря на абсолютную истину недвойственности, женщинам не хватало примеров просветления.

Кроме того, она является символом полностью пробуждённых качеств будды, подробно описанных в «Основном ритуальном тексте Тары». Во многих практиках, сочинённых преданными ей практикующими, она считается буддой, самым воплощением сострадания и мудрости:

Выражаю почтение Будде Таре,
Чей высочайший ум, свободный от ложных
 концепций
И сна неведения, пронизывает всё известное!
Ей адресовано уважение совершенных будд!¹²⁶

В тантрической практике махаяны при начитывании этих восхвалений и песен, обращённых к Таре, практикующие визуализируют её перед собой, словно она сидит прямо напротив. Различные восхваления и песни подробно описывают не только визуализацию богини, но и пользу, которую может принести её практика: освобождение от страхов, получение даров, накопление заслуг, восемь сиддхи и даже достижение состояния будды!¹²⁷

Однако эти преимущества можно получить не только через личную практику. Практикующий может становиться благодетелем, спонсируя монахов, а в последнее время — очень часто монахинь, которые от его имени проводят ритуалы Тары. Особенно популярным является заказ начитывания «Восхваления Двадцати одной Тары» и «Четырёхчастного подношения мандалы Таре»¹²⁸. В тибетской традиции восьмой день ме-

сяца считается священным днём богини и благоприятным временем для проведения ритуалов и практики медитации, связанных с Тарой.

В литературе махаяны, посвящённой будде Таре, её называют Нашей Матерью, Матерью будд, Защитницей, Освободительницей и Спасительницей¹²⁹. Что означают эти термины и какую именно пользу получают преданные Таре практикующие?

Тара как мать

Все недобродетельные поступки,
загрязнённая карма и клеши,
Низвергающие в миры горя, ты смываешь
И очищаешь, о Мать, достаточно лишь
вспомнить твоё лицо —
Я с преданностью простираюсь у твоих ног,
о Тара, Мать Победоносных!¹³⁰

Тару считают богиней-матерью в двух смыслах: мы воспринимаем её так, словно она наша собственная мать, к которой мы можем взывать в моменты отчаянной нужды, а также как мать всех будд. В истории её происхождения Таранатха сообщает, что Тару признали матерью будд татхагаты десяти направлений¹³¹. Тибетские учителя связывают эту роль матери будд с постижением пустотности, которая является истинной природой феноменов и через понимание которой мы можем устранить свои омрачения. Тара — мать как в сансане, так и в нирване¹³².

Кроме того, к Таре обращаются как к матери в самом непосредственном смысле. Все мы помним, как в детстве звали своих матерей на помощь, когда нам было больно или страшно. Мы верили, что наши матери непременно устранят любую нашу боль и любой страх, всеми силами защищая нас. Материнская любовь Тары ко всем существам коренится в её сострадании, и мы видим выражение этого в восхвалениях богини. Тара проявляется в различных эманациях, чтобы наилучшим образом поддерживать всех существ на их пути и удовлетворять любые их потребности, что отражено в восхвалении Дипамкарабхадры:

Подумай о нас, Мать любящей доброты,
Защити и убереги нас и наше окружение,
Отврати [дурные] обстоятельства этой жизни,
Пресеки падение в миры горя в следующей
жизни
И способствуй развитию в нас здорового ума!¹³³

Тара как спасительница, защитница и освободительница

В своей роли спасительницы Тара облегчает мирские страхи и наши страдания, обусловленные сансарическим существованием. В истории принцессы по имени Луна Мудрости говорится, что богиня спасает существ из сансары утром и ночью и что из-за огромного числа спасённых

ею существ она получила имя Тара Спасительница. Она обрела эту способность благодаря совершенным овладением состоянием сосредоточения (самадхи) под названием Спасение всех существ¹³⁴.

В своей роли проводника, о которой говорилось в главе о её происхождении, Тара считается богиней, способной помочь нам пересечь океан сансары. Когда Тара появилась в Тибете, её роль как освободительницы существ от сансарического существования была отмечена в её имени Дролма, или «Освободительница».

Как мы видели, Тара также играет роль защитницы существ. В повседневной жизни мы часто сталкиваемся с тем, что нас пугает. В Древней Индии список восьми или шестнадцати великих страхов отражал основные тревоги того времени, и современная жизнь не слишком отличается в этом. Мы тоже каждый день сталкиваемся с тревогами и волнениями: в последние десятилетия стали более выражены изменения климата и их влияние на жизненно необходимые нам ресурсы, в мире распространились эпидемии, а озабоченность сохранением работы и возможности прокормить семью лишь нарастает. В качестве защитницы от страхов и тревог в современном мире Тара может быть такой же привлекательной фигурой, какой она была для наших предков.

В таких текстах, как «Золотые чётки»¹³⁵, приведены примеры того, как Тара спасает преданных ей практикующих от восьми великих страхов

и других пугающих ситуаций. Однако Тара больше, чем простое мирское божество: она полностью просветлённая будда, способная привести нас к освобождению. Восемь страхов как таковые просто служат указаниями на внутренние препятствия (клеши), мучащие наши умы и удерживающие нас в ловушке бесконечного цикла сансары. Трансформировав эти клеши, можно достичь освобождения, поскольку страхи, которые мы испытываем, — по сути, лишь проявления нашего ума. Когда мы постигаем истинную природу своего ума, все страхи естественным образом исчезают¹³⁶.

Тантрическая Тара

На относительном уровне в качестве объекта визуализации Тара предстаёт отдельной от нас. Однако на абсолютном уровне Тара и все остальные тантрические божества представляют наше изначальное состояние будды. Они воплощают истинную, пустотную природу нашего собственного ума, и мы сами можем *стать* богиней Тарой.

Считается, что тантры были переданы Буддой в его форме самбхогакаи. Они эзотерические по своей природе и обращаются к таким темам, которые в раннем буддизме могли казаться табуированными. Однако их можно понимать с точки зрения разных уровней намерения.

Тибетская традиция выделяет четыре класса тантр: три внешних класса тантры действия

(кроя-тантра), тантры поведения (чарья-тантра) и тантры йоги (йога-тантра), а также внутренний класс высшей йога-тантры (ануттарайога-тантра)¹³⁷. Класс высшей йога-тантры, в свою очередь, содержит разные подклассы в разных школах тибетского буддизма.

Чтобы действительно проникнуть в смысл этих текстов, необходимо получить посвящение от ламы (тантрического мастера). Посвящение имеет форму ритуала, в ходе которого лама, сам являющийся представителем линии преемственности рассматриваемой практики и опытным практикующим, дарует передачу и разрешение практиковать тому, кто их испрашивает. В силу большого разнообразия проявлений богини и многочисленности тантрических линий её практики существует множество посвящений Тары¹³⁸.

В практиках тантры действия и поведения практикующий визуализирует божество перед собой. В йога-тантре практикующий визуализирует и божество перед собой, и себя как божество, тогда как в практиках высшей йога-тантры практикующий может визуализировать божество перед собой и себя как божество или выполнять исключительно самовизуализацию¹³⁹.

Тантрическая практика позволяет практикующему выйти за пределы конвенционального понимания реальности, приблизившись к абсолютной истине недвойственности. В своём конвенциональном уме мы воспринимаем божество перед нами как отдельное от нас в силу ошибочного различия

между собой и другими. Однако благодаря тантрическим практикам, где мы воплощаем божество, мы можем открыть недвойственную истину того, что наш ум неотделим от таких просветлённых существ, как Тара¹⁴⁰. Йога божества работает на обоих уровнях: «На относительном уровне она связана с такими полезными действиями, как наделение долголетием, исцеление болезней, прекращение войн и дар материального процветания. На абсолютном уровне она дарует все виды мудрости и все аспекты постижения абсолютной реальности»¹⁴¹.

Тара как йидам

Традиционно буддисты принимают прибежище в Трёх драгоценностях: в Будде, Дхарме (учениях Будды) и Сангхе (буддийском сообществе, в частности в сообществе тех, кто принял обеты монахов и монахинь). В тантрической традиции в качестве дополнительного источника прибежища к ним добавляются Три корня: Лама, Йидам и Дакини. Лама, или коренной гуру, — это религиозный учитель, к которому обращается практикующий. Йидам — это божество-покровитель практикующего, основное божество, чью практику он выполняет, а дакини — это божественные существа в женской форме, выступающие как защитницы учений.

Практикующие ваджраяну выполняют тантрические медитативные ритуалы, известные как садханы. Йидам — это основное божество садханы, которое визуализируется практикующим

в ходе так называемых стадий зарождения и завершения¹⁴². На стадии зарождения практикующий медитирует на пустотности, визуализируя перед собой божество и его свиту. Затем, на стадии завершения, практикующий стремится обрести понимание абсолютной реальности, визуализируя себя как йидама. Тело, речь и ум практикующего становятся выбранным божеством, что трансформирует поток ума и позволяет воспринимать все феномены в их истинном состоянии. Шераб и Донгьял утверждают:

Практика стадии зарождения, или визуализации, — это практика искусных средств для развития любви и сострадания. Практика стадии завершения, или растворения, — это, в свою очередь, прямая практика нецепляния, практика мудрости, в которой мы выходим за пределы опоры на своё концептуальное воображение. Таким образом, практики стадий зарождения и завершения — то же самое, что практика искусных средств и мудрости¹⁴³.

Считается, что практика стадий зарождения и завершения раскрывает истинную природу будды (*татхагатагарбха*) практикующего как изначально просветлённую.

Любое божество пантеона ваджраяны может стать йидамом практикующего. Он может установить связь с определённым йидамом в силу своей

кармической предрасположенности¹⁴⁴, получить рекомендацию по практике от своего ламы или тянуться к какому-то божеству из-за конкретной потребности, присутствующей в его жизни. Например, во время болезни практикующий может пожелать выполнять ритуал долгой жизни и исцеления, связанный с Тарой или Буддой Медицины.

Тара считается йидамом во всех четырёх основных школах тибетского буддизма. Иногда она выступает как самостоятельный йидам и центральное божество ритуала, а иногда входит в свиту основного божества или является супругой божества в мужской форме. К ней могут обращаться в любой из её форм в связи с определённой жизненной ситуацией или как к йидаму после посвящения в её практику, когда практикующий берёт на себя обязательство ежедневно практиковать её садхану.

В практике садханы практикующий отождествляет своё тело, речь и ум с телом, речью и умом божества. Тело связано с визуализацией божества и использованием мудр. Речь очищается посредством начитывания мантр, а ум покоится в состоянии самадхи в ходе визуализации божества. Таким образом тело, речь и ум практикующего вбирают в себя качества божества¹⁴⁵. В абсолютном смысле сам практикующий и божество одинаковы — оба они пустые и недвойственные по своей природе. Когда практикующий отождествляется с божеством, возникает «божествен-

ная гордость», ведущая к глубокому пониманию собственной природы будды. Божественная гордость не означает, что практикующий притворяется божеством: скорее, он воплощает совершенные качества божества.

Тантрическая традиция отходит от роли матери-защитницы, в которой изначально выступала Тара, хотя её мирные формы Зелёной и Белой Тары сохраняются. Однако для выполнения четырёх действий — умиротворения, приумножения, притяжения/подчинения и уничтожения — Тара предстаёт в своих как полугневных, так и гневных формах, среди которых эманации Курукуллы, Ваджраварахи и Экаджати. О Таре, исполняющей функцию притяжения/подчинения, речь пойдёт во второй части данной книги.

Практика садханы

Что такое садхана? Ритуалы садханы выполняются либо ежедневно, когда практикующий берёт тантрический обет (*самайю*) во время посвящения в цикл тантрических учений, либо в конкретные моменты, связанные с определёнными обстоятельствами, для достижения конкретной цели, например для предотвращения эпидемии или стихийного бедствия. Такая практика охватывает весь путь просветления. Существует бесчисленное множество коротких, средних и длинных садхан, посвящённых богине Таре в её разнообразных проявлениях.

Тексты садхан предписывают порядок ритуала. Они также могут содержать дополнительную информацию о внешней подготовке ритуала, например о том, какая одежда должна быть на практикующем, где должен проходить ритуал и какие нужны подношения. В целом садхана обычно содержит следующие шаги: ритуал начинается с того, что практикующий принимает прибежище в Трёх драгоценностях (Будде, Дхарме и Сангхе) и Трёх корнях (Ламе, Йидаме и Дакини), после чего следует зарождение бодхичитты¹⁴⁶, молитва четырёх безмерных¹⁴⁷, семь ветвей¹⁴⁸ и подношение мандалы. На стадии зарождения практикующий визуализирует божество перед собой, размышляет о его качествах и начитывает его мантру. При этом от божества исходят лучи света, очищающие самого практикующего и его окружение.

На стадии завершения визуализируемый йидам (*самаясаттва*, «существо обета»), вместе со своей свитой возникающий из семенного слога божества, соединяется с непосредственным йидамом (*джнянасаттвой*, «существом мудрости»), и практикующий становится божеством. Практикующий покоится в состоянии самадхи, поддерживая «божественную гордость», то есть рассматривая себя как божество, а своё окружение — как мандалу божества. Выполняется начитывание мантр, и от тела божества-практикующего расходятся лучи света, тогда как все существа, заполняющие пространство, трансформируются в богиню. Некоторые практики также включают работу

с тонкими каналами тела, или *нади*, и каплями. В конце всё растворяется в пустотности. В завершение практикующий посвящает заслуги, порождённые её выполнением, всем существам, а также конкретным людям, нуждающимся в помощи¹⁴⁹.

В тексты некоторых садхан входят подробные указания о подношении *торма* (подобие ритуального пирога), ритуале *хома* (сожжение подношения), создании песочных мандал, изготовлении ритуальных колёс и т. д. Примеры некоторых из этих ритуалов будут рассмотрены более подробно, когда мы перейдём к исследованию Тары в её красных формах.

Воплощая Тару

Развитие буддизма ваджраяны предоставило практикующим быстрый и надёжный метод для достижения освобождения через понимание истинной природы всех феноменов как недвойственности, союза проявлений и пустотности. Именно это обеспечивает Тара в своих многочисленных формах. Выбирая Тару как *йидама* и выполняя её садхану, практикующий может видеть все феномены как чистые в их истинном состоянии, тем самым достигая просветления через принятие плода в качестве пути. Посредством отождествления своей истинной природы с Тарой и воплощения качеств её тела, речи и ума может быть достигнута окончательная цель буддийского пути — состояние будды. Продвигаясь

по пути к пробуждению, практикующий может продолжать призывать Тару в её конвенциональной форме проявлений самбхогакаи, чтобы усилить свою связь с богиней.

Как мы уже знаем, существует множество форм Тары — их настолько много, что иногда эту буддийскую богиню даже называют пантеоном Тар¹⁵⁰. Она проявляется во множестве форм для удовлетворения всех нужд повседневной жизни. В наши дни мы сталкиваемся с эпидемиями, изменениями климата, стихийными бедствиями, депрессией, страхами и общим отсутствием удовлетворённости жизнью, поэтому Тара нужна нам ничуть не меньше, чем прежде.

Её различные эманации выполняют четыре действия умиротворения, приумножения, подчинения и разрушения. Во второй части мы исследуем их более подробно, в частности уделим внимание действию притяжения и подчинения. Может возникнуть вопрос: почему сострадательная богиня-мать вообще должна совершать такие действия, и здесь на сцену выходят её эманации. В следующих главах мы сосредоточимся на Таре в её красных формах и наконец прольём совершенно заслуженный свет на эти малоизученные проявления Тары.

Часть II

Красная богиня

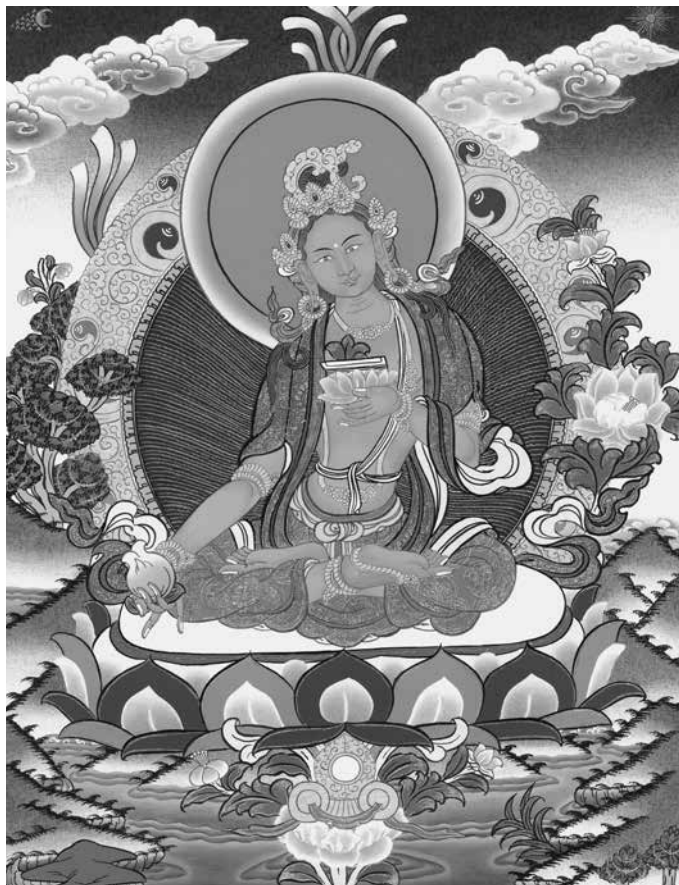


Рис. 2. Чунда Тара. Катманду, Непал, XXI в.
Тханка из коллекции автора

Глава 5

Пантеон в красном

В тантрических трудах существует так много разновидностей Тары, что их физически невозможно классифицировать без ссылки на цвет¹⁵¹.

Если в первой части данной книги фокусом были буддийская богиня Тара и исследование того, кто она такая, где она появилась и почему её почитают, то вторая часть обращается к исследованию Тары в её красных формах, в частности в её роли подчиняющей богини, которая обладает силой притягивать к практикующему всё, что ему может понадобиться на пути к освобождению.

Что отличает Красную Тару от исследованных выше форм и какое место она занимает в культуре Тары в рамках традиции тибетского буддизма? Как было отмечено, богиня Тара принимает множество как мирных, так и гневных форм и в своих

красных формах богиня является подчиняющим, полугневным божеством, функцию которого отражает цвет. Эта подчиняющая богиня Тара немного отдалается от более привычных ипостасей «Матери» и «Спасительницы», о которых уже шла речь. Активности Тары в её подчиняющей роли могут иметь аспект волшебства, а её действия способны в конечном счёте приносить пользу всем существам, даже если на первый взгляд кажутся довольно жестокими и насильственными.

Четыре действия

Прежде чем мы поговорим о красных формах Тары более подробно, следует рассмотреть цель подчинения и то, зачем к нему прибегают буддисты. Буддийские тантрические ритуалы, как правило, подразделяются на четыре категории (*тринле ши*) в соответствии с действиями, используемыми в конкретном ритуале, — умиротворяющими, приумножающими / обогащающими, подчиняющими / притягивающими и разрушающими¹⁵². Так какова же цель этих четырёх действий?

В устных учениях на эту тему Чогьям Трунгпа (1939–1987) подробно описывает причины, по которым прибегают к различным действиям, а также противоположные этим действиям результаты. Трунгпа описывает умиротворение как «организацию мирного окружения», тогда как противоположность этого действия, *деванутра* («сын богов»), порождает эго. Это действие сим-

волизирует белый цвет, а значит, Белая Тара является примером умиротворяющего божества¹⁵³.

Олицетворением обогащения, или приумножения, выступают такие божества, как Васудхара и Дзамбала, а также жёлтый цвет. Ритуалы обогащения увеличивают богатство, процветание, заслуги и знание и ведут к встрече с духовным учителем. Обогащению противоположно действие «мары накоплений», которое, как считается, ведёт к приобретению сложностей ментального характера¹⁵⁴.

Функцию подчинения, или притяжения, выполняют божества красного цвета, такие как Курукулла, и другие божества, такие как Хаягрива и Ваджраварахи, упоминающиеся в молитве «Великое облако благословений» Джу Мипама Намгьяла Гьяцо¹⁵⁵. Это понятие сложно точно перевести на другие языки, но оно означает привлечение, подчинение, притяжение или очарование кого-то или чего-то, оказывающегося во власти практикующего, и такая активность выполняется с целью обеспечить всё необходимое для успеха религиозной практики¹⁵⁶. Противоположность притяжения — это «мара конфликтов», или, как говорил Трунгпа Ринпоче, «пунктики»¹⁵⁷.

Действие разрушения символизирует чёрный цвет. Посредством почитания таких разрушающих божеств, как Симхамукха, или Львиноликая Дакини, устраняются препятствия для духовного пути и распространения Дхармы¹⁵⁸. Лама школы сакья Драгпа Гьялцен (1147–1216) объясняет:

Каждая из этих базовых функций имеет дочерние функции. Умиротворение может умиротворить болезнь, злого духа и многое другое. Посредством приумножения можно продлить свою жизнь или приумножить благосостояние, наслаждения и т. д. Посредством подчинения можно подчинить царя и других, сделать так, чтобы они явились, и многое другое. Разрушение позволяет убивать, изгонять, изолировать, приводить в оцепенение и т. д.¹⁵⁹

Четыре действия также связаны с четырьмя вратами мандалы: умиротворение на востоке, приумножение на юге, подчинение на западе, а разрушение на севере¹⁶⁰.

Красная Тара и подчинение

Во всех традициях тибетского буддизма Красная Тара ассоциируется с классом притяжения / подчинения, на который явно указывает её красный цвет. Ритуалы притяжения проводятся для привлечения партнёров, покровителей или правителей с целью поддержки практики Дхармы. Партнёры выступают как супруги в тантрических практиках; покровители предоставляют необходимую поддержку для практики Дхармы, в том числе финансовую, а правители обеспечивают сохранение и распространение Дхармы. Притяжение к практикующим всевозможных

позитивных вещей позволяет им успешно продолжать практику.

Почти все предметы, перечисленные в текстах Красной Тары, — красного цвета: от одеяния, которое должно быть на практикующем, до используемых ритуальных объектов. Цвет этих предметов символизирует подчиняющую силу богини. В своей работе, посвящённой Таре, Шераб и Донгьял объясняют отношения между Красной Тарой и подчинением:

Например, Красная Тара занимает особое место в активации постижения и преодолении цепляния за эго и невротических состояний. С её помощью мы освобождаемся от ограничений своего эго, чтобы иметь возможность распространить бодхичитту на всех живых существ¹⁶¹.

Ясно, что эти действия легко могут быть неверно использованы сбившимися с пути практикующими. Однако традиция текстов предостерегает от такого неправильного использования. В связи с «четырьмя взглядами подчинения» Тары Дэвид Снеллгроув пишет:

Упомянутые ритуалы лишения жизни и т. п. предназначены для внушения страха существам с целью подчинить их, тем самым направив на верный путь. С другой стороны, если бы практикующий действительно

убил их, это было бы нарушением Великого символа и он бы попал в ад Авичи¹⁶².

Тенгьюр содержит один текст, который отражает подчиняющую роль Тары уже в своём названии: «Садхана подчиняющей Тары»; её полный перевод приведён в приложении 1¹⁶³. Однако здесь Тара не красного цвета — как правило, ассоциирующегося с подчиняющими активностями, а изображена в своей более обычной зелёной форме. Этот текст также интересен тем, что связывает Тару с семейством Амогхасиддхи, несмотря на тот факт, что обычно Тара встречается в лотосовом семействе Ами табхи. Тенгьюр также содержит отдельный текст, связанный именно с подчиняющей Красной Тарой, о котором пойдёт речь позже, в главе о Красной Таре традиции сакья.

Подчиняющие действия также выполняют другие божества, отождествляемые с Тарой, например Курукулла. По сути, Курукулла считается в тибетской традиции выдающейся богиней подчинения. В строгом смысле Курукулла является не формой Тары, а проявлением Тары, носящим другое имя, и в этом заключается ключевое различие. Как было сказано в главе 1, некоторые авторы разделяют эманации Тары с мантрой **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА** и других богинь, связанных с Тарой, но имеющих иные мантры. Кинсли пишет:

Похоже, что одно из предположений, лежащих в основе ритуалов подчинения Тары

Курукуллы, заключается в том, что если некто захочет установить власть над другим человеком или защитить себя от сверхъестественных существ, эффективнее всего призвать такое божество, которое будет грозным и пугающим. Видится, что такие существа, как Тара Курукулла, ярко выражающие агрессивные эмоции, должны сопровождать ритуалы подчинения, а также успокаивать человека, который ищет защиты от не менее грозных и враждебных демонов¹⁶⁴.

Самостоятельный культ Курукуллы будет исследован более подробно в следующей главе.

Линии преемственности Красной Тары в традиции тибетского буддизма

Цель этой книги — привлечь внимание как к исчезнувшим, так и к продолжающимся по сей день линиям преемственности Красной Тары, которые можно обнаружить в Тибете, в тибетских сообществах в изгнании и за их пределами. Оставшаяся часть главы содержит полный список доступных на момент написания книги текстов Красной Тары, упорядоченный по месту и школе тибетского буддизма и позволяющий практикующим сразу обращаться к сведениям о тех формах богини, которые интересуют их больше всего.

К сожалению, получить все известные тексты, в которых упоминается Красная Тара, оказалось невозможно. В некоторых случаях, хотя к определённым текстам, например из Буддийского центра цифровых ресурсов (Buddhist Digital Resource Center, BDRC), не удалось получить доступ, они включены в список с целью отразить текущее знание об известных текстах. Тайный характер тантрической традиции также не позволил получить информацию, связанную с некоторыми из более эзотерических передач. Кроме того, некоторые линии исчезли, а их тексты, вероятно, были утрачены либо во время «культурной революции» в Тибете, либо даже раньше. В результате этого список можно считать лишь предварительным. Возможно, существует или существовало множество других линий практики Красной Тары, которые до сих пор остаются тайными.

Красная Тара в Индии и Тибете

В традиции индийского буддизма возникли различные формы Красной Тары, тексты которых сохранились в переводе в тибетском Тенгьюре. Для начала давайте вкратце рассмотрим этих богинь.

Питхешвари

В пантеоне индийского буддизма Красная Тара предстаёт как гневное божество Питхешвари, или Уддияна Тара, танцующая тантрическая бо-

гиня. Линия преемственности Питхешвари пришла в Тибет из Индии, на что указывает её включение в тибетский Тенгьюр. Практика и линия передачи Питхешвари, а также важность для её культа мандалы тела и мест-питх более подробно исследованы в главе 7.

Чунда Тара

Тексты, связанные с красной богиней Чунда Тарой, можно найти в работах нескольких тибетских авторов, включая Таранатху, Панчен-ламу VII Тенпей Ньиму (1781–1853/4) и Лобсанга Норбу Шераба (1677–1737)¹⁶⁵. Однако ни одна из этих работ не содержит информации об исторической линии передачи данной практики.

В тексте Панчен-ламы (см. перевод в приложении 2) Чунда Тара предстаёт как красная богиня, сидящая под деревом *кхадира*, чем напоминает Кхадиравани Тару. Она держит плод *ничула* подобно богине Васудхаре (в тибетском языке носящей имя Норгьюнма), а на её лотосе лежит книга. Эксперт по тибетской иконографии Роберт Бир объясняет, что книга, которая обычно находится в левой руке богини, символизирует речь Будды¹⁶⁶.

Имя этой формы Тары носит ещё одна буддийская богиня, известная просто как Чунда. В своей обычной форме Чунда белого цвета с четырьмя руками. Она держит чашу для подношений (*патру*), книгу на лотосе, чётки и выполняет мудру даяния. Книга символизирует её способность

даровать мудрость. Хотя Миранда Шоу утверждает, что имя Чунда — единственное, что объединяет двух богинь¹⁶⁷, похоже, что другой общей характеристикой является книга на лотосе.

Однако из текста не ясно, выполняет ли Чунда Тара подчиняющие действия, являющиеся функцией других Красных Тар, о которых здесь идёт речь. По этой причине и ввиду отсутствия сравнительных литературных источников и информации о линии преемственности здесь в дальнейшем мы не будем обсуждать Чунда Тару.

Двадцать одна Тара

В зависимости от традиции в группе Двадцати одной Тары могут встречаться несколько разных Красных Тар. Школа гелуг предлагает посвящение Красной Тары, фокусом которого является первая Тара из этой группы — богиня, чья иконография напоминает Красную Тару Митрайогина, описанную ниже. Более подробное исследование этой богини и других форм Красной Тары, присутствующих в различных иконографических линиях Двадцати одной Тары, будет представлено в главе 9.

Красная Тара школы сакья

В школе сакья сохраняется цикл учений Красной Тары, известной на санскрите как Ракта Тара, датируемый ранним периодом почитания Тары в Тибете. Этот цикл текстов носит название

«Сущностные наставления по благородному циклу сакья о подчиняющей Красной Таре с йогическим применением, посвящением и садханой» и входит в «Собрание всех садхан» («Друбтхаб кунту») ¹⁶⁸, составленное Джамьянгом Кхьенце Вангпо и Джамьянгом Лотером Вангпо (1847–1914) ¹⁶⁹. Об этой практике, а также о другой сакьяпинской практике Красной Тары, сочинённой учёным школы джонанг Бамда Гелегом (он же Тхубтен Гелег Гьяцо, 1844–1904), речь пойдёт в главе 8.

В разделе «Садхана Тары» текста Митрайогина «Друбтхаб гьяца», также известного как «Митра гьяца», мы встречаем ещё один сакьяпинский текст Красной Тары, «Садхану Красной Тары школы сакья» ¹⁷⁰. Дальнейший анализ этой эманации Красной Тары невозможен без доступа к «Митра гьяца», однако информация об иконографии богини была предоставлена библиотекой Гималайских художественных ресурсов ¹⁷¹. У этой Красной Тары два глаза и восемь рук, в которых она держит ваджру и колокольчик, лук и стрелу, колесо Дхармы и пику, а также меч и прут. Она облачена в драгоценные украшения и сидит в лotosовой позе на цветке зелёного лотоса.

Эта форма богини почти идентична первой Таре из группы Двадцати одной Тары линии Сурьягупты, известной как Рабту Павей Дролма, за тем исключением, что в этом аспекте богиня вместо пики держит раковину. В силу этих иконографических связей и того, что данное изображение крайне схоже с Красной Тарой из её индивидуального

посвящения школы гелуг, мы ненадолго вернёмся к этой форме богини, когда будем обсуждать Двадцать одну Тару (глава 9). Однако следует заметить, что иконография этой богини значительно отличается от её иконографии в других традициях школы сакья.

Красная Тара школы ньингма

В школе ньингма есть несколько форм богини, связанных с различными людьми и местами.

Апонг Тертон

Вероятно, самая известная на Западе форма Красной Тары относится к «Терчо» («Текстам-откровениям») Апонга Тертона¹⁷². «Терчо» — это цикл из двадцати шести текстов, открытых Апонгом Тертоном, появившихся в форме собрания в Индии, Непале и Бутане после его кончины около 1945 г. В них Красная Тара предстаёт в различных иконографических формах. В главе 10 речь пойдёт не только об этом цикле учений Красной Тары, но и о линии практики, распространявшейся в США Чагдудом Тулку и ставшей важной практикой центров фонда «Чагдуд Гомпа» в Северной и Южной Америках.

Падма Намгьял

Другой ньингмапинский текст, написанный Гьюрме Падма Намгьялом (1871–1926) и входящий

в его «Собрание трудов», — это «Молитва-призывание цветка аннато, восхваляющее Красную Тару»¹⁷³ длиной в четыре страницы. Шечен Гьялцаб IV Падма Намгьял считался духовным наследником Джун Мипама Намгьяла Гьяцо, великого мастера риме и ученика Джамьянга Кхьенце Вангпо.

Трактунг Тулку

«Гирлянда цветов бимба» — это современный текст по практике Красной Тары, сочинённый американским ламой Стюартом Киркпатриком, утверждающим, что этот текст был открыт им как сокровище-терма¹⁷⁴. Он состоит примерно из четырёх страниц и доступен только на английском языке¹⁷⁵. Киркпатрик известен под именами Трактунг Ринпоче, Трактунг Кхепа, Трактунг Тулку и Оргьен Дордже Чанг, и последователи считают его воплощением До Кхьенце Еше Дордже, знаменитого тертона из Голога, хотя он и не входит в число общепризнанных известных воплощений До Кхьенце¹⁷⁶. Сам Киркпатрик утверждает, что начал медитировать после того, как ему явились видения Еше Цогьял и его коренного ламы Тинлея Норбу (1931–2011)¹⁷⁷. Текст Красной Тары, открытый Киркпатриком и включающий зарождение-визуализацию божества перед собой, практику которого можно выполнять без предварительного посвящения, раньше был доступен на его сайте¹⁷⁸.

Это описание Красной Тары во многом напоминает встречающееся в текстах Апонга Тертона,

однако есть и несколько отличий. Во-первых, Тара Киркпатрика стоит, а не принимает более распространённую позу сидя с опущенной вниз правой ногой и согнутой в позе царственной лёгкости (*раджалиласана*) левой ногой, также обычную для Зелёной Тары. Существует и несколько других примеров Красной Тары в положении стоя, и в традиции Апонга Тертона изображение стоящей Красной Тары относится к более гневной форме богини. Однако позу стоя богини Киркпатрика с загнутым вверх пальцем правой ноги можно также встретить у таких божеств, как Еше Цогьял и Ваджрайогини в линии Дуджома.

В тексте говорится, что из правой руки Тары изливается цветочный нектар, а левая рука держит лотос, на котором лежат лук и стрела. Этим данная Красная Тара также похожа на Тару линии Апонга Тертона, однако остаются и примечательные отличия. В тексте Апонга Тертона говорится, что Тара в правой руке держит сосуд, наполненный нектаром, а в левой — красный лотос, на котором лежат лotosовый лук и стрела. Предметы, которые мы видим в тексте Апонга Тертона, являются обычными элементами буддийской иконографии: цветочный лук и стрела — это символы Курукуллы, с которой связана Красная Тара Апонга Тертона, а наполненный нектаром сосуд часто встречается у буддийских божеств, особенно у божеств долгой жизни. Как мы видим, символы Двадцати одной Тара в традиции ньингма также представлены лежащими на лотосе. Одна-

ко в тексте Красной Тары Киркпатрика сказано, что нектар течёт прямо из её руки, и это довольно необычно для буддийской традиции.

В тексте Киркпатрика говорится о трёх глазах Тары, «погружающих всех существ в мудрость». Как в линии Апонга Тертона, так и в школе сакья у богини также три глаза. В тексте сказано, что её волосы умащены благоуханной водой и украшены месяцем, и это напоминает об индуистском божестве Шиве и буддийском божестве Чакра-самваре, однако не является распространённым элементом изображений Тары.

После зарождения Тары перед практикующим в тексте приведена молитва богини, за которой следует мантра **ОМ ТАРЕ ТУМ СО ХА**. Эта мантра крайне напоминает традицию, представленную Апонгом Тертоном, где используется мантра **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**. В мантре Апонга Тертона содержится семенной слог **ТАМ**, общий для Тары во всех её формах — Зелёной, Белой, Красной, а также Двадцати одной Тары. **ТУМ**, напротив, не кажется семенным слогом и явно не распространён в практиках Тары¹⁷⁹.

Практика направлена на достижение «непревзойдённого состояния Драгоценной Красной Тары» и часто продолжается ещё одной семистрочной молитвой Таре¹⁸⁰. Она заканчивается привычной мантрой Тары **ОМ ТАРЕ ТУТ-ТАРЕ ТУРЕ СВАХА**, за которой следует краткий колофон, объясняющий происхождение текста. Колофон сообщает нам, что эта работа возникла

в уме тертона, когда он гулял в лесах Пылающей драгоценной горы. Текст рассказывает, как перед ним возникла женщина, предложившая ему красный плод, и в результате этой встречи в его уме возникла садхана¹⁸¹.

Содержание данного текста и иконография его центрального божества имеют некоторые необычные аспекты, включая то, что на Таре юбка западного фасона, нектар течёт из её руки, в её волосах месяц и местами текст имеет явно сексуальный тон. Эти факторы говорят о значительном отклонении от установленных буддийских норм традиционных садхан Тары.

Миндролинг

Миндролинг — один из основных монастырей школы ньингма в Тибете, а его представительство в изгнании расположено в Дехрадуне, Индия. 20–21 сентября 2005 г. монахи монастыря в изгнании прибыли в Вашингтон, округ Колумбия, чтобы создать песочную мандалу Красной Тары в здании Международной кампании за Тибет. Это событие проводилось в честь семидесятого дня рождения Далай-ламы XIV и сопровождалось освящением картины-свитка (*тханки*) Красной Тары. Описание этого события гласит:

Иконография Красной Тары опирается на древние тексты тибетского буддизма,

предсказывающие рождение Далай-ламы XIV и включающие особую молитву призывания Красной Тары на помощь Далай-ламе XIV для преодоления наиболее серьёзных внешних и внутренних препятствий, которые могут возникнуть при его жизни. Медитация на Красной Таре, одном из божеств буддийского пантеона в женской форме, защищает от страха¹⁸².

Эта связь с защитой от страха нечасто приписывается Красной Таре, являющейся подчиняющим божеством: обычно в роли защитницы от страхов выступают Зелёная Тара или Тара, Защищающая От Восьми Страхов. Возможно, Красная Тара, о которой в данном случае идёт речь, входит в группу Двадцати одной Тары или является Курукуллой¹⁸³.

Несмотря на многочисленные посещения монастыря Миндроллинг в изгнании в Дехрадуне и электронные письма в Миндроллинг и Международную кампанию за Тибет, получить текст, на который мы здесь ссылаемся, и дополнительную информацию о событии или связанной с ним форме богини не удалось. Таким образом, в данный момент невозможно дать подробное описание линии преемственности и практики, однако я надеюсь на возможность в будущем исследовать иконографию и функцию данной богини, в частности её особую связь с Далай-ламой XIV.

Рангриг Дордже

В «Учениях терма» («Терчо») Рангрига Дордже (1847–1903), ньингмапинского тертона из округа Гардзе в Кхаме, содержатся три труда, связанных с Красной Тарой. Эти тексты принадлежат к более крупному циклу учений, связанных с четырьмя цветами Тары — белым, жёлтым, красным и чёрным, — соответствующими четырём действиям. Этот цикл учений выходит за рамки фокуса данной книги, и поэтому его перевод и анализ здесь не представлены, однако заинтересованные читатели могут обратиться за информацией к самим текстам «Терчо»¹⁸⁴.

Цеванг Норбу

Текст Красной Тары ньингмапинского ламы Цеванга Норбу «Ритуальное сочинение Красной Тары, подходящее для начитывания и устраняющее все раздоры» встречается как в его «Собрании сочинений», так и в «Сокровищнице драгоценных терма» («Ринчен тердзо») — составленном Джамгоном Конгтрулом сборнике основных терма, открытых в его время. Поскольку у меня не было доступа к этому тексту для перевода и анализа, к сожалению, обсуждение содержащейся в нём формы Красной Тары здесь невозможно¹⁸⁵.

Красная Тара школы гелуг

Школе гелуг приписывается несколько текстов Красной Тары, однако у меня не было доступа ни к одному из них. В связи с этим ниже представлено лишь их краткое описание.

Лобсанг Чангчуб Тенпей Дронме

Лобсанг Чангчуб Тенпей Дронме — автор текста «Полные разделы ритуала Красной Тары. Железный крюк, притягивающий три мира»¹⁸⁶. Хотя я получила доступ к этому произведению, к сожалению, перевод и дальнейший анализ оказались невозможны в силу неразборчивости текста, отпечатанного ксилографическим способом.

Джамьянг Тринле

Джамьянг Тринле, учёный школы гелуг XIX в., также известный как Тхоньон, сочинил одностраничный текст, посвящённый богине, под названием «Дролма Мармо» («Красная Тара»), однако я не смогла получить к нему доступ¹⁸⁷.

Джигме Тринле Гьяцо

«Краткая ежедневная практика подчиняющей Красной Тары»¹⁸⁸ включена в третий том

«Собрания работ» Джигме Тринле Гьяцо (1866–1948), ламы из монастыря Каринг. Он также был известен как Алаг Лакхо Джигме Тринле Гьяцо и считался воплощением Джамьянга Гьяцо, пятнадцатого держателя трона монастыря Лабранг Таши Кхьил¹⁸⁹, где сам Джигме Тринле Гьяцо был пятнадцатым настоятелем (денраб).

Нгаванг Гедун Гьяцо

Нгаванг Гедун Гьяцо (1839–1905) — автор «Огненной пуджи Красной Тары»¹⁹⁰ на трёх листах. Он был уроженцем Амдо, признанным воплощением Гьякхарвы Кончога Тенпей Ньимы. В 1845 г. он получил должность в монастыре своего предшественника Гьякхар Гон Ганден Шедруб Даргье Линг в провинции Ганьсу и позже реконструировал этот монастырь. До 1885 г. он учился в монастырском колледже Лабранг Таши Кхьил Тхосам Линг Чодра, где в 1889 г. был возведён на трон. В 1895 г. он был возведён на трон монастыря Демотханг Ганден Чокхор Линг, также расположенного в провинции Ганьсу.

Джампел Друбпей Дордже

База данных Буддийского центра цифровых ресурсов содержит ещё один текст огненного подношения (пуджи) — «Подчиняющая огненная пуджа Красной Тары»¹⁹¹. Согласно приведённой

информации, он был написан в XVIII в. гелугпинским учёным по имени Джампел Друбпей Дордже, точные даты жизни которого не приведены. Один из его титулов, Чепа Гьякхарва Джампел Друбпей Дордже, указывает на тесную связь с линиями преемственности Чепы и Гьякхарва упомянутого выше Нгаванга Гедуна Гьяцо. В базе данных отмечено, что он родился в Докхаме и с 1802 г. занимал трон Лабранг Таши Кхьил.

Красная Тара в монастыре Гьякхар

Очевидно, что между автором «Огненной пуджи Красной Тары» Нгавангом Гедуном Гьяцо и автором «Подчиняющей огненной пуджи Красной Тары» Джампелом Друбпей Дордже существовала тесная связь. Оба автора связаны с гелугпинским монастырём Гьякхар¹⁹² в округе Ганьнань провинции Ганьсу, основанным в 1424 г. Оба автора носили титулы Гьякхарва¹⁹³ и Чепы и оба ушли из монастыря Гьякхар, чтобы стать держателями трона в монастыре Лабранг Таши Кхьил — Джампел Друбпей Дордже в 1802 г., а Нгаванг Гедун Гьяцо в 1889 г.¹⁹⁴

У Гьякхарвы Еше Монлама, жившего в XIX в., был один ученик, некий Самдруб Тензин, другим основным учителем которого назван Джамьянг Тринле, автор «Красной Тары». Таким образом, похоже, что между Джамьянгом Тринле и авторами текстов Красной Тары монастыря Гьякхар существовали и другие связи¹⁹⁵.

Красная Тара в монастыре Лабранг Таши Кхьил

Похоже, что между линиями Красной Тары в школе гелуг и монастырём Лабранг Таши Кхьил в Амдо существует прочная связь¹⁹⁶. Джигме Тринле Гьяцо (1866–1948) учился в монастыре Лабранг Таши Кхьил — где оба автора огненных пудж, Джампел Друбпей Дордже (XVIII в.) и Нгаванг Гедун Гьяцо (1839–1905), были держателями трона — и написал «Краткую ежедневную практику подчиняющей Красной Тары». Джампел Друбпей Дордже был возведён на трон в 1802 г., а Нгаванг Гедун Гьяцо стал пятьдесят первым настоятелем в 1889 г. Считается, что Нгаванг Гедун Гьяцо был учителем Джигме Тринле Гьяцо¹⁹⁷. Эти связи указывают на то, что высокопоставленные монахи монастыря Лабранг в Амдо выполняли практику Красной Тары, а держатели трона и настоятели монастыря между XVIII и серединой XX в. написали различные тексты, посвящённые богине.

Параллельно с этим такие мастера школы ньингма, как Апонг Тертон и Рангриг Дордже, открывали тексты-терма Красной Тары в Амдо и соседнем Кхаме. Похоже, что период с XVIII до середины XX в. был плодотворной эпохой в истории сочинения текстов, связанных с практикой Красной Тары.

Красная Тара школы кагью

Особой Красной Тарой, имеющей отчётливые связи со школой кагью через мастера другпа кагью Еше Дордже (1161–1211) и его ученика Вангчуга Цондру (1187–1240), является Питхешвари. Я также обнаружила упоминание четырёхрукой Красной Тары в традиции дрикунг кагью. Считается, что эту форму богини открыл Дрикунг Тертон Осэл Дордже, также известный как Атри Тертон, живший в XX в. и одновременно являвшийся учителем и учеником Джамьянга Кхьенце Чокьи Лодро¹⁹⁸. Существует одно упоминание о том, что Гарчен Ринпоче передал этот текст своему сообществу Гардролма в штате Огайо в 2005 г. На сайте сообщества сказано, что текст был написан Кьюравой Дудулом Дордже в Дерге и переведён Таши Джамьянглингом. На сайте также приведена краткая информация о форме богини. Сказано, что у неё четыре руки: в верхней правой руке она держит лотосовый крюк, нижней правой рукой, сложенной в мудре защиты, она удерживает на уровне сердечного центра лотос, а обе левые руки держат лотосовый лук и стрелу¹⁹⁹.

Версия этого текста содержится в «Ринчен тердзо» под названием «Цикл Красной Тары. Терма неделимого ума» и состоит из тринадцати страниц²⁰⁰, тогда как версия неизвестной датировки, состоящая из двадцати листов, входит

в сборник текстов другпа кагью «Великая сокровищница традиции другпа», составленный «Проектом наследия другпа кагью»²⁰¹.

Я несколько раз обсуждала Красную Тару с монахами школы кагью в Индии с целью получить больше информации о Красной Таре в их линии преемственности. Я задавала им вопросы о возможном существовании отдельной линии практики в их традиции. Иногда мне отвечали, что последователи линии кагью действительно выполняют практику Красной Тары, однако при более подробном исследовании оказывалось, что речь шла о группе Двадцати одной Тары и что монахи считали включение Красной Тары в эту группу её практикой²⁰². Меня пригласили на «пуджу Красной Тары» в монастыре Бокара Ринпоче в Мирике на северо-востоке Индии, но по прибытии туда я обнаружила, что монахи проводят стандартный ритуал Двадцати одной Тары. Никакие мои вопросы и исследования не выявили других линий Красной Тары в школе кагью. Возможно, в рамках школы кагью существуют линии Красной Тары, которые практикующие хранят в тайне, не желая раскрывать эту информацию.

Различные формы Красной Тары, перечисленные выше, проливают свет на распространение её культа, и у нас есть свидетельства присутствия многообразных проявлений богини во всех четырёх основных школах тибетского буддизма. Однако этот список можно считать лишь предвари-

тельным в силу тайной природы тантрических текстов и практик и утраты многих трудов во время «культурной революции». Далее мы перейдём к рассмотрению Курукуллы, а затем изучим отдельные сохранившиеся текстовые линии Красной Тары как Питхешвари, Красных Тар школы сакья, Двадцати одной Тары и, наконец, Красной Тары цикла Апонга Тертона.

Глава 6

Курукулла. Богиня любви

Давайте перейдём от общего знакомства с буддийской богиней Тарой в её красных формах к более пристальному взгляду на Курукуллу, её различные эманации и историю её культа.

Курукулла и Красная Тара

Курукулла, которую часто называют Красной Тарой, — самый известный пример подчиняющей богини в буддийском пантеоне. Её почитание совмещает в себе мирские и духовные цели, и, несмотря на её популярность, её роль и культ до сих пор мало исследованы²⁰³. В этой главе с целью создания фундамента для лучшего понимания следующих глав будут кратко рассмотрены связи между двумя богинями.

В тибетской традиции Курукулла носит несколько имён: Курукулле, Вангги Лхамо, Ригджема, Ригдже Лхамо и другие. Первое имя, Курукулле, просто является производным от санскритского имени Курукулла. Имя Вангги Лхамо определяет её как богиню силы и относит к классу божеств, укрощающих духов и предоставляющих защиту от демонов²⁰⁴. Обращение Ригджема — Госпожа Знания — также относится к Красной Таре Апонга Тертона, считающейся эманацией Курукуллы. В некоторых ньингмапинских традициях она обозначается и другими титулами, такими как Вангдзе Дакини²⁰⁵. В качестве пятой Тары в линии Двадцати одной Тары она носит имя Вангду Ригджема Лхамо — Богиня, Которая Понимает Притяжение, — и выглядит как Красная Тара с двумя ногами и двумя руками, держащая лотос, на котором лежат лук и стрела²⁰⁶. Кроме того, в традиции индийского буддизма к Курукулле применяется совершенно иной титул: Трайлокьявашакарини — Покорительница Трёх Миров²⁰⁷.

Происхождение практики Курукуллы и её текстовые традиции

Курукулла, по всей вероятности, появилась в Индии как племенное божество, была интегрирована в буддийский пантеон и постепенно

стала отождествляться с Тарой в её подчиняющих красных формах²⁰⁸. Шоу описывает её как «богиню дхарани, следящую за ритуалами любовной магии, подчинения и волшебных чар (вашикарана)». Далее она говорит: «По мере повышения статуса Курукуллы в пантеоне её сфера влияния расширилась от привлечения объектов любви до подчинения концептуальных мыслей, буддийских учений и самого изначального осознания». Однако Курукулла «так и не рассталась со своей изначальной ролью и продолжает управлять неприукрашенными ритуалами подчинения»²⁰⁹.

Во всех тибетских традициях главным текстом Курукуллы является «Ритуал благородной Тары Курукуллы»²¹⁰, входящий в раздел тантр Кангюра и впервые переведённый на тибетский Цултримом Гьялвой, учеником Атиши — знаменитого практикующего Тары²¹¹. Шастри Пандей опубликовал санскритскую и тибетскую версии данного текста²¹².

Другой важный текст, связанный с Курукуллой, — это «Восхваление благородной Тары-Курукуллы» Домби Херуки, включённый в большинство редакций Тенгюра²¹³. В традиции сакья линии Курукуллы можно встретить во всех четырёх классах тантр. Кроме того, авторами садхан Курукуллы выступали такие знаменитые фигуры VIII–IX вв., как Индрабхути, Шабарапада, Каруна Кави, Сахаджавимала и Кришнапада²¹⁴.

Подчиняющий пантеон

В традиции тибетского буддизма есть несколько форм Курукуллы, различающихся своей иконографией. К ним относятся Шукла Курукулла, Уддияна Курукулла, Хеваджракрама Курукулла, Кальпокта Курукулла, Таробхава Курукулла и Аштабхуджа Курукулла, а также другие, менее известные формы²¹⁵. Можно встретить проявления Курукуллы с двумя, четырьмя, шестью и восьмью руками, и каждая из этих богинь имеет свою иконографию и свои функции²¹⁶. Краткое исследование этих особенностей иконографии позволит нам провести сравнение между различными проявлениями Курукуллы и Красной Тарой.

Шоу подразделяет иконографические изображения Курукуллы на две отдельные группы, соответствующие формам махаяны и тантрическим формам богини. Она утверждает, что Курукулла в формах махаяны демонстрирует свойства, напоминающие других сидящих мирных богинь *дхарани*, тогда как её тантрические формы предстают стоящими в позе танца и убраны украшениями из черепов и костей²¹⁷.

Над макушкой большинства версий Курукуллы пребывает божество Амитабха, и Дэй пишет, что Курукулла «является самой широкопочитаемой Красной Тарой из всех эманаций *дхьяни-будды Амитабхи*»²¹⁸. Это относит Курукуллу к лотосовому семейству Амитабхи, к которому обычно причисляют Тару. Однако формы богини

Майяджалакрама Курукулла и Майяджала Курукулла носят корону пяти семейств будд²¹⁹.

Шукла Курукулла (Ригджема Кармо) — единственная белая форма Курукуллы. У неё две руки, в которых она держит чётки и лотосовую чашу, наполненную нектаром. У неё три глаза, и она сидит в позе лотоса (*ваджрапарьянка*). На её макушке восседает Ами табха. Богиня сидит на неизвестном животном, стоящем на белом лотосе, в окружении восьми змеиных богинь (*нагини*) разных цветов: Ананта и Кулика — белые, Такшака и Махападама — жёлтые, Каркотака и Падма — чёрные, а Васуки и Шанкхапала — красные. В сборнике текстов практик и описаний буддийских божеств XII в. «Садханамала» эти восемь змеиных богинь образуют украшения, надетые на Курукуллу: например, её ожерелье образовано Такшакой, браслет — Шанкхапалой и т. д. В индуистской традиции она украшена змеями, символизирующими её змеиную силу²²⁰.

Уддияна Курукулла (Оргьен Не Джунгпей Ригджема) — это свирепая красная форма богини, внешность которой вселяет ужас. Она изображается стоящей с одной поднятой ногой (*ардхапарьянка*) на трупе, украшена гирляндой из отрубленных голов и увенчана пятью черепами. Её зубы и язык торчат изо рта. Её одеяние сделано из тигриных шкур, а коричневые волосы поднимаются над головой, словно пламя. У Уддияна Курукуллы три круглых красных глаза, которые, согласно текстам, постоянно вращаются. Её четыре

руки держат полностью натянутый лук и стрелу из лотосов, лотосовый прут и красный лотос²²¹.

Хеваджракрама Курукулла (Къи Дордже Римпаи Ригджема) особенно почитается в школе сакья как богиня-защитница. Её имя Хеваджракрама Курукулла происходит от «Хеваджра-тантры», в которой содержится её мантра. В группе божеств Тринадцати золотых дхарм Хеваджракрама Курукулла относится к Трём великим красным²²², о которых подробнее будет рассказано дальше. Эта богиня красного цвета с четырьмя руками, удерживающими цветочный лук и стрелу, цветок утпалы, корни которого образуют аркан, а также железный крюк²²³. Она изображается как шестнадцатилетняя девушка с тремя глазами в украшениях из отрубленных голов и костей и в тигриных шкурах²²⁴.

Кальпокта Курукулла²²⁵ (Тогпале Сунгпаи Курукулле) красного цвета и с четырьмя руками. Она держит натянутый лук и стрелу, красный цветок утпалы и демонстрирует мудру бесстрашия. Она украшена драгоценными камнями, облачена в красные шёлковые одежды и сидит в пещере Курукуллы с вытянутой левой ногой. Под ней изображён Раху и другие низшие божества желаний²²⁶.

Таробхава Курукулла (Дролма Тогпале Джунгваи Курукулле) — свирепая красная форма богини, считающаяся эманацией Тары. У неё четыре руки, и она сидит на лотосе в позе лотоса. Внизу от неё находится Камадева с супругой верхом на Раху. Одна из левых рук богини сложена в мудре

бесстрашия, вторая держит стрелу, а в её правых руках — лук и красный лотос. Над её макушкой Амитабха, а сама она пребывает на горе Курукуллы. Она юна и любвеобильна, а её лук и стрела иногда подняты вверх и готовы к выстрелу. В «Садханамалу» входят пять немного отличающихся друг от друга садхан Таробхава Курукуллы. Её одеяния и украшения всегда красного цвета, и когда практикующие почитают её, они также должны быть одеты в красное, чтобы визуализировать себя как богиню²²⁷.

Ещё одно проявление Курукуллы — это красная шестирукая богиня, известная как Майяджалакрама Курукулла. Б. Т. Бхаттачария пишет, что «шестирукая форма исходит лишь от собрания пяти дхьяни-будд», тогда как все остальные формы Курукуллы исходят от божества Амитабхи²²⁸. Б. Т. Бхаттачария утверждает, что она носит имя Майяджалакрама Курукулла потому, что садхана для её почитания была восстановлена из «Майяджала-тантры» Кришначарьи. Майяджалакрама Курукулла одета в красное и сидит в позе лотоса на солнечном диске, покоящемся на восьмилепестковом лотосе. Её первая пара рук образует мудру победы над тремя мирами (*трайлокьявиджайямудра*), вторая пара образует мудру бесстрашия и держит белый цветок кунды, а третья пара держит чётки и сосуд с водой (*камандула*)²²⁹.

Садхана Майяджала Курукуллы существует как самостоятельный текст «Садханамалы», отдельный от текста Майяджалакрама Курукуллы.

Согласно этой садхане, у богини тоже шесть рук, однако она держит другие предметы, нежели её сестра. Первая пара её рук демонстрирует мудру победы над тремя мирами, вторая пара сложена в мудре прута (*анкушамудра*) и держит красный лотос, а третья пара удерживает полностью натянутый лук и стрелу²³⁰.

Аштабхуджа Курукулла (Ригджема Чаггьема) — это восьмирукий аспект богини, встречающийся в «Садханамале». Это мягкая и сострадательная форма богини в расцвете юности. Б. Т. Бхаттачария утверждает, что садхана, связанная с этим аспектом Курукуллы, была написана Удийей Сиддхачарьей Индрабхути и датируется VIII в. Она включает изображение полной мандалы богини, окружённой двенадцатью божествами²³¹.

Аштабхуджа Курукулла красного цвета и сидит в позе лотоса на солнечном диске с восемью лепестками. У неё шесть рук: одна левая рука изображает мудру победы над тремя мирами, тогда как правая рука сложена в мудре прута. Стрела, которую она держит, направлена вверх, к её уху, тогда как другая рука удерживает аркан. Она также держит лук и лотос. На ней множество украшений.

Её свита из двенадцати божеств включает Прасаннатару на востоке, Нишпаннатару на юге, Джаятару на западе, Карнатару на севере, Чунду на северо-востоке, Апараджиту на юго-востоке, Прадипатару на юго-западе и Гауритару на северо-западе. Все двенадцать божеств красного

цвета, и над макушкой у каждой из них Амитабха. Они сидят в позе лотоса с одной правой рукой, сложенной в мудре даяния, а второй — держащей стрелу, тогда как в их левых руках лотос и лук.

Врата мандалы Аштабхуджа Курукуллы охраняются следующим образом: на востоке — красная богиня Ваджраветали, над макушкой которой Ашкобхья; на юге — жёлтая богиня Апараджита, над макушкой которой Ратнасамбхава; на западе — синяя Экаджата, над макушкой которой Амитабха; на севере — золотая богиня Ваджрагандхари, на тиаре которой будда Амогхасиддхи. Все четыре богини стоят в позе воина с одним согнутым коленом (*алидха*)²³².

Иконографический символизм

Ярким примером иконографии Курукуллы являются её цветочный лук и стрела — самый узнаваемый символ богини. Её лук символизирует медитативное сосредоточение, а стрела представляет мудрость, однако в тайном символическом смысле они обозначают способность подчинять. Внешний смысл аркана и крюка — это способность обуздывать блуждающий ум или стимулировать вялый ум, а тайно они обозначают власть над призраками и духами. Юбка из тигриной кожи представляет бесстрашие богини, а красный цветок утпалы — процесс подчинения²³³. Шоу пишет:

На более тонком уровне активности её оружие может вызывать изменение сознания, преобразуя страсть в мудрость. Она использует цветочные лук и стрелу, чтобы проникать в умы своих мишеней и подчинять их эгоистические желания и двойственные мысли, крюк — чтобы призывать их в своё блаженное присутствие, а аркан — чтобы забрасывать своих удачливых пленников в более высокую сферу сознания²³⁴.

Курукулла — одна из немногих богинь буддийского тантрического пантеона, у которой более двух рук, и Шоу утверждает, что это указывает на её прошлую роль богини *дхарани*²³⁵.

В своём описании ритуала Курукуллы Бейер говорит о том, как используются орудия богини. Он утверждает, что аркан набрасывается на шею подчиняемого, в то время как железный крюк вонзается в сердце мужчины или вагину женщины. Объект ритуала притягивается к ногам практикующего силой железного крюка. Далее в ходе ритуала от практикующего исходят железные крюки красного света, подчиняющие объект. Сердце или вагина объекта снова протыкается, однако на этот раз цветочной стрелой, выпущенной из лука. Одновременно с представлением того, что подчиняемый объект оказывается во власти практикующего, начитывается мантра Курукуллы²³⁶.

Полезьа почитания Курукуллы

Известно, что культ Курукуллы имел популярность в Восточной Индии и Китае²³⁷. Хотя её практика относится к категории подчинения, нужно отметить, что со временем её почитание было запятнано мирскими желаниями и обыденными целями. В Тибете многие причины почитания Курукуллы кажутся довольно тривиальными. Бейер пишет, что Курукуллу

...призывали при строительстве монастыря или начале нового дела, чтобы она подчинила людей и демонов, которые могли бы этому воспрепятствовать; ученики призывали её перед экзаменами, чтобы она увеличила их мудрость; сам я наблюдал, как группа тибетских беженцев призывала её, чтобы взять под свой контроль индийские власти²³⁸.

В тексте «Руководство по практике Благородной Тары Курукуллы» («Курукуллакальпах») описано десять конкретных результатов её практики: подчинение другого собственной власти; отпугивание ядовитых змей; подчинение женой мужа; подготовка амулетов для защиты от злых духов и неудач; чтение заклинаний для обретения силы и власти; гадание при помощи раковины-каури; гадание для обнаружения сокровища; ходьба по воде; борьба с сединой; излечение от импотен-

ции и фригидности²³⁹. Мирские желания в этом списке выглядят очень далёкими от более возвышенных сотериологических целей буддийской практики.

В одном из текстов «Садханамалы» перечислены восемь сиддхи, которые можно обрести посредством медитации на Курукулле: неуязвимость в битве; позволяющая видеть духов мазь для глаз; скорохождение; невидимость; алхимический эликсир для долгой жизни и омоложения; левитация или полёты; прохождение сквозь плотные объекты; обретение власти над подземными духами (*садаг*)²⁴⁰. Опять же, эти цели выглядят скорее мирскими, нежели сотериологическими. Шоу также описывает другие цели, которые могут достигаться посредством практики Курукуллы:

Семикратное произнесение её мантры в присутствии рассерженного человека или соперника успокоит его и превратит в преданного последователя. Если выпить воду, над которой была произнесена мантра, это притянет еду, а омовение лица такой водой дарует красоту. Если держаться за край своего одеяния, повторяя мантру двадцать один раз, это дарует сладость речи и ораторское мастерство²⁴¹.

В критическом издании «Хеваджра-тантры» Снеллгроув описывает четыре подчиняющихся

взгляда Тары и четыре трансa Курукуллы²⁴². Йогин, обучившийся достижению четырёх трансa Курукуллы, может обрести такие навыки, как способность приостанавливать созревание плода или призывать диких зверей. Подобно большинству упомянутых выше целей, эти также являются мирскими. Однако Снеллгроув проводит чёткое различие между мирскими достижениями, обретаемыми благодаря почитанию Курукуллы, и высшими духовными свершениями, к которым она может вести. Он называет истинной целью практики защиту Дхармы от наветов, искажения учений и т. д. Как мы видели во многих списках, а также в предыдущем обсуждении ритуалов подчинения в целом, истинные духовные цели часто кажутся скрытыми за более мирскими, обыденными преимуществами таких практик.

Богиня любви

Один из главных аспектов почитания Курукуллы, уже рассмотренный другими авторами, — это её роль в качестве богини любви, дарующей силу привлечь партнёра. Однако это ещё не всё: на духовном уровне понимания эта сила считается способностью привлекать тантрического супруга с необходимыми качествами для ритуальной практики²⁴³. Говоря о преимуществах почитания богини, Б. Т. Бхаттачария утверждает: «Считается, что Курукулла дарует успех в тантрическом ритуале *вашикараны* (подчинение или очарова-

ние мужчин, женщин, министров и даже царей). В некоторых садханах описано множество интересных процессов очарования для различных случаев»²⁴⁴. В качестве богини очарования женщин Курукулла позволяет практикующему привлекать женщину издалека. Похоже, что объектом может быть желанная любовница, отделившаяся супруга или тантрическая супруга²⁴⁵. Поскольку Курукулла связана с привлечением партнёров, к ней обращаются несчастливо влюблённые. Однако крайне важно, чтобы практика выполнялась в отсутствие поблизости других сексуальных партнёров. Считается, что десять тысяч повторений мантры Курукуллы ведёт к успешному привлечению партнёра и обретению всего желанного²⁴⁶. В силу того, какую функцию выполняет Курукулла в романтических отношениях, её сравнивали с Афродитой и Венерой, и некоторые исследователи даже сопоставляли её иконографию, в частности лук и стрелу, с иконографией Эроса и Купидона²⁴⁷.

Однако было бы неверно объявлять Курукуллу исключительно богиней любви. В традиции махаяны её считают богиней богатства, поскольку она появляется в свите бога богатства Куберы, хотя и не является его супругой²⁴⁸. Курукулла также появляется рядом с другим божеством богатства — Красным Дзамбалой. В его свите она предстаёт как красная богиня с надменным выражением лица, держащая в четырёх руках лук, стрелу, аркан и крюк, сделанные из синих лотосов

утпала. На ней украшения из костей и множество драгоценностей²⁴⁹.

Почитание Курукуллы

Теперь давайте исследуем практику почитания самой Курукуллы. Её мантра — **ОМ КУРУКУЛЛА ХУМ ХРИХ СВАХА** — используется в ритуалах подчинения и иногда произносится без **ХУМ**, как **ОМ КУРУКУЛЛА ХРИХ СВАХА**²⁵⁰. Практикующий начинает с необходимых предварительных ритуальных действий служения богине, после чего может выполнить определённое количество повторений мантры в зависимости от объекта ритуала. Для мужчины, женщины или ламы считается достаточным сто повторений, для объектов обычного мира — десять тысяч, для царя — сто тысяч, для полубогов и дочерей богов — семьсот тысяч, для скота или таких божественных существ, как *гаруда*, необходимо десять миллионов. Более того, если некто непрерывно начитывает мантру в течение продолжительного периода, он может обрести власть над всеми тремя мирами, что отражено в имени Курукуллы *Трайлокьявамакарини*²⁵¹.

У Фонда поддержания махаянской традиции (ФПМТ)²⁵² есть практика Курукуллы, разработанная специально для западных людей нынешним главой фонда ламой Сопой Ринпоче (род. 1946 г.). Практикующим не требуется получать специальное посвящение для выполнения ритуала, что является редкой уступкой для практики Курукул-

лы. Двенадцатистраничный буклет с описанием практики начинается с обычных предварительных шагов принятия прибежища, зарождения бодхичитты, формирования правильной мотивации для практики, а также подношения мандалы. Далее на выбор предложены три визуализации, которые, как сказано, дают три разных результата, и практикующий может выбрать одну из них в зависимости от своих задач.

Первая визуализация выполняется с мотивацией бодхисаттвы привести всех живых существ к просветлению, тогда как две другие, похоже, имеют более мирские цели. Вторая визуализация используется, когда другие люди завидуют успеху практикующего или мешают ему²⁵³. Третья визуализация выполняется с целью изменить мнение человека. Во всех трёх визуализациях используется мантра **ОМ КУРУКУЛЛА ХРИМ СВАХА**, немного отличающаяся от стандартной²⁵⁴. Здесь снова можно видеть разделение на мирские и сотериологические цели, характерное для практики Курукуллы. Удивительно, но текст не описывает форму Курукуллы для визуализации и не содержит изображения богини. Из-за их отсутствия невозможно установить конкретную эманацию Курукуллы, связанную с данной практикой.

Курукулла в школе сакья

Курукулла занимает особое место в тибетской традиции сакья. Она дважды появляется в цикле

практик «Тринадцать золотых дхарм» («Серчо чусум»), фокусом которого являются тринадцать божеств. Хеваджракрама Курукулла — одна из Трёх Великих Красных наряду с Красным Ганапати и Красным Таккираджей, тогда как Таробхава Курукулла, появляющаяся в «Ваджрапанджара-тантре», считается одной из Трёх Малых Красных вместе с Красной Васудхарой и Тинумой²⁵⁵.

«Хеваджра-тантра» — самый важный текст Курукуллы в школе сакья, а также источник мантры Хеваджракрама Курукуллы, упоминавшейся выше. Эта линия восходит к тексту «Садхана Курукуллы» Драгпы Гьялцена, входящему в «Сакья кабум»²⁵⁶. Однако перед получением посвящения Хеваджракрама Курукуллы необходимо получить посвящение Хеваджры. Ещё один текст для почитания Курукуллы в традиции сакья — это «Собрание всех садхан», содержащий пять сакьяпинских текстов, связанных с Курукуллой. Кроме того, тексты Курукуллы встречаются в «Друбтхаб гьяца» Митрайогина²⁵⁷.

Красные сёстры: Курукулла и Тара

Курукулла отождествляется с формой богини Тары, что особенно выражено в её эманации Таробхава Курукулла. Вообще-то Курукуллу иногда называют сердцем Тары²⁵⁸, и Дэй пишет, что Курукулла является «самой широкопочитаемой эманацией Красной Тары, исходящей от дхьяни-будды Амитабхи»²⁵⁹. Их близость также косвенно

отражена во многих академических работах на английском языке, где упоминается Красная Тара, под которой в большинстве случаев понимается Курукулла.

Скоро мы увидим, что в тибетской буддийской традиции существовало множество различных линий Красной Тары и что не все Красные Тары связаны с Курукуллой. Хотя Курукулла действительно является эманацией Тары и одной из её форм, не все Красные Тары связаны с Курукуллой. Связь между этими богинями и важное отличие между ними будут исследованы в дальнейших главах.

Глава 7

Карта мандалы тела. Питхешвари

Эта глава знакомит с богиней Питхешвари²⁶⁰, гневной формой Красной Тары, в более широком контексте буддийской практики посредством исследования доступных текстовых источников. Питхешвари является особенно интересной формой Красной Тары по нескольким причинам. Во-первых, она связана с исторической фигурой практикующей Ваджравати, также известной как Дордже Денма. Во-вторых, сама практика устанавливает связь между двадцатью четырьмя священными местами-питхами и телом практикующего через ритуал тела-мандалы.

Миранда Шоу единственная из современных учёных предприняла попытку исследования богини Питхешвари. Она утверждает, что линия Питхешвари восходит к йогини Ваджравати, брахманки из Уддияны, и что изначально практика

была предназначена для знатных дам данного региона. Она также заявляет, что Ваджравати учила своих последовательниц практике тела-мандалы, чтобы они могли очистить своё видение и воспринимать мир как тантрический пир, или *ганачакру*. Однако мои исследования и переводы не подтверждают эту гипотезу²⁶¹.

Текстовая традиция

Обнаружено в общей сложности девять текстов, связанных с богиней Питхешвари. Шесть из них входят в Тенгьюр²⁶², а остальные три — в другие сборники, и в каждом тексте описан свой вариант иконографии богини.

В первом из текстов Тенгьюра «Садхана Благородной госпожи Питхешвари»²⁶³ говорится о красном теле, четырёх лицах и восьми руках богини. Она облачена в одеяние из тигриной шкуры²⁶⁴ и сидит в позе с полускрещёнными ногами (*ардхапарьянка*). У неё три глаза и гневное выражение лица. Её главное лицо красное, лицо слева — синее, справа — зелёное, а сверху — жёлтое. В правых руках она держит чашу из черепа (*капала*)²⁶⁵, ваджру²⁶⁶, меч²⁶⁷ и барабан (*дамару*)²⁶⁸. Её левые руки размахивают драгоценностью, исполняющей желания²⁶⁹, тантрическим посохом (*кхатванга*)²⁷⁰, колокольчиком²⁷¹ и красным лотосом²⁷².

Во втором тексте, «Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары»²⁷³, полный перевод которого представлен в приложении 3, у богини красное



Рис. 3. Питхешвари. Катманду, Непал, XXI в.

тело, четыре лица и восемь рук. На ней юбка из тигриной шкуры и драгоценные украшения. Вокруг неё двадцать четыре йогини. Она гневная, и на каждом из её лиц по три глаза. Три из этих лиц — главное красное лицо, чёрное лицо справа и зелёное лицо слева — гневные. Лицо сверху жёлтого цвета и спокойное. В правых руках богиня держит барабан, чашу из черепа, меч и ваджру. В левых руках она держит лотос, драгоценность, колокольчик и кхатвангу.

Третий текст, «Стадии [практики] Уддияна Тары»²⁷⁴, не описывает богиню и её иконографию, тогда как четвёртый, «Садхана Тары стадии Уддияны»²⁷⁵, также описывает красную богиню с четырьмя лицами и восемью руками. Её главное лицо красное, лица по бокам синее и зелёное, а лицо сверху жёлтое. Она также украшена драгоценностями и короной пяти мудростей. Она облачена в юбку из тигриной шкуры и танцует в позе с одной вытянутой и одной согнутой ногой (*пратьялидха*). В руках она держит ваджру, меч, лотос, драгоценность, чашу из черепа, кхатвангу, колокольчик и барабан.

Однако в пятом тексте, «Стадии подношения Питхешвари»²⁷⁶, её иконография значительно отличается от той, что представлена в предыдущих текстах. Здесь её называют Тарой Священных Измерений²⁷⁷, она белого цвета, с пятью лицами и десятью руками. Её главное лицо белое, правое лицо жёлтое, левое лицо синее, лицо сзади красное, а лицо сверху чёрное. Её правые руки держат

ваджру, колесо, меч, железный крюк и двойной треугольник (чоджунг)²⁷⁸. Её левые руки демонстрируют драгоценность, лотос, колокольчик, аркан²⁷⁹ и книгу мудрости всеведения.

В шестом и последнем из текстов Тенгьюра, «Восхваление Питхешвари»²⁸⁰, она красного цвета и с четырьмя лицами, одно из которых мирное, тогда как остальные три гневные. У неё три глаза, и она сидит в позе с полускрещёнными ногами. На ней юбка из тигриной шкуры. Её атрибуты немного отличаются от упоминающихся в первых четырёх текстах. В правых руках она держит чашу для подношений, меч, ваджру и барабан, а в левых руках — кхатвангу, колокольчик, драгоценность и лотос.

Как уже было сказано, посвящённые Питхешвари тексты встречаются и в других сборниках. Один из таких текстов содержится в «Шахте драгоценностей, садханах океана божеств-йидамов» («Ринджунг Гьяца») Таранатхи и озаглавлен «Уддияна Тара Питхешвари». Этот текст написан в 1606–1608 гг. и состоит из практики и текста посвящения²⁸¹. Другой текст под таким же названием, «Уддияна Тара Питхешвари»²⁸², входит в собрание сочинений Панчен-ламы VII Тенпей Ньимы. Он не содержит упоминания мастеров линии преемственности и является редакцией текста Таранатхи. Наконец, заявлено, что в «Друбтхаб гьяца» Митрайогина входит «Садхана Уддияна Тары Питхешвари»²⁸³. Мне не удалось получить ни дополнительную информацию об этом тексте,

ни доступ к сборнику Митрайогина. Ввиду крайней ограниченности материалов об источнике более глубокий анализ традиции Питхешвари Митрайогина здесь не представляется возможным. Однако существует практика другой Красной Тары, основанная на тексте Митрайогина, о которой уже говорилось в главе 5.

В текстах Таранатхи и Панчен-ламы иконография богини одинакова. Она красного цвета, с семью руками. У неё четыре лица, на каждом из которых по три глаза: главное лицо красное, справа — чёрное, слева — зелёное, а сверху — золотое. В правых руках она держит барабан, чашу из черепа, наполненную кровью, меч и ваджру, а в левых — цветок утпалы, драгоценность, кхатвангу и колокольчик. Она танцует с вытянутой левой ногой и облачена в юбку из тигриной кожи. На ней корона из высушенных черепов, ожерелье из свежих черепов и пять украшений. Её жёлтые волосы струятся вверх, и она стоит посреди пламени. Цветную репродукцию изображения этой богини можно найти в книге «Божества тибетского буддизма»²⁸⁴, где также приведена её мантра **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ ХУМ ПХЭТ**, являющаяся мантрой гневных эманаций Тары²⁸⁵.

Сопровождающая мантру молитва богини рассказывает нам о плоде её практики, однако ничего не говорит о её подчиняющей силе:

Ты проявляешься в Уддияне
И в других превращениях

Главенствуешь над всеми священными
местами;
Питхешвари, я склоняюсь пред тобой.

От твоего тела исходят эманации
Победоносного,
Твоя речь, подобная грому,
провозглашает мантры;
Наделённая вездесущей Силой,
Госпожа Всевладычица, я склоняюсь
пред тобой.

Пожалуйста, умиротвори
всё неблагоприятное,
Исполни все мои стремления, как я пожелаю,
И, пожалуйста, даруй мне
Все сиддхи тела, речи и ума!²⁸⁶

Уиллсон и Броуэн утверждают, что линия передачи этой практики восходит к Сарахе²⁸⁷, хотя это не подтверждает линия, приведённая в тексте Таранатхи; к тому же Сараха не упоминается ни в каких других текстах. Поскольку описание богини появляется в сборнике Панчен-ламы VII «Ясный смысл шахты драгоценностей» («Рин лхен»), целью которого было сохранение линий, оказавшихся на грани исчезновения, можно предположить, что хотя линия и ослабла, она сохранялась по крайней мере до составления этого текста в 1810 г.²⁸⁸

Мастера линии преемственности в текстовой традиции Питхешвари²⁸⁹

Кем были главные авторы текстов традиции Питхешвари и с какой целью они сочиняли эти практики и распространяли их? Редкость линии богини Питхешвари в том, что в неё входит мастер-женщина — Ваджравати, о которой мало что известно. Ваджравати упоминается в колофоне четырёх текстов²⁹⁰, а значит, по всей вероятности, является ключевой фигурой линии преемственности.

Информация о Ваджравати очень скудна, однако её упоминает другая женщина-мастер — Лакшминкара (или Лхачен Джецунма Пелмо / Шриматидеви)²⁹¹. В буддизме Лакшминкара известна как автор практики семиголовой Ваджрайогини — богини, схожей с индуистским божеством Чиннамастой²⁹². Она входит в список восьмидесяти четырёх махасиддхов и иногда фигурирует под именем Безумная Принцесса.

В истории, рассказанной Лакшминкарой, Ваджравати встречается у реки йогина Анандаваджру. Ваджравати выполняет омовение с намерением очистить тело как средство для освобождения, однако Анандаваджра учит её, что она должна очиститься как снаружи, так и изнутри и что освободиться она может лишь благодаря осознанию пустотности «я». Слыша это, она обретает такое осознание и остаётся в тех краях, чтобы

вести по пути освобождения других²⁹³. Эта легенда содержит интересные параллели между пересмотром взглядов Ваджравати, внутренними практиками буддизма и её более поздним циклом учений о Питхешвари, связанных с внутренним паломничеством по мандале тела. Этот краткий раздел, описывающий встречу двух практикующих, является единственной информацией о Ваджравати, которая известна на настоящий момент. Поскольку о ней известно так мало, установить предположительные даты её жизни не представляется возможным, а также сложно указать век, в котором впервые были переданы эти практики, хотя считается, что они существовали до перевода на тибетский язык и включения в канон.

Другой важный мастер, Парахита, упоминается в пяти текстах²⁹⁴ и, похоже, сыграл ключевую роль в этой линии преемственности. «Синяя летопись»²⁹⁵ содержит краткое упоминание Парахиты, который назван учёным пандитой из Кашмира и включён в индийскую линию монастыря Тхангсангпа в Пхенъюле, что к северу от Лхасы. Его также можно связать с Парахитабхарой, одним из учителей Атиши, во времена его пребывания в Кашмире, сопровождавшим его в путешествии в Тибет²⁹⁶.

В текстах Питхешвари упоминается ещё один мастер, Нагцо Гелонг Шераб Гьялцен, также известный под другими именами, включая Нагцо Ченпо. По-видимому, это знаменитый переводчик Нагцо Лоцава²⁹⁷. Ещё один держатель линии,

Еще Дордже, вероятно, жил в XII–XIII вв. и был прославленным тертоном линии другпа кагью²⁹⁸. Его учитель Нгонпа Вангчуг Цондру, мастер другпа кагью, живший в XIII в., также упоминается как держатель линии учений Питхешвари²⁹⁹.

Связь с Кашмиром поддерживается включением в линию известного кашмирского учёного Самгхашрибхадры, также известного как Самгхашри и Сакьяшрибхадра (1125–1225)³⁰⁰. О последнем мастере, упоминающемся в текстах, Сапхугпа Шакья Дордже³⁰¹, ничего не известно, однако титул «Сапхугпа», похоже, указывает на то, что он был отшельником, жившим в пещере.

Таранатха и Панчен-лама VII

Наряду с менее известными мастерами, связанными с текстами Тенгьюра, в более позднем распространении практики Питхешвари участвовали два важных учителя: Таранатха и Панчен-лама VII Тенпей Ньима. Как мы видели в первой части, Таранатха сыграл важную роль в тибетском культе Тары, написав «Золотые чётки» — труд, посвящённый истории практики Тары, опирающийся на «Происхождение тантры Тары» и истории, рассказанные его мастерами. Эта работа способствовала закреплению культа богини в Тибете. Что касается Красных Тар, он описывает несколько менее известных проявлений Тары в труде «Шахта драгоценностей. Садханы океана божеств-йидамов» («Ринджунг гьяца»),

и именно здесь мы встречаем текст Питхешвари. Итак, кем же был Таранатха?

Таранатха обучался в монастыре Джомонанг в области У-Цанг и отреставрировал этот монастырь, а также монастырь Ганден Пхунцог Линг. В 1615 г. он построил монастырь Тагтен Дам Чолинг в У-Цанге. В следующей жизни он воплотился как Джамьянг Тулку или Джецун Дампа из школы гелуг в Монголии, где оставил своё предыдущее тело. Его воплощения по сей день являются лидерами монгольского буддизма³⁰².

Таранатха был последним мастером школы джонанг до уничтожения значительного числа монастырей джонанг Далай-ламой V в рамках принудительного обращения в традицию гелуг. Кроме того, работы Долпопы (1292–1361) и Таранатхи были запрещены с целью остановить распространение учений *шентонг*. Эта участь также постигла монастырь Таранатхи Тактен Дам Чолинг: в 1650 г. он был захвачен, а в 1658 г. преобразован в монастырь гелуг³⁰³.

На протяжении своей карьеры Таранатха изучал множество разнообразных тем, от истории до комментариев к другим текстам, и был экспертом по «Калачакра-тантре». Он известен комментариями к трудам своего предшественника Долпопы. Среди его многочисленных учителей был индийский мастер тантры Буддагуптанатха, от которого он узнал немало историй об Индии. В 1608 г. Таранатха написал «Историю буддизма в Индии» («Гьякар чоджунг»), а его «Собрание тру-

дов» в двадцати трёх томах освещает многие темы и свидетельствует о его обширных познаниях³⁰⁴.

Панчен-лама VII Тенпей Ньима (1781–1852/4) был ламой-перерожденцем и главой знаменитого гелугпинского монастыря Таши Лхунпо в Шигадзе, область У-Цанг, основанного Далай-ламой I Гедуном Друбпой в 1447 г. Он родился в У-Цанге и выступал одним из наставников Далай-ламы XI Кхедруба Гьяцо (1838–1856), а также регентом Тибета с августа 1844 г. по март 1845 г. — единственный раз, когда Панчен-лама выступал регентом³⁰⁵.

Институт Панчен-лам в Таши Лхунпо возник, когда Далай-лама V Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682) назначил своего учителя Лобсанга Чокьи Гьялцена (1570–1662) настоятелем Таши Лхунпо, признал его воплощением Амиабхи и даровал ему титул Панчен-лама (Пандита ченпо, Великий учёный). Поскольку его предшественники в этой линии были признаны посмертно, Лобсанг Чокьи Гьялцен, по сути, стал Панчен-ламой IV, тогда как первым был Кхедруб Дже (1385–1438). Следующие за Нгавангом Лобсангом Гьяцо панчен-ламы были признаны его воплощениями. Таким образом, Тенпей Ньима считается седьмым в этой линии лам-перерожденцев³⁰⁶.

Доступная информация об этих держателях линии, похоже, напрямую связывает распространение культа Питхешвари с учениками Атиши в XI в. Как уже говорилось в первой части, в связи с тем фактом, что Тара была божеством-защитницей

Атиши, широко признан его вклад в приходе культа Тары в Тибет. Связь между учениками Атиши и культом Питхешвари интересна тем, что говорит о прямой связи распространения практик Питхешвари не только с распространением в Тибете культа Тары, но и с распространением высших тантр в более поздний период (*чидар*) X–XII вв. Это также позволяет нам заключить, что почитание Питхешвари началось с патриархов школы кадам, а затем было поддержано мастерами школ *другпа кагью* и *сакья*.

Иконография Питхешвари

Кто такая богиня Питхешвари и что особенного в её практике? Шоу переводит имя *Питхешвари* как «Верховная госпожа Великого тайного места» и отождествляет это Великое тайное место с Уддияной³⁰⁷. Как мы видели в названиях многих текстов, Питхешвари иногда называют Уддияна Тарой³⁰⁸. Вообще-то есть ещё несколько божеств в женской форме, которых также связывают с регионом Уддияна, например Уддияна Курукулла и Уддияна Маричи. Сиркар убеждён, что эта связь указывает на важность мифической земли Уддияны для тантрического мира³⁰⁹. Однако Уилсон и Броуэн переводят это имя как «Госпожа священных мест» во множественном числе³¹⁰, и это кажется более вероятной интерпретацией, поскольку, как показывает перевод, приведённый в приложении 3, практика Питхешвари свя-

зана с двадцатью четырьмя священными места-ми-питхами через ритуал тела-мандалы.

Питхешвари — это красная гневная форма буддийской богини Тары. В текстах её явно называют формой Тары, и практикующему предлагается восхвалять Тару и простирается перед ней; кроме того, в них используется имя Уддияна Тара. Шоу утверждает, что Питхешвари считается буддой в женской форме, поскольку является аспектом будды Тары³¹¹.

Как в других линиях Красной Тары, о которых пойдёт речь в следующих главах, так и в классе ритуалов подчинения в целом важно место проведения ритуала. Хотя во втором тексте цикла подчёркивается, что ритуал должен проводиться в месте, благоприятном для собственного ума, в первом и четвёртом текстах сказано, что практику можно выполнять на кладбищенских землях, горных вершинах, в пещерах, публичных домах, у реки, в месте мирских дакини и т. д., то есть в особых местах практики подчинения³¹².

Эта богиня имеет свою характерную иконографию. Хотя её формы в разных текстах Тенгьюра немного различаются, можно выделить общие черты богини. Питхешвари — красная богиня, в большинстве случаев³¹³ обладающая восемью руками и четырьмя лицами, на каждом из которых по три глаза. Она гневная и облачена в юбку из тигриной шкуры. Во всех описаниях её главное лицо красного цвета, и хотя жёлтое лицо сверху может быть мирным, остальные три лица — гневные.

Её левое и правое лица либо чёрного и зелёного, либо синего и зелёного цветов.

В пяти текстах богиня держит одинаковые предметы³¹⁴: в её правых руках барабан, чаша из черепа, меч и ваджра, а в её левых руках кхатванга, лотос, драгоценность и колокольчик. В более подробном первом тексте отмечается, что её драгоценность — это драгоценность, исполняющая желания и что цвет лотоса красный. В шестом тексте её иконография немного отличается: здесь она держит чашу для подношений³¹⁵, а не чашу из черепа. Это может быть связано с разными причинами, в том числе с региональными вариациями практики или отличиями линии передачи учений, поскольку Еше Дордже упоминается только в колофоне шестого текста. Однако эти небольшие отличия иконографии также могут указывать на немного иную функцию богини в данном тексте, хотя в самом тексте об этом не сказано. Поскольку современных линий практики Питхешвари обнаружить не удалось, нет возможности получить разъяснения от держателя линии относительно вариаций функции богини или других причин, по которым она держит разные предметы.

Шоу называет ваджру, кхатвангу и барабан указаниями на блаженное состояние Питхешвари, о котором также говорит одно из её имён — Анандасукхешвари, «Славная царица блаженства и радости»³¹⁶. В текстах есть небольшие отличия, связанные с позой, которую принимает богиня:

в двух текстах она сидит в позе с полускрещёнными ногами, а в трёх остальных — танцует в схожей позе³¹⁷. В большинстве случаев говорится, что у богини три глаза, а в четвёртом тексте к тому же сказано, что её глаза смотрят влево. В пятом тексте из Тенгьюра, «Стадии подношения Питхешвари священных измерений», иконография богини существенно отличается от представленной в остальных трудах. В некоторых текстах сказано, что Питхешвари окружает мандала из двадцати четырёх йогини.

Двадцать четыре священных места и мандала тела

Как связана практика Питхешвари с двадцатью четырьмя священными местами Индии? Места-питхи, изначально представленные в индийском буддизме, с внешней точки зрения были двадцатью четырьмя или тридцатью двумя священными местами Индии, где йогины и йогини собирались для практики и проведения тантрических пиров (*ганачакра*). Они подразделялись на священные места (*питха* и *упапитха*), священные поля (*кшетра* и *упакшетра*), желанные места (*чандоха* и *упачандоха*), беспрепятственные места (*пилава* и *упапилава*), места встречи (*мела* / *меланака* и *упамеланака*) и кладбища (*шмашана* и *упашмашана*)³¹⁸. С внутренней точки зрения священные места также соотносились с центрами в человеческом теле: «все эти места отождествляются

с „венами“, связанными с различными „лотосовыми центрами“ ... идущими вверх и вниз вдоль позвоночника»³¹⁹.

В тантрических текстах, включая «Хеваджра-тантру», «Калачакра-тантру», «Чакрасамвара-тантру» и другие, существуют различные списки этих мест. Хубер³²⁰ утверждает, что их развитие продолжилось в литературе уровня практики Высочайшей йога-тантры³²¹. В «Чакрасамвара-тантре» эти места установлены следующим образом. Питхи: Пуллирамалайя — в голове, Джаландхара — в макушке, Уддияна — на правом ухе, Арбуда — в задней части шеи; упапитхи: Годавари — на левом ухе, Рамешвари — между бровями, Девикота — в глазах и Малава — на плечах; кшетры: Камарупа — в подмышках, Одра — в грудях; упакшетры: Тришакуни — в пупке и Кошала — на кончике носа; чандохи: Калинга — во рту и Лампака — в горле; упачандохи: Канчи — в сердце и Хималая — в промежности; мелапаки: Претапури — на пенисе и Грихадевата — в анусе; упамелапаки: Саураштра — в бёдрах и Суварнадвипа — в икрах; шмашаны: Нагара — в пальцах ног и Синдху — в задней части стопы; наконец, упашмашаны: Мару — в больших пальцах ног и Кулата — в коленях³²². Кит Доуман приводит этот же список, описывая «Двадцать четыре места силы в литературе „Дзогчен ньянгтиг“ и материнских тантрах»³²³. Хотя там названия мест представлены в другом порядке, в остальном они полностью совпадают.

Вслед за перечислением мест, приведённых в «Чакрасамвара-тантре», Грей объясняет практику мандалы тела. Он пишет, что практикующий должен визуализировать пары божеств в их обителях. Эти обители одновременно являются священными местами и местами в теле. Произнося священные слоги, практикующий визуализирует места пребывания этих слогов, тем самым стабилизируя их связь с мандалой и божественными сущностями. Грей утверждает: «Цель здесь — представить своё тело совершенно по-новому, как чистую обитель мандалы божеств, обитель, в действительности занимающую то же пространство, что и вселенная»³²⁴. В «Хеваджра-тантре» и «Калачакра-тантре» содержатся варианты этого списка мест, причём список «Калачакра-тантры» расширен до сорока восьми положений³²⁵.

Уоллес в своём исследовании «Калачакра-тантры» более подробно объясняет взаимоотношения между священными местами и телом. Она пишет, что «Калачакра-тантра» сопоставляет двенадцать категорий мест паломничества двенадцати звеньям взаимозависимого происхождения, двенадцати знакам зодиака и двенадцати бхуми бодхисаттв³²⁶. Она утверждает, что «в контексте практики „Калачакра-тантры“ последовательное достижение двенадцати бхуми бодхисаттв — это внутреннее паломничество к духовному пробуждению»³²⁷. Позже Уоллес связывает двенадцать категорий священных мест в «Калачакра-тантре»,

в которые входит тридцать шесть мест, с местами обитания тридцати шести семейств йогини. Эта связь позволяет практикующим очищать нарушения самой посредством восприятия тела как обители участников тантрического пира, который ведёт к очищению. Кроме того, в ходе сексуальной йоги её участники должны воспринимать свои тела как обители священных мест, чтобы «освятить половой акт, становящийся своего рода паломничеством, порождающим блаженство»³²⁸. Такое очищение схоже с тем, которое, согласно ШОу, описано в текстах Питхешвари³²⁹.

Хотя многие названия мест многократно повторяются в разных текстах, их списки всё же различаются. Дэвидсон соглашается с тем, что в «Йогини-тантрах» существуют различные списки мест, отмечая: «Основное сходство в том, что они объединяются числом двадцать четыре»³³⁰, хотя это не всегда так, и мы видели это в «Калачакра-тантре». Тем не менее корпус текстов Питхешвари придерживается числа двадцать четыре. В связи с установлением точек священных мест в теле йогина Снеллгроув кратко отмечает:

По самой природе этого случая кросс-отождествление [священных мест и внутреннего тела] произвольно, поскольку важно отождествление вообще, а не его детали³³¹.

Это может в некоторой степени объяснять различия между традициями.

Питхешвари и места-питхи

Исследование содержания различных текстов Питхешвари явно обнаруживает, что Питхешвари в трёх текстах напрямую связывается с центральным божеством мандалы, двадцатью четырьмя окружающими её богинями и двадцатью четырьмя местами паломничества. Кроме того, в пяти из рассмотренных текстов представлены списки двадцати четырёх йогини³³², тогда как схожие тексты Таранатхи и Тенпей Ньимы не содержат списков богинь и ритуала тела-мандалы.

Теперь давайте подробнее рассмотрим эти списки, чтобы исследовать роль мест-питх в традиции Питхешвари. Если удастся установить связь между местами и частями тела, перечисленными в текстах Питхешвари и других тантрах, то такое кросс-отождествление не будет пустым предрассудком, как изначально предполагал Снеллгроув, а может указывать на настоящую связь между этими линиями. Для наглядности в приложении 7 представлена таблица, показывающая связи между священными местами и частями тела в «Чакрасамвара-тантре», а также во втором и шестом текстах Питхешвари.

Первый текст из раздела тантр Тенгьюра, «Садхана Благородной госпожи Питхешвари», описывает ритуал тела и включает список из двадцати одного места тела. За этим списком следует описание восьми богинь места, богинь-Сурат, подносящих алкоголь, размахивающих черепом,

кхатвангой, колокольчиком и барабаном. Следующие двенадцать богинь наполовину красные и наполовину зелёные, их волосы свободно свисают вниз, а на их лицах гримасы. Они держат черепа, кхатванги, колёса и ваджры, на них гирлянды из черепов и все остальные украшения.

У четырёх богинь, охраняющих врата мандалы, по одному лицу; они стоят с согнутой левой ногой и вытянутой правой, которой попирают четырёх мар. Их цвета — это цвета четырёх направлений. В их руках черепа, кхатванги, изогнутые ножи и отрубленные головы; на каждой из них украшения. Их ассоциируют с кладбищенскими землями.

В тексте названы имена всех богинь, а также упоминаются цвета и местонахождение в теле некоторых из них. Например, белая Суратешвари располагается в черепе, зелёная Суратасундари — на макушке и т. д. Для некоторых богинь определён только цвет или только место в теле.

Во втором тексте цикла, «Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары», Питхешвари окружают восемь богинь-Сурат на лепестках лотоса. Цвета этих богинь отличаются от упоминающихся в первом тексте. В своих правых руках они держат барабаны и чаши из черепа, а в левых — колокольчики и кхатванги. Их лица нахмурены, на них гирлянды из черепов и все украшения.

Йогини располагаются на двенадцати спицах колеса, заключающего в себя лотос. Их правая половина зелёная, а левая — красная. Они держат в правых руках колёса и ваджры, а в левых — чаши

из черепа и кхатванги. На их лицах гневные выражения, и они убраны всеми украшениями. Волосы свободно свисают вниз. Они стоят в позе танца с одной выпрямленной и одной согнутой ногой.

Снаружи этого круга четыре богини — хранительницы врат разных цветов перемещаются в направлении по часовой стрелке. В их правых руках изогнутые ножи³³³ и чаши из черепа, а в левых — отрубленные головы и кхатванги. У них по одному клыку, и их украшают змеиные украшения. Каждая из них стоит на сиденье из солнечного диска с согнутой левой ногой и выпрямленной правой.

Затем перечислены двадцать четыре места тела, после чего приведён список двадцати четырёх священных мест. Можно предположить, что список мест тела и список священных мест связаны, как описано в высших йога-тантрах.

В «Стадиях практики Уддияна Тары» — третьем из текстов Тенгьюра, полностью приведённом в приложении 4, перечисляются различные мантры, образованные на основании имён богинь. Эти имена во многом коррелируют с упоминающимися во втором тексте именами богинь, окружающих Питхешвари в её мандале. В версиях данного текста, представленных в Тенгьюрах Дерге, Чоне и Нартанга, перечисляются лишь имена двадцати одной богини-помощницы, а среди восьми богинь на лотосе не упоминаются Малини и Бхакши. Однако в Золотом Тенгьюре перечислены двадцать три богини, хотя имя

Раудри появляется дважды, но в разном написании: «Ра-у-три» и «Ра-ум-три». Кроме того, здесь приведён немного другой список двенадцати богинь. Практикующий получает указание «медитировать на двадцати четырёх богинях в их местах: в черепе и т. д.»³³⁴ Этот текст предполагает знание мест тела, поскольку здесь нет их явного сопоставления с местами-питхами.

Четвёртый текст Тенгьюра, «Садхана Тары стадии Уддияны», содержит список, очень похожий на списки в первом и третьем текстах цикла. Там перечислены восемь богинь, названные Сура-тешвари, Суратасундари, Суратачанди, Суратамалини, Суратабхакши, Суратакамини, Сура-тогра и Сура-тоттама. Все они гневные и украшены гирляндами из черепов. Они держат чаши из черепа, кхатванги, колокольчики и барабаны.

Далее перечислены двенадцать полукрасных и полужелёных богинь: Кирити, Нартаки, Маунди, Раудри, Джати, Карали, Джатили, Виката, Утката, Сикхи, Бхима и Сикханди. Они убраны украшениями, их волосы распущены, а рты открыты. Над их макушками — Вайрочана. Они держат чаши из черепа, кхатванги, колёса и ваджры.

Четыре богини-привратницы — Камбоджи, Пуккаси, Домби и Матанги — разных цветов. Их правые ноги вытянуты, а левые — согнуты. Их волосы стянуты в пучки; они держат чаши из черепа, кхатванги, кривые ножи и человеческие головы. Они украшены змеями и попирают четырёх мар.

Шестой и последний из текстов Тенгьюра, «Восхваление Питхешвари», более подробный и напрямую сопоставляет большинство богинь с местами тела. Восемь йогини священных и второстепенных мест имеют по четыре руки, по одному лицу и по три глаза. Они держат черепа, кхатванги, колокольчики и барабаны, и на них надеты гирлянды из черепов. Двенадцать йогини держат черепа, кхатванги, колёса и ваджры. На них гирлянды из голов, а волосы вздымаются вверх подобно пламени. Несмотря на упоминание двенадцати богинь, в тексте перечислены имена и места только одиннадцати богинь — среди названий мест отсутствует Грихадевата³³⁵.

Богини — хранительницы четырёх направлений разных цветов. У каждой из них по четыре руки, удерживающие череп, кхатвангу, изогнутый нож и человеческую голову. Они сидят с выпрямленной правой ногой. У них величественные лица и ужасающие тела. У каждой богини по одному лицу и три глаза. Они живут на кладбищенских землях и второстепенных кладбищенских землях и сидят на троне из четырёх мар поверх мандалы солнца.

Мандала Питхешвари

Приведённая выше информация позволяет нам сделать несколько выводов. Во-первых, иконография богинь, перечисленных в текстах, с их черепами, кхатвангами и юбками из тигриных шкур

типична для уровня практики *йогини-тантр*³³⁶. В первом, втором, третьем и четвёртом текстах богини очень похожи. Во всех четырёх случаях, несмотря на несколько вариантов правописания, восемь богинь-Сурат и четыре богини-привратницы идентичны. Что касается группы двенадцати йогини, мы также можем проследить связь между ними, несмотря на расхождения списков и тот факт, что в шестом тексте упомянуты лишь одиннадцать богинь.

При исследовании имён четырёх богинь-привратниц — Камбоджи³³⁷, Домби³³⁸, Пуккаси³³⁹ и Матанги³⁴⁰ — становится очевидным, что все они связаны с группами низших каст. Кроме того, Домбини и Пуккаси упоминаются в качестве двух из восьми дакини в другой йогини-тантре — «Хеваджра-тантре»³⁴¹. При исследовании мест — *шакта-питх*, связанных с богинями индуистских традиций, мы встречаем упоминания имён Малини, Урга, Чанди, Сундари, Ишвари, Бхима, Раудри и Матанги³⁴². Похоже, это указывает на связь между некоторыми богинями, выбранными для включения в тексты Питхешвари, и индийским культом *шакти* с его собственными священными местами. Кроме того, три богини, а именно Камини, Сундари и Матанги, входят в группу индуистских богинь-махавидий.

Что касается самих священных мест, второй текст, «Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары», содержит больше всего информации о связи между священными местами, телом

и богинями. В тексте перечислены не только имена богинь, но и места тела и священные места. Представленный здесь список священных мест идентичен списку, приведённому Греем в исследовании «Чакрасамвара-тантры», более того, они приведены в том же порядке, хотя части тела и их порядок отличаются. Тем не менее девять пар мест и частей тела всё же совпадают.

Последний текст цикла Тенгьюра отличается от остальных в этой группе отсутствием имён богинь. В нём приведён лишь список священных мест. Однако в списке отсутствует один из пунктов, так что указаны всего двадцать три места. Кроме того, по всей вероятности, этот текст является родственным «Чакрасамвара-тантре», однако в данном случае связи не так сильны. Восемь священных мест в этих текстах совпадают, и, возможно, совпало бы двенадцать мест, если бы не тот факт, что в шестом и последнем текстах упоминается лишь одиннадцать мест и отсутствует Грихадевата. Тринадцать мест, связанных с телом, соотносятся с теми же местами, что и в «Чакрасамвара-тантре». В последнем тексте нет полной ясности относительно четырёх богинь-привратниц: там упоминаются имена трёх богинь и название лишь одного места, а имена остальных богинь вообще не указаны.

Интересно отметить, что, несмотря на отсутствие в них практики тела-мандалы, работы Таранатхи и Панчен-ламы VII напрямую отсылают к практике Чакрасамвары через упоминание

о том, что мандала должна быть благословлена в соответствии с практикой садханы Чакрасамвары³⁴³. Более подробную информацию о связи между вторым и шестым текстами Питхешвари и «Чакрасамвара-тантрой» см. в таблице в приложении 7.

Наиболее последовательное описание имён богинь, их мест в теле и соответствующих им священных мест, похоже, появляется во втором тексте Тенгьюра «Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары». Между традицией практики Питхешвари и практики Чакрасамвары прослеживается ясная связь с точки зрения их подхода к ритуалу тела-мандалы. Происхождение священных мест «Чакрасамвара-тантры» можно также связать с шиваитскими тантрами³⁴⁴. Уиллсон и Броуэн утверждают, что священные места Питхешвари родственны местам, перечисленным в «Хеваджра-тантре»³⁴⁵. Однако более пристальное исследование доступной литературы показывает, что в действительности это не так.

Более того, похоже, использование мандалы тела в традиции Питхешвари указывает на то, что практики Питхешвари относятся к классу высшей йога-тантры, а точнее, к йогини-тантрам, поскольку именно в практиках тонкого тела на данном уровне тантр можно увидеть явную связь между телом и священными местами. Оба имени богини — Питхешвари и Уддияна Тара — указывают на культ паломничества: Уддияна была важным местом паломничества, а имя Пит-

хешвари связывает богиню с местами-питхами. Таким образом, нас не должно удивлять присутствие в текстовой традиции культа Питхешвари прочной привязки к священными местам мира индийского буддизма. Теперь давайте рассмотрим место женщин-практикующих в линии преемственности Питхешвари.

Традиция Питхешвари

Даже поверхностное ознакомление со списками мастеров линии преемственности, указанными в различных колофонах, показывает, что перевод и раннее распространение практик Питхешвари происходило во время более позднего периода прихода буддизма в Тибет между X и XII в. Этот период следовал за эпохой раздробленности в Тибете, продолжавшейся примерно с 846 по 978 г.³⁴⁶ Он был отмечен переводческой активностью, когда многие молодые практикующие отправлялись в Индию, Кашмир и Непал, чтобы изучать санскрит, получать учения и переводить тексты — в основном тантрической природы — для дальнейшего распространения в Тибете. Этот период получил название эпохи новых переводов (*сар гьюр*). Среди знаменитых переводчиков того периода были Ринчен Зангпо (958–1055), Дрогми Шакья Еше (993–1064) и Ринчен Лоцава Дордже Драг (род. 1016). В этот период в Тибет также приглашали индийских мастеров, включая Атишу, который провёл здесь остаток своей жизни.

Для этого периода также характерно оформление школ сарма тибетского буддизма: кадам, кагью и сакья. Школа кагью была создана учениками Гампопы Сонама Ринчена (1079–1153), учившегося у Миларепы (1052–1135), ученика Марпы (1012–1096). Традиция кадам распространяла учения Атиши, переданные через его ученика Дромтонпу (1005–1064). Дэн Мартин также пролил свет на религиозные движения мирян той эпохи, многие из которых не принадлежали школам сарма. Вдобавок к этому в конце XI — начале XII в. начал возникать феномен терма³⁴⁷.

Что касается практики Питхешвари, несмотря на включение этих учений в раздел тибетского канона Тенгьюр, свидетельства о том, что практика дошла до наших дней, отсутствуют. Как утверждает Шоу, «возможно, система уцелела вне монастырей, поскольку передача практик в Тибете не ограничена монастырями, хотя выживание в контексте монастырей делает практики более заметными в истории»³⁴⁸.

Присутствие изображения Питхешвари среди образов «Ясного смысла шахты драгоценностей» («Рин лхен») Панчен-ламы VII, датированного 1810 г., указывает на известность богини в то время. Хотя невозможно с уверенностью утверждать, что на тот момент практика Питхешвари ещё выполнялась, возможно, она была включена в «Ясный смысл шахты драгоценностей» в связи с тем, что, несмотря на своё угасание, она по-прежнему активно практиковалась на момент сочине-

ния текста. В свете этой довольно недавней даты можно допустить, что практика была утрачена во время «культурной революции».

Не принимая во внимание этих предположений, из данного обсуждения можно сделать два явных вывода: во-первых, тексты Питхешвари были переведены с санскрита на тибетский во время периода позднего распространения буддизма в XI в., а во-вторых, её культ ещё существовал во время сочинения «Ясного смысла драгоценной шахты». К несчастью, на данный момент невозможно установить, продолжается ли линия втайне в наши дни, исчезла она несколько веков назад или прекратила своё существование позже.

Несколько заключительных комментариев

Похоже, что культ Питхешвари относится к йогини-тантрам, входящим в класс высшей йога-тантры. На этот статус указывает фокус на мандале тела, при помощи которой священные места и йогини связываются с местами в теле практикующего в процессе очищения, а также иконография двадцати четырёх богинь. Опираясь на представленную выше информацию, можно связать эту практику с «Чакрасамвара-тантрой» и шакта-питхами. Несмотря на утверждение Шоу о том, что линия предназначалась для практики женщинами, доказательств которому обнаружить не удалось, исследование имён,

записанных в колофонах, показывает, что в действительности существование линии зависело от мужчин — переводчиков и практикующих. Именно эти мужчины принесли данную линию в Тибет и обеспечили её выживание посредством включения в каноническую литературу.

Указанные в разных колофонах имена мастеров говорят о том, что практика Питхешвари была импортирована в Тибет в начале позднего периода распространения буддизма представителями школы кадам, а именно Нагцо Лоцавой и Парахитой, которые были близки к Атише. Если отталкиваться от включения практики Питхешвари в «Ринджунг гьяца» Панчен-ламы VII, можно предположить, что практика продолжалась в рамках этой школы, постепенно превратившейся в известную в наши дни школу гелуг. Как мы видели, эта линия также проникла в традиции другпа кагью и сакья благодаря таким практикующим, как Еше Дордже, Нгонпа Вангчуг и Самгхашрибхадра. У нас нет дальнейшей информации о линии начиная с 1810 г., и без этого, а также без контакта с современным держателем линии, невозможно установить, существует ли активная практика Питхешвари в настоящее время.

Что касается подчиняющей функции Питхешвари, один из вариантов её иконографии, представленный в «Стадиях подношений Питхешвари», изображает её держащей стандартные атрибуты подчинения — железный крюк и аркан. Её красное тело и места, где должна выполняться

её практика, также указывают на её подчиняющую роль. Хотя сами тексты напрямую не говорят о подчинении, в отличие от текстов, посвящённых формам Красной Тары, которые будут исследованы в следующих главах, похоже, что практика тела-мандалы, типичная для класса буддийских тантр йоганируттара, использовалась для выполнения функции подчинения. На самом деле в «Восхвалении Питхешвари» вскользь упоминаются корректировки, которые необходимо внести в практику, чтобы выполнить любое из четырёх действий. Кроме того, в текстах Питхешвари ничего не говорится о связи между этими гневными Красными Тарами и Курукуллой.

В отличие от некоторых нингмапинских текстов, о которых пойдёт речь в дальнейших главах этой книги, практика Питхешвари имеет прямую связь с буддийской Индией, в частности с историческим регионом Уддияна. Благодаря связи с Атишей линия находится у самых истоков тибетской практики культа Тары. Несмотря на это, Питхешвари довольно сильно отличается от всех остальных форм Красной Тары. Например, как мы увидим, её иконография, гневная форма и практики тела-мандалы значительно отличаются от других традиций Красной Тары.

Глава 8

Крюк подчинения. Красная Тара в школе сакья

Теперь мы обратимся к учениям, связанным с Красной Тарой в школе тибетского буддизма сакья. Чтобы поместить практику в исторический контекст, необходимо исследовать происхождение линии передачи и её ключевые фигуры. Где возникла эта практика? Что она может рассказать нам о подчиняющей функции Красной Тары? Сохраняется ли линия этой богини по сей день?

В этой главе будет рассмотрен цикл учений Красной Тары школы сакья, содержащийся в «Собрании всех садхан» («Друбтхаб кунту») — относительно недавнем сборнике текстов, составленном Джамьянгом Кхьенце Вангпо и его учеником Джамьянгом Лотером Вангпо в XIX в.,

а также связанный с ним более ранний текст, содержащийся в Тенгьюре. Мы увидим, что, по всей видимости, тексты Красной Тары школы сакья, сохранившиеся в «Собрании всех садхан», изначально были написаны в XI в. После исследования текстов, включённых в Тенгьюр и «Собрание всех садхан», и анализа их содержания мы обратим внимание на более позднюю текстовую линию учений.

Чтобы показать количество и разнообразие дошедших до наших дней сакьяпинских текстов Красной Тары, в начале этой главы будут подробно рассмотрены отдельные произведения, связанные с богиней. Затем речь пойдёт о мастерах данной традиции: о том, кем они были, когда жили и что их жизни говорят об этой священной практике. Наконец, будет рассмотрена иконография богини в традиции сакья. Как мы видели в предыдущей главе, иконографические детали, встречающиеся в изображениях буддийских божеств, могут многое рассказать об их функциях и атрибутах. Перевод ранней сакьяпинской рукописи Красной Тары (приложение 5) позволяет представить различные ритуалы её почитания.

В конце главы будет рассмотрена более поздняя линия учений — сакьяпинские тексты, сочинённые Таранатхой, Панчен-ламой VII Тенпей Нымой и Бамда Гелегом, что послужит цели подробного обзора линии учений во временной перспективе и главных практикующих, участвовавших в их написании и распространении, а также

позволит более пристально взглянуть на ритуалы и иконографию этой подчиняющей богини.

Красная Тара в «Собрании всех садхан»

«Собрание всех садхан» («Друбтхаб кунту») — известный труд XIX в., составленный мастером и тертоном Джамьянгом Кхьенце Вангпо и его учеником Джамьянгом Лотером Вангпо. Оба они были ключевыми участниками внесектарного движения риме и совместно работали над сохранением и распространением учений сакья, кагью, ньингма, а также джонанг во времена, когда школа гелуг имела наибольшее влияние. Цикл учений, связанных с Красной Тарой, сохранившийся в «Собрании всех садхан», состоит из девяти различных текстов и носит название «Сущностные наставления цикла Подчиняющей Красной Тары благородной школы сакья с йогическим применением, посвящением и садханой»³⁴⁹. Другой текст, «Садхана Красной Тары — сочинение Дордже Денпа. Ритуал колеса для подчинения живых существ Красной Тарой», входит в Тенгьюр.

Первый текст цикла, «Тайная садхана Самаяя-Тары»³⁵⁰, имеет форму краткого ритуала подчинения и требует использования чучела и ступы. В тексте сказано, что практикующий должен нарисовать колесо и присоединить его к своему левому плечу³⁵¹. Тара описана здесь как красная богиня с одним лицом и двумя руками, сидящая

в позе бодхисаттвы со скрещёнными ногами³⁵². Она держит в правой руке железный крюк, а в левой — красный цветок утпалы, и убрана драгоценными украшениями.

Текст описывает методы, использующиеся для подчинения местного главы или привлекательных для практикующего женщин — одной или нескольких. В нём также говорится, что эта практика может выполняться для подчинения удачливых людей, министров или правителя. Аркан из цветка утпалы, который держит богиня, используется, чтобы связать левую сторону шеи объекта, а железный крюк пронзает его сердце. Чтобы выполнить практику с целью очарования желанной женщины, следует визуализировать, как железный крюк пронзает её гениталии и резко тянет её к практикующему. Из сердца практикующего исходят лучи света в форме крючков, пронзающие сознание объекта и его девять отверстий, так что они становятся красными изнутри и снаружи. Свет продолжает окрашивать в красный все явления — богов, нагов³⁵³, якмей³⁵⁴, восемь божественных существ³⁵⁵ и всех живых существ. Затем все ресурсы мира (зерно, скот и т. д.) наполняют дом практикующего и собираются у его ног. В тексте сказано, что подчинение произойдёт в течение десяти дней³⁵⁶.

Этот текст показывает, почему для перевода тибетского термина «ванг» используются английские слова *subjugating* («подчинение») и *magnetizing* («притяжение»), хотя ни то, ни другое

слово по отдельности не передаёт смысл полностью³⁵⁷. Когда практикующий желает подчинить себе женщину или местного правителя и обрести власть над ними, это можно назвать подчинением. Однако другой важный результат практики — это притяжение, посредством которого приобретаетя всё, что необходимо для практики, например зерно и скот, чтобы питаться во время ретрита. Прямого перевода термина «ванг» на английский язык не существует, и оба варианта перевода могут быть использованы, чтобы передать его смысл.

Второй текст сборника, «Колесо Красной Тары для подчинения живых существ»³⁵⁸, содержит схожие наставления: посредством изображения на бумаге из бересты цветка утпалы с тридцатью двумя лепестками создают колесо ритуала, а через восемь дней в рисунок добавляют мантры. Украшенное мантрами колесо затем перевязывают красной нитью, помещают в ступу и окуривают дымом от горения красного тика. От ступы и из сердца практикующего исходят лучи света, подобные железным крюкам и арканам, чтобы подчинить объект ритуала, что является целью процедуры. Объект притягивается арканом, связывающим его шею, и цепляется крюком. Затем он растворяется в свете, который растворяется в сердце практикующего³⁵⁹.

В этом тексте у Тары одно лицо, две руки и три глаза. В правой руке она держит железный крюк, а в левой — цветок утпалы, украшенный арканом.

Она изображается как шестнадцатилетняя девушка, сидящая со скрещёнными ногами и убранная драгоценными украшениями, включая тиару бесконечного света.

В третьем тексте, «Сущностные наставления школы сакья о подчинении Красной Тарой — линия Вагишваракирти»³⁶⁰, для подчинения объекта используют чучело и колесо. В этом тексте богиня красного цвета, сидит со скрещёнными ногами и носит драгоценные украшения. В правой руке она держит железный крюк, а в левой — лотос, излучающий свет.

Четвёртый текст представляет собой огненную пуджу класса подчинения под названием «Сущностные наставления подчиняющей огненной пуджи Красной Тары»³⁶¹. Здесь нет описания богини, а в тексте ритуала без дальнейших разъяснений сказано, что практикующий должен визуализировать Тару.

В пятом тексте цикла, «Сущностные наставления для подчинения живых существ Красной Тарой»³⁶², создаётся рисунок мандалы, поверх которого строится ступа. Затем возникает Тара, испускающая лучи света. Далее под мышку практикующего помещают ритуальное колесо и изготавливают особые пилюли. В этом тексте меньше информации о функции подчинения, чем в остальных текстах цикла. Здесь также говорится, что у Красной Тары одно лицо, две руки и три глаза. Правой рукой она удерживает железный крюк, а левой — аркан, украшенный цветком

утпалы. На ней украшения и шёлковые шарфы, она сидит либо в позе со скрещёнными ногами, либо с вытянутой левой ногой.

В этой практике подчинение объекта происходит посредством излучения бесчисленных Тар — разными способами в зависимости от характера объекта, — цепляющих его железными крюками: гуру цепляют за язык, важных людей — за шею, а женщин — за гениталии. То, что мужчин цепляют крюком за шею, а женщин — за гениталии, также сказано в других текстах цикла. Аркан набрасывают на шею объекта вне зависимости от его пола, после чего объект попирают ногой. Всё окрашивается в красный цвет³⁶³.

Общая практика пуджи, центральным божеством которой является Красная Тара, описана в шестом тексте цикла — «Ритуалы садханы Красной Тары вместе с уполномочивающим посвящением. Железный крюк, притягивающий три мира»³⁶⁴. В него также входит информация о проведении необходимых ритуалов посвящения, которые в тибетском буддизме являются предварительным условием для выполнения тантрических практик.

В этом тексте богиня красного цвета, который напоминает рубиновый лотос, у неё одно лицо, две руки и три глаза. Она снова держит в правой руке железный крюк, а в левой аркан, украшенный цветком утпалы. На ней одеяние из шёлковых лент. Она сидит в позе бодхисаттвы со скрещёнными ногами, убранный украшениями

и шёлковыми лентами. Её ритуал выполняется для подчинения власти практикующего трёх измерений (небес, земли и адов). Здесь сострадание и благословения будд и бодхисаттв притягиваются в форме красных лучей света, которые даруют практикующему богатство всех живых существ, тем самым подчиняя их власти практикующего³⁶⁵.

Седьмой текст, «Сущностные наставления действий приближения и свершения Досточтимой Красной Тары. Слюна опьянённой пчелы»³⁶⁶, длиннее и написан в более поэтичном стиле. Здесь подробно объясняется создание ступы, колеса, алтаря и чучела для использования в ритуале подчинения. Здесь содержится более подробное описание Тары, а также информация о том, как визуализировать её перед собой и как вести себя между сессиями медитации. Кроме того, описана подготовка торма. Изготовленное колесо здесь помещается в сундучок-амулет (*gau*) под левой мышкой практикующего или на его шею.

У богини одно лицо и две руки, она красная, подобно рубиновому лотосу, и сияет, как сто тысяч солнц. У неё три глаза, и она улыбается. В правой руке она держит железный крюк из лепестков красного цветка утпалы, а в левой — красный цветок утпалы, украшенный арканом. Она убрана украшениями. Половина её волос собрана, а вторая — распущена, что является типичной для Тар причёской.

В этой рукописи красные лучи, подобные железным крюкам, исходят от гирлянды мантр

в сердце практикующего, чтобы подчинить всех существ и собрать их вокруг практикующего, подобно пчёлам, слетающим на цветок. Затем их сознание растворяется в семенном слоге в сердце практикующего. Далее в практике бесчисленные Красные Тары, размахивающие железными крюками и арканами, исходят из сердца Красной Тары перед практикующим. Они входят в дом человека, которого необходимо подчинить, и накидывают на его шею аркан. Здесь мужчин притягивают к практикующему за сердце, а женщин — за гениталии.

Визуализируемый объект снова попирается ногами практикующего, визуализируемой перед ним богини и её бесчисленных эманаций. Если у практикующего есть частичка одежды объекта или пыль из-под его обуви, он наступает на них своей ногой. Благо объекта поглощается, и он визуализируется обессиленным и безжизненным внутри пустого дома. При правильном выполнении практики в течение четырнадцати дней практикующий увидит в сновидениях различные знаки, указывающие либо на успех, либо на то, что в практику необходимо внести некоторые изменения. Детали этого текста соответствуют его более поэтичному тону³⁶⁷.

Восьмая работа цикла — это краткая огненная пуджа «Заметки о подчиняющей огненной пудже Красной Тары. Ожерелье из красных жемчужин»³⁶⁸. Девятый и последний текст собрания, «Ливень добродетели и блага сансары и нирваны.

Молитва линии преемственности подчиняющей Красной Тары»³⁶⁹, является молитвой линии преемственности.

Кроме того, в Тенгьюре содержится посвящённый богине текст под названием «Садхана Красной Тары, сочинённая Дордже Денпой. Ритуал колеса подчинения живых существ Красной Тарой»³⁷⁰. Эта работа почти идентична второму тексту из цикла «Собрание всех садхан» — отличаются лишь некоторые мантры, написание слов и расстановка знаков препинания; кроме того, здесь отсутствует последнее предложение. Обе работы принадлежат линии Дордже Денпы. Полный перевод текста из Тенгьюра приведён в приложении 5.

Мастера линии преемственности

Теперь мы рассмотрим социальные и культурные условия, в которых возникали сакьяпинские тексты Красной Тары, сохранившиеся в «Собрании всех садхан», а для этого нам нужно больше узнать об авторах и переводчиках, участвовавших в сочинении и распространении данных учений.

Многие мастера сакьяпинской линии Красной Тары, как и мастера практики Питхешвари, были знаменитыми практикующими своего времени, однако, к сожалению, личности всех мастеров, упоминающихся в текстах, установить не удалось,

а для некоторых из них не удалось выяснить годы жизни³⁷¹. Одним из важных мастеров линии преемственности был Авадхутипа, сочинивший «Сущностные наставления по подчинению живых существ Красной Тарой». Однако не ясно, кем именно он был: Авадхутипой, известным всем практикующим ламдре³⁷² сакьяпинцам из молитв линии преемственности³⁷³, или мастером Калачакры, известным под именем Калачакрапада-младший (около XI в.). Второй мастер связан с богиней Курукуллой, к которой он обратился с просьбой сохранить в его памяти всё, что он написал, в результате чего он получил титул Пандита Ачарья, «учёный-учитель». Позже, став мастером практики Калачакры под руководством Калачакрапады старшего (около XI в.), он стал известен как Вагишваракирти³⁷⁴. Однако согласно свидетельствам, представленным ниже, кажется маловероятным, что в сакьяпинских текстах Красной Тары упоминается этот Калачакра Авадхутипа, и, к сожалению, в настоящий момент невозможно точно заключить, о каком Авадхутипе идёт речь³⁷⁵.

В сакьяпинских текстах под разными именами также упоминается другой Вагишваракирти (он же Нгаги Вангчуг Драгпа / Нгаванг Драгпа)³⁷⁶. Однако установить его личность тоже крайне сложно, поскольку имя Вагишваракирти связано как минимум с тремя важными историческими буддийскими учителями: с вышеупомянутым мастером Авадхутипой; с непальским мастером Вагишваракирти, младшим из братьев Пхамт-

хингпа (около XI в.)³⁷⁷, а также с известным практикующим Тары Вагишваракирти, привратником западных врат³⁷⁸ буддийского университета Викрамашила в Бихаре. Считается, что последний Вагишваракирти получил цикл Белой Тары «Обмануть смерть»³⁷⁹ напрямую от самой Тары и, по сути, является источником всех учений Белой Тары в Тибете. Кагьюпинская линия этих учений Белой Тары передавалась от Тары — Вагишваракирти, затем Амогхаваджре, а затем Бари Лоцаве (1040–1111), причём все эти мастера играют ключевую роль в данном цикле Красной Тары³⁸⁰. Таким образом, уместно предположить, что Вагишваракирти, упоминающийся в этих текстах, — это, скорее всего, третий кандидат — индийский мастер из университета Викрамашилы.

К мастерам линии преемственности также относится Дордже Денпа, или Доньо Дордже, держатель линии трёх сакьяпинских текстов Красной Тары. «Синяя летопись» и биография Бари Лоцавы содержат некоторую информацию о том, кем были эти мастера и когда они жили³⁸¹. В этих трудах мастер Амогхаваджра отождествляется с Доньо Дордже, также известным как Дордже Денпа Чева (старший) или Махаваджрасана, ученик Наропы (1016–1100) и Майтрипы (1007–1085) и учитель Бари Лоцавы. Мастер Ваджрасана определяется как Дордже Денпа Чунгва (младший), главный учитель Бари Лоцавы. На основании их связи с Бари Лоцавой можно датировать время жизни обоих мастеров примерно XI в.

Важным представителем школы сакья, связанным с практикой Красной Тары, является Бари Лоцава, единственный Сакья Тридзин (глава школы сакья) в истории, не принадлежавший к семье Кхон, а также переводчик «Колеса Красной Тары для подчинения живых существ». На его прочные связи с богиней Тарой указывает его деятельность в качестве основателя храма Тары Ю Кхармо в монастыре Сакья и переводчика одной из шести линий Белой Тары, передающихся в Тибете³⁸².

Бари посещал Индию и Непал, став экспертом по ритуалу и известным переводчиком текстов садхан в период позднего распространения буддизма, на что указывает его титул «Лоцава». Его главные учителя Ваджрасана и Амогхаваджра, о которых говорилось выше, выбрали 108 текстов из собрания 1008 текстов, чтобы он перевёл их на тибетский. Это собрание текстов позже стало известно как «Сто садхан Бари» («Бари гьяца»). Однако его текст Красной Тары не включён в «Сто садхан», представляющие собой отдельный цикл в «Собрании всех садхан». Он также распространял важный цикл линии сакья «Тринадцать золотых дхарм», включающий практики Курукуллы³⁸³.

В традиции сакья Красная Тара не связана с Курукуллой. Этим она отличается от ньингмапинской Красной Тары Апонга Тертона, считающего богиню мирной формой Курукуллы. На это различие также указывают расхождения в изображениях двух богинь: Красная Тара в ньингмапин-

ской традиции терма удерживает на своём лотосе цветочные лук и стрелу Курукуллы³⁸⁴.

Информация о мастерах линии, упоминающихся в цикле, указывает на то, что ранние тексты собрания были созданы в XI в., часто с опорой на индийские источники, и что держатели линии более позднего времени, включая многих светил школы сакья, сочиняли тексты на основании этих источников вплоть до XVII в. Включение в линию таких мастеров, как Ваджрасана, Вамогхаваджра и Бари Лоцава, относит перевод этих текстов к историческому периоду позднего распространения буддизма в Тибете, когда с санскрита на тибетский было переведено огромное количество работ, включая линию Питхешвари, рассмотренную в главе 7. Традиция сакья восходит к индийским мастерам Авадхутипе, Ваджрасане, Амогхаваджре, Симхадхвадже и Вагишваракирти, разумеется, не входившим в какую бы то ни было школу тибетского буддизма. Таким образом, представляется вероятным, что появление богини в Тибете через переводческие труды Бари Лоцавы привело к её отождествлению с сакьяпинской практикой.

Иконография в цикле сакья

Теперь, когда мы поговорили о мастерах линии преемственности, связанных с циклом, и выяснили, когда были написаны и распространялись тексты, можно попытаться выяснить, что именно

эти тексты говорят о культе Красной Тары и её роли подчиняющего божества. Иконография Красной Тары, представленная в этих текстах, различна в разных текстах, а также отличается от иконографии других Тар тибетского пантеона.

Несмотря на это, в текстах цикла есть много похожего: например, в них у Тары красное тело, одно лицо и две руки. Иногда говорится, что у неё три глаза, тогда как в других случаях число глаз не упоминается. Во всех текстах она держит в правой руке железный крюк и убрана драгоценными украшениями. Однако лишь во втором тексте её крюк украшен красными лепестками цветка утпалы, подобно железному крюку, который обычно держит Курукулла.

Предметы, которые богиня держит в левой руке, в некоторой степени варьируют: это либо утпала, украшенная арканом, либо аркан, украшенный цветком утпалы; в первом тексте сказано, что она держит красный лотос, а в третьем говорится, что от лотоса исходит свет. Как уже было сказано, богиня Курукулла держит лук, стрелу, аркан и железный крюк, украшенные цветами. В линии сакья железный крюк и цветок утпалы, корень которого образует аркан, напоминают предметы в руках Курукуллы, однако не идентичны им. То, что подчиняющие богини держат похожие арканы и крюки, не удивительно, и речь об этом пойдёт ниже.

Самая подробная из всех работ, «Слюна опьянённой пчелы», написана в поэтичном стиле,

пронизывающем всю садхану. Здесь сказано, что Тара сияет, как сто тысяч солнц. Согласно тексту, она страстная и прекрасная, а её улыбка очаровывает мир. В тексте даже описаны её груди и волосы, тогда как в других текстах собрания подобные детали отсутствуют.

Различная иконография богини во всех текстах может быть обусловлена тем фактом, что во всех линиях были разные авторы. Три работы, восходящие к Дордже Денпе, наиболее похожи друг на друга с точки зрения иконографии³⁸⁵. В них говорится, что богиня красного цвета, с одним лицом, двумя руками и тремя глазами, и во всех трёх текстах она держит в левой руке аркан, украшенный утпалой, а в правой — железный крюк; лишь в седьмом тексте её крюк сделан из лепестков утпалы. Хотя «Сущностные наставления по подчинению живых существ Красной Тарой» приписывают Авадхутипе, похоже, что здесь повторяется иконография линии Дордже Денпы.

Итак, что означают эти детали иконографии и что они говорят о функции Тары? Как было отмечено в предыдущих главах, красный цвет тела Тары указывает на её роль подчиняющего божества, а утпала — это стандартный знак всех Тар. Однако нам следует подробнее рассмотреть особые символы Красных Тар: железный крюк и аркан, украшенный утпалой. Железный крюк и аркан традиционно символизируют подчинение и часто встречаются вместе: крюк обычно

находится в правой руке и используется, чтобы пронзить сердце врага, а аркан затягивается на его шее. Крюк символизирует овладение негативными тенденциями и вытягивание живых существ из сансары в нирвану. Аркан в левой руке — это символ того, что эго поймано в ловушку, ограничено и задушено. Бир утверждает, что аркан из лепестков утпалы — характерный атрибут мирного божества³⁸⁶: таким образом, Тары школы сакья предстают более мирными, нежели Курукулла.

Утверждение Бира о мирной форме подчинения интересно тем, что, на первый взгляд, нанизывание на крюк и ловля на верёвку, о которых говорят эти предметы, указывает на более гневные действия. Однако благодаря намерению бодхисаттвы действия Тары могут представлять более мирными и полезными.

Подчинение в цикле школы сакья

Тексты цикла описывают не только предметы, которые держит Тара, но и объекты, которые должен использовать практикующий для выполнения ритуала подчинения. На практикующем должна быть красная одежда, он должен сидеть на красном сиденье и использовать инструменты из меди или латуни. Если проводится огненная пуджа, яма для костра должна быть полукруглой, а пламя необходимо взять в доме царя или в доме проститутки. Полукруг указы-

вает на подчинение, подобно тому как круг указывает на умиротворение, квадрат — на приумножение, а треугольник — на разрушение. Дерево, использующееся в огненной пудже, должно иметь кислый вкус и красный цвет — например, подойдёт рододендрон миниатюрный, магнолия³⁸⁷, дерево розы, персика, можжевельника и дзома³⁸⁸, а также красное сандаловое дерево. Краски и благовония должны быть изготовлены из дримог³⁸⁹, красного сандала, красного шафрана, красного можжевельника или киновари; практикующий должен использовать нить чёток из красного сандалового дерева. В «Слюне опьянённой пчелы» говорится, что необходимо использовать

чернила из естественно выходящей крови двенадцатилетней девочки, крови из безымянного пальца шестнадцатилетнего мальчика, камфоры, шафрана, красного сандала, мускуса, лакши и киновари³⁹⁰.

Из списка очевидно, что все эти объекты в первую очередь связывает красный цвет — цвет подчинения. Огненные пуджи традиционно проводятся для исполнения всех четырёх действий, и приведённый выше список часто встречается в огненных пуджах вообще, а не только в пудже Красной Тары. Однако информация, содержащаяся в этих текстах, проливает свет на малоизученный аспект практики тибетского буддизма.

Многие ритуалы, описанные выше, требуют от практикующего создания ступы и чучела. Также необходимо нарисовать ритуальное колесо, которое практикующий держит под левой подмышкой. Эти части ритуала не содержатся в других линиях Красной Тары, известных на данный момент, и похоже, что этот подход характерен только для ритуалов Красной Тары школы сакья.

Поздняя линия Красной Тары школы сакья

Теперь мы исследуем более позднюю линию текстов Красной Тары в школе сакья, восходящую к Таранатхе (1575–1634), продолженную Панчен-ламой VII (1781–1852/54) и достигшую своего расцвета в начале XX в. в комментарии Бамда Гелега (1844–1904). Хотя линия этой формы Тары связана со школой сакья, она была заимствована известными учёными джонанг и гелуг с целью сохранения линии. Описанные выше тексты, связанные с буддийскими мастерами XI в., также, как мы увидим, тесно связаны с более поздними работами Таранатхи, Панчен-ламы VII и Бамда Гелега.

Здесь мы вкратце рассмотрим три текста — по одному тексту каждого автора. Полный перевод текста Панчен-ламы представлен в приложении 6, так что читатель может сам изучить

различия между этим и более ранними текстами. Эти три работы рассматриваются отдельно от описанных выше текстов из «Собрания всех садхан» и Тенгьюра, поскольку для них мы можем последовательно проследить линию передачи, а также имеем достаточно богатую информацию об их авторах.

«Красная Тара школы сакья» Таранатхи

«Красная Тара школы сакья»³⁹¹ — это работа, написанная Таранатхой и входящая в его сборник «Шахта драгоценностей. Садханы океана божеств-йидамов»³⁹², составленный между 1606 и 1608 г., использующий в качестве источников санскритские садханы и содержащий более трёхсот практик. Уиллсон и Броуэн объясняют: «Получив передачи на эти практики от множества разных учителей, он составил из них цикл, чтобы способствовать сохранению этих линий передачи, поскольку многие из них были редкими и находились на грани исчезновения»³⁹³.

Таким образом, представляется, что практике Красной Тары школы сакья грозило исчезновение, а это говорит об упадке линии после её включения в Тенгьюр. Однако похоже, что Таранатха считал эту практику достаточно важной, чтобы её сохранить, и поэтому включил её в свой сборник редких работ.

Текст Панчен-ламы

Панчен-лама VII Тенпей Ньима Чогле Намгьял сочинил другую работу под названием «Красная Тара школы сакья»³⁹⁴. Его текст входит в сборник практик «Ясный смысл шахты драгоценностей» («Рин лхен»), который представляет собой один из разделов его «Собрания сочинений»³⁹⁵ и берёт за основу «Шахту драгоценностей» («Ринджунг гьяца») Таранатхи. «Ясный смысл шахты драгоценностей» был создан в 1810 г., когда Панчен-лама VII находился в Монголии с целью даровать цикл посвящений. Вслед за этим была заказана печать другого сборника под названием «Образы Дор тренгва, Ринджунг гьяца и Нартанг гьяца, созерцание которых наполнено смыслом»³⁹⁶.

Сборник «Ясный смысл шахты драгоценностей» расширяет «Шахту драгоценностей», включая ритуал посвящения, дающий разрешение на полную практику (*дженанг*), благодаря чему квалифицированный лама мог даровать необходимое посвящение ученикам, подобно тому как сам Панчен-лама делал это в Монголии. Уиллсон и Броуэн пишут:

Хотя перевод был выполнен исключительно с использованием «Рин лхен», позже стало возможным сравнить его с оригинальным текстом Таранатхи. Это сравнение показывает, что именно пытался сделать Панчен-лама: он пытался создать работающий

вариант текста. Оба текста содержат одни и те же садханы в одном и том же порядке, хотя одна или две из них, лишь кратко описанные Таранатхой, в «Рин лхен» расширены до полных садхан³⁹⁷.

Для создания такого «работающего варианта» Панчен-лама добавил к текстам Таранатхи необходимые мантры, молитвы и восхваления. Эти дополнения почти в два раза увеличили сборник Панчен-ламы по сравнению с оригиналом Таранатхи.

Бамда Гелег и Красная Тара

Комментарий, посвящённый Красной Таре школы сакья, написанный Бамда Гелегом, включён в собрание его трудов «Бамда Гелег сунгбум»³⁹⁸. Этот текст озаглавлен «Гирлянда красных утпал. Текст, объясняющий подход к Досточтимой Благородной Красной Таре школы сакья»³⁹⁹ и входит в шестнадцатый из двадцати двух томов сборника⁴⁰⁰.

Информация об учёном монахе Бамда Гелеге ограничена⁴⁰¹, однако мы знаем, что Бамда Гелег (он же Тхубтен Гелег Гьяцо) был известным учёным школы джонанг, рождённым в Бамда неподалёку от Дзамтанга в округе Голог региона Амдо. Даже этого фрагмента информации достаточно, чтобы увидеть, что место и время деятельности Бамда Гелега приближены к некоторым другим

традициям Красной Тары, рассмотренным в главе 5, в частности традициям Джампела Друбпей Дордже (XVIII в.), Нгаванга Гедуна Гьяцо (1839–1905) и Джигме Тринле Гьяцо (1860–1948), авторов текстов Красной Тары и выходцев из монастыря Лабранг в Амдо. Кроме того, великий открыватель сокровищ Апонг Тертон (1895–1945), открывший, возможно, самый известный цикл Красной Тары, также провёл свою жизнь в округе Голог. Таким образом, похоже, что в конце XIX — начале XX в. в Амдо процветали различные линии практики Красной Тары.

Бамда Гелег считается воплощением мастера сакья и джонанг Кунга Дролчого (1507–1565/66) и Таранатхи⁴⁰². Он с раннего возраста был связан со школой джонанг, и поэтому примечательно, что он решил сочинить комментарий к «Красной Таре школы сакья». Это может объясняться тем фактом, что параллельно со своей карьерой в школе джонанг он получал учения и от мастеров школ сакья и ньингма того времени, а также изучал наставления по махамудре школы кагью. Кроме того, школы сакья и джонанг сблизились, и некоторые учения были общими для этих двух школ.

Капштейн отмечал, что нетантрические труды Бамды в значительной степени соответствуют традиции гелугпинского монастыря Лабранг, что не должно нас слишком удивлять, учитывая, что Бамда работал в тот же период и в том же регионе, что и три мастера Лабранга, известные как

авторы текстов Красной Тары⁴⁰³. Считается, что сочинительство давалось Бамде легко, он ответственно подходил к своей работе и сочинил сто листов примечаний к Таре⁴⁰⁴.

Общий контекст

Интересно проследить развитие этой линии практики в различных школах тибетского буддизма. Хотя практика возникла в школе сакья, она была включена в сборник «Шахта драгоценностей», составленный Таранатхой, знаменитым мастером школы джонанг XVII в. Позже она вновь появилась в переработанной ламой школы гелуг Панчен-ламой VII версии сборника Таранатхи «Ясный смысл шахты драгоценностей». Наконец, линия снова обнаружила себя в школе джонанг, когда в XIX в. комментарий к практике сочинил Бамда Гелег.

Можно с большой долей уверенности предположить, что Бамда получил посвящение в линию практики Красной Тары школы сакья и поэтому имел полномочие на выполнение практики богини и создание комментария к текстовой традиции. Можно также предположить, что его комментарий укрепил линию Красной Тары, поддержав её продолжение не только в школе сакья, но и в традиции джонанг. Однако интересно отметить отсутствие известных комментариев к практике за авторством представителей самой школы сакья.

Школа джонанг известна своим воззрением шентонг, изложенным Долпопой, согласно которому «собственная просветлённая сущность пуста от всего, кроме абсолютной природы реальности»⁴⁰⁵. Таранатха перевёл учение Долпопы и сочинил несколько исторических трудов, а также вариант «Калачакра-тантры». Позже удача отвернулась от школы джонанг, и в XVII в. Далай-лама V Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682) разрушил многие монастыри джонанг, принудительно обращая их обитателей в школу гелуг, а также запретил распространение учений шентонг. После запрета в Центральном Тибете школа джонанг нашла приют в Восточном Тибете, в частности, в округах Голог, Нгава и Дзамтанг региона Амдо. Благодаря этому перемещению и внесектарному движению риме в XIX в. учения джонанг уцелели и существуют по сей день. Учёные отмечали связь между школами джонанг и сакья, обращая внимание на близость практик двух школ⁴⁰⁶.

Развитие линии

Если сравнить труды Таранатхи, Панчен-ламы VII и Бамда Гелега, становится очевидно, что каждый следующий автор увеличивает длину текста. Работа Таранатхи занимает три листа и является самой короткой; текст, сочинённый Панчен-ламой, насчитывает шесть листов, а более длинный комментарий Бамда Гелега уже достигает двадцати одного листа.

Таранатха сочинил «Шахту драгоценностей» с целью сохранения работ, находившихся на грани исчезновения, из чего можно предположить, что традиция Красной Тары школы сакья была религиозной практикой, утрачивавшей свою популярность в Тибете уже в XVI–XVII вв. Второй текст, «Красная Тара школы сакья» Панчен-ламы VI, входит в сборник «Ясный смысл шахты драгоценностей», представляющий собой расширение «Шахты драгоценностей» Таранатхи.

Текст Бамда Гелега «Гирлянда красных утпал», как ясно из названия, является комментарием к тексту Красной Тары школы сакья. В самом комментарии сказано, что он относится к тексту Красной Тары из «Ясного смысла шахты драгоценностей». Может возникнуть вопрос, что побудило Бамда Гелега сочинить комментарий к данному тексту. Возможно, он, подобно Таранатхе, хотел предотвратить исчезновение линии или способствовать росту популярности практики, требовавшей дополнительного пояснения? Второе предположение может оказаться истинным, поскольку текст заканчивается колофоном, в котором говорится, что текст был сочинён в ответ на просьбу ученика Бамды Нгаванга Чоджора (1846–1910). Как мы уже видели, есть вероятность, что Бамда и/или Нгаванг Чоджор поддерживали контакт с мастерами Лабранга, а также, возможно, с другими мастерами того времени, занимавшимися сочинением и распространением текстов Красной Тары.

Сравнение текстов, сочинённых Таранатхой и Панчен-ламой, показывает, что в начале обеих работ есть идентичные фрагменты, включающие предварительные практики, зарождение богини и начитывание мантры. В тексте Таранатхи за этими фрагментами следует информация о необходимых мантрах, а затем идёт обсуждение работы Нгаванга Драгпы (мастера Вагишваракирти, с которым мы познакомились, когда говорили о более ранней традиции) и её отличия от других текстов. Затем он перечисляет различные посвящения, необходимые для выполнения практики. Текст Панчен-ламы начинается похожим образом — с зарождения божества, подношения торма, начитывания мантры и т. д. Далее работа Панчен-ламы становится более подробной, нежели текст Таранатхи: в неё включена информация о том, как должен вести себя ученик, разрешение на практику (*дженанг*) и устная передача (*лунг*).

Комментарий Бамда Гелега ещё больше проясняет все эти аспекты — его текст намного длиннее и подробнее. Автор начинает с заявления: «Я запишу сущностные моменты стадий визуализации для приближения к Красной Таре традиции сакья, происходящей из „Ста садхан“ [„Рин лхен“]»⁴⁰⁷. Затем он объясняет, что практика состоит из трёх основных разделов: предварительные практики, основное тело практики и последующие практики. Он подробно описывает все практики, на каждом этапе вводя допол-

нительные подразделы. Он связывает значительную часть практики с идеей страданий сансары и даёт подробные комментарии об объекте прибежища, подлинном прибежище, зарождении ума бодхичитты и размышлении о четырёх безмерных. За этим следует описание йоги начитывания и йоги божества. При описании зарождения божества Бамда Гелег следует визуализации, приведённой в исходном тексте, но значительно расширяет её объяснение, связывая каждую часть тела богини с понятиями буддийской философии. Наконец, он объясняет сосредоточение и начитывание, уделяя внимание каждому типу начитывания.

Сравнение традиций

Из всех трёх представленных текстов только в тексте Таранатхи напрямую упоминаются мастера линии, о которых говорилось в начале главы: Нгаванг Драгпа, Дордже Денпа⁴⁰⁸, неизвестный мастер Сонам Джунгне и переводчик Ньен Лоцава Дарма Друг (XI в.).

Изучение иконографии богини, описанной в каждом из текстов, может приблизить нас к выводу относительно исходного текста из «Собрания всех садхан». Рассматривая традицию Таранатхи как основу для более поздних текстов, мы видим Тару с огненно-красным телом, определяющим её как богиню притяжения / подчинения. В правой руке, лежащей на колене, она держит железный

крюк, предназначенный для притяжения всех богатств и благ сансары и нирваны. В левой руке она держит красный полностью распустившийся цветок утпалы с лепестками и стеблем: «Кончик стебля — это связывающий аркан, который удерживается мудрой Трёх драгоценностей у её сердца»⁴⁰⁹. Она сидит в лотосовой позе, облачённая в шелка и украшения, обычные для богини. У неё три глаза, а её лоб, горло и сердце отмечены слогами ОМ, АХ и ХУМ.

Эта иконография в значительной степени согласуется с иконографией Красной Тары, встречающейся в более раннем цикле школы сакья⁴¹⁰, но, к нашему сожалению, Таранатха не уточняет конкретный текст, на который опирается его версия. Несмотря на утверждение автора о том, что его работа основана на работах Нгаванга Драгпы, Дордже Денпы и Ньен Лоцавы, исследование иконографии богини обнаруживает различия между описанием Таранатхи и описаниями, связанными с Нгавангом Драгпой. Кроме того, Ньен Лоцава вообще не фигурирует в более ранних текстах.

Анализ работы Таранатхи и той линии, к которой он сам себя относит, указывает, что исходным текстом может быть шестой текст сборника, «Железный крюк, притягивающий три мира. Ритуалы садханы Красной Тары и разрешающее посвящение», описывающий идентичную иконографию и включающий Дордже Денпу в список мастеров линии преемственности. Однако так-

же возможно, что коренной текст — это «Слюна опьянённой пчелы» и что в то время, когда Таранатха сочинял своё произведение, иконография была немного изменена. Также возможно, что в работе Таранатхи соединены оба эти текста. В силу различий в иконографии и линиях преемственности цикла «Собрания всех садхан» и более поздних традиций, невозможно сделать точный вывод о том, какой текст мог являться оригинальным источником, использованным Таранатхой при сочинении «Красной Тары школы сакья». Вообще говоря, мы не можем исключить того, что при сочинении своей работы он обращался к нескольким более ранним текстам. К сожалению последователей, Таранатха не упомянул исходный текст, на который опирался, однако мы можем утешиться тем, что пролили свет на два возможных варианта.

Несколько заключительных комментариев

Как мы видели, в традиции Красной Тары школы сакья можно выделить два периода. Исходный цикл, сохранившийся в сборнике «Собрание всех садхан», содержит девять отдельных текстов, восходящих к индийским учителям Авадхутипе, Ваджрасане, Амогхаваджре, Симхадхвадже и Вагишваракирти. Иконография богини, представленная в цикле, не говорит о связи с Курукуллой, являясь доказательством утверждения о том, что

не все Красные Тары — это Курукуллы. Корень утпалы, образующий аркан, и железный крюк в руках богини просто указывают на подчиняющую функцию, а методы подчинения, описанные в текстах, определяют использование этих предметов: связывание и насаживание на крюк.

Цикл школы сакья содержит самые ясные среди всех линий преемственности подробности непосредственных методов подчинения. В его текстах говорится о подчинении правителей, министров, удачливых людей и женщин посредством практик с использованием колёс, ступ и чучел, применяемых в стандартных ритуалах садхан и более узконаправленных методах огненной пуджи.

Перевод цикла, выполненный Бари Лоцавой, относится к периоду позднего распространения буддизма в Тибете, а значит, в это время переводились с санскрита и распространялись как практики Красной Тары школы сакья, так и практики Красной Тары Питхешвари. Более поздний комментарий Бамда Гелега, написанный примерно 800 лет спустя, говорит о другом периоде распространения практики Красной Тары не только самим Бамдой, но и Апонгом Тертоном, а также ведущими фигурами монастыря Лабранг, которые в то время вели активную деятельность в регионе Амдо.

Практика Красной Тары школы сакья существует по сей день, о чём свидетельствует посвящение в «Железный крюк, притягивающий три

мира», дарованное английским мастером школы сакья Ламой Джампой Тхае, также известным как Дэвид Стотт, в начале 2010-х гг.⁴¹¹ Таким образом, очевидно, что эта линия практики сохраняется, хотя практика Красной Тары не является широко распространённой в буддийских центрах Тхае Дечен и в сообществе практикующих.

Глава 9

Двадцать одна Тара

Теперь, когда мы рассмотрели линии Красной Тары Питхешвари и школы сакья, относящиеся к позднему периоду распространения буддизма, давайте обратимся к различным Красным Тарам, входящим в группу Двадцати одной Тары, к их иконографии и функциям.

Что это за Двадцать одна Тара и в чём заключается религиозная функция этих Тар? Каковы различные линии этой группы богинь и как практика Красной Тары сочетается с более объёмной практикой Двадцати одной Тары? Эти и другие вопросы будут рассмотрены в данной главе в рамках исследования нескольких форм богини Красной Тары, присутствующих в различных линиях комментариев к Двадцати одной Таре. Мы начнём с краткого обзора коренного текста, «Восхваление Двадцати одной Тары», а затем рассмотрим основные линии иконографии богинь. В этих

линиях встречается несколько различных Красных Тар, и мы обратим внимание на их иконографию и функции. В конце главы будет рассмотрено недавнее посвящение Двадцати одной Тары с особым акцентом на красной богине Дролма Ньюрма Памо.

«Восхваление Двадцати одной Тары»

«Восхваление двадцати одной Тары» — важная молитва во всех школах тибетского буддизма, и несколько западных авторов анализировали «Восхваление» и предлагали его переводы⁴¹². Возможно, самый всесторонний анализ был опубликован Уиллсоном, взявшим за основу перевода оригинальные тексты на санскрите и тибетском⁴¹³. Таким образом, «Восхваление» уже было много раз исследовано учёными, и я не буду пытаться расширить это исследование. Скорее, представление «Восхваления» в этой главе имеет своей целью сообщить читателю необходимую информацию для создания контекста дальнейшего обсуждения отдельных Красных Тар, входящих в линию Двадцати одной Тары.

«Восхваление Двадцати одной Тары»⁴¹⁴ — это изначально санскритский текст, а его перевод на тибетский входит в третью главу текста «Тантра — источник всех ритуалов Тары, матери всех татхагат», состоящего из тридцати пяти глав. Источником текста назван Будда Вайрочана⁴¹⁵,

что интересно, поскольку Вайрочана — центральное божество класса тантр действия, к которому принадлежит большинство практик Тары. Однако Бокар Ринпоче (1940–2004) утверждает, что «Восхваление» изначально входило в «Семьсот наставлений, царскую тантру Тары»⁴¹⁶, а в более ранней традиции Первый Далай-лама Гедун Друбпа (1391–1474) был убеждён, что основной для практики начитывания «Восхваления» является «Четырёхчастное подношение мандалы Таре»⁴¹⁷.

«Восхваление» можно считать молитвой, обращённой к различным формам богини, а также, согласно Далай-ламе I, верившему, что начитывание «Восхваления» дарует великие благословения, рассматривать как дхарани (защитную молитву) в форме транскрипции санскритского текста⁴¹⁸. С приходом культа Тары из Индии в Тибет «Восхваление» было переведено на тибетский и включено в канон Кангьюр. Единственный из дошедших до нас переводов выполнен Ньен Лоцавой Дарма Драгом (XI в.). Его перевод позже был отредактирован Джецуном Другпой Гьялценом (1147–1216), написавшим несколько комментариев к тексту⁴¹⁹.

В рамках западных исследований данной темы Вейман утверждал, что «Восхваление» — это «синкретическое произведение шиваизма и буддизма». Он отмечал, что «Восхваление» использует как буддийскую терминологию, так и шиваитские понятия, например «шакти», что, на его взгляд, является редкостью, и поэтому работа

должна соединять в себе две традиции⁴²⁰. Возможно, это заключение опирается на тот факт, что Вейман поддерживает утверждение о более раннем возникновении буддийской формы богини Тары по сравнению с индуистской. Однако кажется в равной мере вероятным и то, что «Восхваление» включает индуистскую терминологию, не будучи комбинацией двух традиций, подобно тому как индуистская иконография появляется в изображениях тантрических буддийских божеств.

Как отдельный текст, вне «Тантры — источника всех ритуалов Тары, матери всех татхагат», «Восхваление Двадцати одной Тары» встречается в разных изданиях Кангюра⁴²¹. Восьмислоговый размер «Восхваления» является уникальным для тибетского языка, и в санскритском оригинале используется размер восьмислоговых *пад* (полустихий)⁴²². При чтении тибетского текста первый, третий, четвёртый и седьмой слоги каждой строки находятся под ударением⁴²³. «Восхваление» состоит из двадцати одного четверостишия, каждое из которых посвящено определённому аспекту богини Тары. В более поздних тибетских комментариях разных линий преемственности, о которых пойдёт речь ниже, иконография и функция отдельных богинь различаются. За двадцатью одним стихом следует стих, в котором перечисляются преимущества начитывания «Восхваления», однако практикующие не всегда читают этот последний раздел.

Эманации богини

Несколько авторов предпринимали попытки разделить стихи «Восхваления» на логические группы. Мэрлин Ри и Роберт Турман пишут, что первые семь стихов посвящены легенде богини, вторые семь — гневным формам Тары, а последние семь — её просветлённым активностям⁴²⁴. Далай-лама I разделил «Восхваление» следующим образом:

Стих 1: история Тары

Стихи 2–15: аспекты Тары

Стихи 2–14: аспекты самбхогакаи

Стихи 2–7: мирные формы

Стихи 8–14: гневные формы

Стих 15: аспект дхармакаи

Стихи 16–21: активности Тары⁴²⁵

Цвета отдельных богинь — белый, жёлтый, красный и чёрный — соответствуют четырём действиям: умиротворению, приумножению, подчинению и уничтожению, о которых говорилось в главе 5. Каждая Тара имеет свою функцию, иконографию и мантру, которые могут различаться в зависимости от традиции комментария. Однако мантра Зелёной Тары **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА** может использоваться для всей группы, поскольку Зелёная Тара обычно, хотя и не всегда, является центральным божеством мандалы.

Шераб и Донгьял исследовали причины существования двадцати одной эманации Тары

и утверждают, что на базовом уровне Будда учил двадцати одному методу достижения просветления, олицетворением которых является двадцать одна богиня. Кроме того, согласно тантрической традиции, человеческое тело состоит из двадцати одного узла, встречающихся в парах и создающих блоки в каналах тела. Практика Двадцати одной Тары может не только развязать эти узлы, но и привести практикующего к реализациям и в конечном счёте к состоянию будды. Наряду с этим дхармакая наделена двадцатью одним изначальным качеством, которые проявляются в форме двадцати одной Тары. Таким образом, Шераб и Донгьял связывают практику Двадцати одной Тары с учением о *трикае* (трёх телах будды)⁴²⁶.

В Тибете сохранилось несколько линий Двадцати одной Тары. Тенгьюр содержит некоторое число работ, опирающихся на «Восхваление», и Вейман утверждает, что эти работы являются не комментариями как таковыми, а, скорее, посвящены двадцати одной богине по отдельности. Он же выделяет две основные линии: Сурьягупты и Чандрагомина⁴²⁷. Бейер перечисляет три линии комментариев: Сурьягупты, Нагарджуны через Атишу, а также Лонгченпы (из «Лонгчен нингтиг»)⁴²⁸, и эти три линии действительно являются наиболее известными. Однако благодаря проницательному труду Джеффа Уотта в Гималайских художественных ресурсах (Himalayan Art Resources, HAR) обнаружилось целых пять систем: Сурьягупты; Атиши; «Садханасамуччай»

(сборника ритуальных текстов садхан, также известного как «Садханамаала»); ньингмапинских традиций Джигме Лингпы, опирающихся на «Лонгчен ньингтиг»; а также Чокгьюра Лингпы⁴²⁹. Эти линии будут подробно рассмотрены ниже в данной главе.

Полезьа «Восхваления»

Функция молитвы — это освобождение от страха, обеспечение защиты во время длительных путешествий, помощь в зачатии детей, защита после рождения и обеспечение успеха нового бизнеса или процветания нового дома⁴³⁰. «Восхваление» известно во всём тибетском культурном регионе, и дети учат его наизусть и читают в начале каждого учебного дня⁴³¹. Его читают как монахи, так и миряне утром и вечером, и если Бейер называет его самым важным восхвалением Тары, Уилсон идёт ещё дальше и утверждает, что оно может быть самым популярным гимном божеству в Тибете⁴³². Бейер пишет:

Все в Кхаме знают этот гимн целиком, и если кто-то признается в том, что не выучил его целиком, его сочтут смешным недоумком, словно он не выучил мантру **ОМ МАНИ ПАД-МЕ ХУМ**⁴³³.

Хотя польза чтения этой молитвы на поверхности кажется мирской, окончательная цель прак-

тики Тары сотериологическая — не что иное, как достижение просветления. Польза чтения «Восхваления» разъясняется в его последнем разделе. Тхубтен Чодрон уточняет, что благодаря чтению этой молитвы можно обрести четыре необходимые условия для практики Дхармы: еду, жильё, одежду и лекарства. У ламы также могут появиться ученики. Она объясняет, что практикующие обретают обычные и высшие свершения, такие как восемь сиддхи и даже состояние будды. Если практикующий читает «Восхваление» утром, он сосредоточивается на мирных аспектах Тары, а вечером — на её гневных аспектах. Здесь видна интересная параллель с другой формой богини — Тарой, Мирной Днём И Гневной Ночью (Дролма Ньинши Центро). Какой бы ни была цель — хорошее перерождение, освобождение или состояние будды, чтение этой молитвы является методом для устранения препятствий на пути к ней⁴³⁴.

Теперь, когда у нас есть исторические и литературные сведения о «Восхвалении», мы поговорим о различных линиях иконографии Двадцати одной Тары в порядке возникновения этих линий.

Линия белуг Сурьягупты

Линия Двадцати одной Тары Сурьягупты имеет самую сложную иконографию и как таковая является самой широкоизученной западными учёными. Кроме того, это самая ранняя традиция из пяти. О махасиддхе Сурьягупте, также

фигурирующем под именами Равигупта и Кхаче Ньима Бепа (VII/VIII в.), известно не так много: включение в его тибетское имя слова «Кхаче» указывает на то, что он родом из Кашмира; кроме того, он был гуру Сарваджнямитры, другого знаменитого мастера, практиковавшего Тару⁴³⁵.

Система Сурьягупты известна как белуг, то есть традиция Кхаче Ньимы Бепа. В ней каждая Тара имеет свою позу, цвет, настроение и знак. Часть Тар гневные, а часть — мирные⁴³⁶. Несмотря на свою самую сложную иконографию среди всех традиций, традиция Сурьягупты, похоже, утратила расположение практикующих в мире тибетского буддизма, и большинство садхан опираются на другие традиции⁴³⁷. Бокар Ринпоче утверждает, что если в других традициях Двадцать одна Тара обычно присутствует вместе на одном изображении, богини Сурьягупты, как правило, изображаются на отдельных тханках⁴³⁸. Хотя эта линия сейчас наименее распространена, по-прежнему проводятся ритуалы посвящения в традицию Сурьягупты.

Традиция белуг возникла в середине IX в.⁴³⁹, и история её происхождения описана в «Синей летописи»: Сурьягупта заболел проказой, и поэтому три месяца оставался в храме Рангджунг Лха Нга. В этом месте находилось знаменитое изображение Тары, известное как Таху Тара и славившееся способностью исцелять от проказы тех, кто там практиковал. В храме Сурьягупту посетило видение Тары, излечившей его от проказы, за ис-

ключением симптомов болезни на лбу. Богиня объявила, что его лоб продолжит болеть в силу негативной кармы прошлых деяний. Тара также даровала Сурьягупте практику садханы и восхваления, а позже он написал к «Восхвалению» свои комментарии⁴⁴⁰.

В общей сложности Сурьягупта составил пять комментариев к «Восхвалению». Хотя само «Восхваление» относится к разделу тантр действия, его комментарии принадлежат к классу высших йога-тантр. Иконография богинь немного различается в разных текстах⁴⁴¹. Сами тексты перечислены ниже:

- 1) «Двадцатиодностная практика восхваления Тары»⁴⁴²;
- 2) «Обобщение практики Преподобной Арья Тары с двадцатью одной ветвью ритуала»⁴⁴³;
- 3) «Метод наставлений о достижении Тары»⁴⁴⁴;
- 4) «Подход к двадцатиодностному восхвалению Госпожи Тары»⁴⁴⁵;
- 5) «Практика Двадцати одной Тары под названием „Чистая главная драгоценность“»⁴⁴⁶.

Мастер школы сакья Джецун Драгпа Гьялцен стал держателем линии учений Тары Сурьягупты в Тибете и написал ещё двенадцать комментариев к этой традиции⁴⁴⁷. Бейер пишет, что в тексте

«Ясное постижение системы Двадцати одной Тары Сурьягупты, великое свершение озарения из „Митра гьяца“» Намгьяла Гьялцена также используются визуализации Двадцати одной богини в соответствии с иконографией Сурьягупты, которые, однако, приписываются Митрайогину⁴⁴⁸, о чём свидетельствует упоминание в названии «Митра гьяца».

Красные Тары традиции белуг

Традиция Сурьягупты включает пять белых, семь золотых, шесть красных и три чёрные Тары, и каждый из цветов символизирует одно из четырёх действий. Здесь мы подробно рассмотрим красных богинь линии Сурьягупты (под номерами 1, 6, 9, 10, 13 и 16), их иконографию и функции⁴⁴⁹.

Тара Быстрая И Героическая

Тара Быстрая И Героическая (Правира Тара) — красная богиня с восемью руками и одним лицом. Она изображается сидящей на жёлтом или золотом лотосе с Вайрочаной над макушкой. В её руках следующие атрибуты: верхние руки сложены в мудре великого блаженства (*махасукхамудра*) в знак провозглашения Дхармы, правая рука держит над макушкой ваджру, а левая — колокольчик; вторая пара рук держит лук и стрелу; третья пара рук изображается с колесом в правой руке и раковиной в левой; в правой руке самой ниж-

ней пары — меч мудрости, а в левой — аркан. Эта Тара обладает способностью обращать вспять силу других и побеждать любых демонов.

Колокольчик обычно встречается вместе с ваджрой, как здесь, и вместе они символизируют совершенство мудрости и искусных средств. Колесо — один из восьми благоприятных символов, а также эмблема Вайрочаны, сидящего над головой этой Тары. Меч мудрости рассекает демонов и врагов и является атрибутом гневных божеств. В некоторых случаях он дарует восемь великих сиддхи. Наконец, аркан ловит и связывает, являясь типичным символом подчиняющихся божеств, как мы видели на примере цветочного аркана Куркуллы. Обычно он встречается в паре с железным крюком, хотя в данном случае это не так⁴⁵⁰.

Тара, Побеждающая Три Мира

Тара, Побеждающая Три Мира (Трайлокьявиджая Тара) рубиново-красного цвета, с четырьмя руками и одним лицом. Она сидит в героической позе со скрещёнными ногами (*самтванарьянка*) на красном лотосе и лунном диске, наблюдая за живыми существами. Над её макушкой Амитабха. Она демонстрирует следующие предметы: в нижней правой руке она держит ваджру, а в верхней правой руке — меч; нижняя левая рука сложена в угрожающем жесте с вытянутым указательным пальцем, а верхняя левая рука держит аркан. Она очищает омрачения и негативности.

Мудру угрозы с поднятым указательным пальцем (*тарджанимудра*) обычно выполняют гневные божества, в частности гневные подчиняющиеся божества. В большинстве случаев мудра угрозы используется, чтобы удерживать аркан, железный крюк или шар огня мудрости. Иногда её даже называют жестом крюка⁴⁵¹.

Тара, Дарующая Блага

Тара, Дарующая Блага (Варада Тара), или Тара, Управляющая Колесом И Исполняющая Все Желания, рубиново-красного цвета, с четырьмя руками и одним лицом. Она сидит на красном лотосе и луне и убрана всеми украшениями. Над её макушкой — Амогхасиддхи. Её верхние руки сложены в мудре великого блаженства, в правой руке у макушки она держит ваджру, в левой — колокольчик, они символизируют метод и мудрость. Нижняя правая рука изображает щелчок пальцами в мудре танца, а нижняя левая рука держит ветвь *ашоки*. Она обладает силой ритуала освящения.

Ветвь *ашоки* держат несколько Тар из группы Двадцати одной Тары, а также Маричи, богиня солнца и света. Кроме того, это священный символ Камадевы, ведийского бога любви и страсти, связанного с подчиняющейся богиней Курукуллой, как мы видели в главе 6. Из-за красных цветков Шоу также связывает ветвь *ашоки* с женской фертильностью и страстью. Она пишет, что вет-

ви и цветы ашоки используются в «буддийской любовной магии» для привлечения любовника, выполняя функцию, часто ассоциирующуюся с Курукуллой⁴⁵². Как уже было сказано в главе о Курукулле, к подчиняющим божествам часто зывают для привлечения супруга или любовника — возможно, в данном случае это тоже так.

Тара, Рассеивающая Все Печали

Тара, Рассеивающая Все Печали (Шокавинодана Тара), кораллового или рубиново-красного цвета, с четырьмя руками и одним лицом. Она сидит в позе с полускрещёнными ногами на красном лотосе непривязанности и лунном диске. Над её макушкой — Амогхасиддхи. Её верхние руки либо сложены в жесте великого блаженства над макушкой, либо изображаются со сложенными ладонями, нижняя правая рука держит меч, а нижняя левая рука — ветвь ашоки. Она обладает силой входить в мандалу, уничтожать мар, управлять миром живых существ и исполнять все благие желания.

Тара, Способствующая Созреванию

Тара, Способствующая Созреванию (Парипачана Тара) рубиново-красного цвета, с четырьмя руками и одним нахмуренным лицом с тремя глазами. В тексте сказано, что её брови поднимаются и опускаются, а волосы вздымаются вверх. Она стоит

на красном лотосе среди огня. Над её макушкой — Ами табха. Она держит следующие предметы: в верхней правой руке — меч, в нижней правой руке — стрела, пронзающая омрачения, в верхней левой руке — колесо, в нижней левой руке — лук. Она устраняет препятствия и защищает от страха и опасности. Она единственная из Красных Тар Сурьягупты имеет полностью гневное лицо и предстаёт стоя.

Тара, Уничтожающая Все Привязанности

Тара, Уничтожающая Все Привязанности (Раганишудана Тара) кораллово-красного цвета с двумя руками. Она сидит в героической позе со скрещёнными ногами, а над её макушкой пребывает Акшобхья. Её левая рука, сложенная в мудре угрозы, удерживает фруктовое дерево. Что это за дерево, точно не указано. Трезубец, который она держит правой рукой у сердца, пронзает тело врага, чтобы подчинить его, и символизирует уничтожение трёх ядов, победу божества над тремя мирами и тремя временами, три каи, а также пустотность тела, речи и ума⁴⁵³. Среди её сил — усиление ментальных способностей, усиление силы мантр и отсечение негативных мыслей, чтобы не допустить усиления негативной энергии.

Повторимся, что красный цвет этих Тар указывает на их подчиняющую функцию. Некоторые

предметы в руках богинь Сурьягупты — лук и стрела, аркан и железный крюк, мудра угрозы и ветвь ашоки — также говорят о действии подчинения / притяжения. В частности, к функциям этих Тар относится обращение вспять силы другого, победа над демонами, контроль живых существ и очищение омрачений и негативностей. Все эти силы используют язык, характерный для действий подчинения. В некоторых случаях предметы этих Красных Тар также держит Куркулла, самая известная форма Красной Тары. Силы подчинения, используемые этими Красными Тарами, в основном имеют мирскую природу. Хотя здесь не говорится о привлечении супруга или спонсора, мы ещё раз можем заметить, что к этим Красным Тарам обращаются в основном с мирскими целями.

Линия джоволуг Атиши

Иконография Двадцати одной Тары, восходящая к Атише Дипамкаре (Джово Дже) и известная как джоволуг (линия Джово Дже), значительно отличается от иконографии, встречающейся в линии белуг Сурьягупты. В линии Атиши все Тары сидят в одной и той же позе с полускрещёнными ногами, подобно Зелёной Таре. Все они держат в левых руках лотосы, а в правых — сосуды, наполненные нектаром, символизирующие просветлённую активность. Все эти Тары одного из пяти цветов — цветов четырёх действий — белого,

жёлтого, красного или чёрного — или зелёного цвета, символизирующего комбинацию всех четырёх. Тара в центре обычно зелёного или жёлтого цвета⁴⁵⁴. Все богини имеют собственные мантры, которые можно начитывать для исполнения их особых функций⁴⁵⁵. В связи с сосудами в руках всех Тар линии Атиши Муллин пишет:

Смысл в том, что любой, кто практикует медитации и ритуалы, связанные с Двадцатью одной Тарой, изопьёт нектар кармы будды, предвещающий всесторонний духовный успех как на мирском (здоровье, благосостояние, семейный успех), так и на надмирском (личное просветление) уровнях⁴⁵⁶.

Эту систему связывают либо с Атишей, либо, по-смертно, с Нагарджуной (ок. 150 — 250)⁴⁵⁷. Поскольку Атиша был фигурой, вдохновившей традицию кадам, неудивительно, что после распространения в Тибете линия Двадцати одной Тары была принята тремя школами сарма — сакья, кагью и гелуг. В школе сакья линии Атиши продолжают следовать по сей день⁴⁵⁸. Сакья Тридзин (род. 1945) даже даровал посвящение этой линии в Бристоле во время своего визита в Великобританию в 2007 году.

Уотт утверждает, что линия джоволуг, вероятно, связана с линией «Восхваления», содержащейся в «Садханасамуччае» (1286), но, к сожалению, изображения традиции «Садханасамуччай» встречаются крайне редко. При этом живописные

и скульптурные изображения системы Атиши встречаются довольно часто⁴⁵⁹. В силу отсутствия доступной информации о «Садханасамуччае» в настоящий момент невозможно вести дальнейшее обсуждение этой линии.

Как и белуг, линия джоволуг стала предметом нескольких комментариев⁴⁶⁰, однако поскольку информация о Двадцати одной Таре Атиши крайне скудна, на этом придётся завершить практическое обсуждение как традиции в целом, так и включённых в неё отдельных Красных Тар. Далее мы перейдём к более подробному исследованию двух ньингмапинских систем.

Система Двадцати одной Тары «Лонгчен ньингтиг»

Линия Двадцати одной Тары Джигме Лингпы (1729–1798) опирается на текстовую традицию Лонгчен ньингтиг. Считается, что цикл эзотерических учений дзогчен о постижении природы ума «Лонгчен ньингтиг» — это сердечные учения Лонгченпы (1308–1364), открытые Джигме Лингпой.

Тертона школы ньингма Джигме Лингпу Кхьенце Осэра считали воплощением тибетского царя VIII в. Трисонга Децена и одновременно индийского мастера IX в. Вималамитры. Утверждается, что он родился в день годовщины смерти Лонгченпы (1364). Под покровительством царицы Дерге он опубликовал сборник ньингмапинских

текстов «Ньингмей гьубум». Перед этим Джигме Лингпа получил учения Кхандро ньингтиг и Вима ньингтиг, относящиеся к традиции дзогчен. Позже дакини даровали ему в видении «Лонгчен ньингтиг». Собрание его собственных сочинений состоит из девяти томов⁴⁶¹. В тексте «Дарующий блага драгоценный сосуд духовного и временного благополучия, краткий комментарий к тантре Двадцати одной Тары» Тхубтена Шедруба Гьяцо происхождение линии Джигме Лингпы прослеживается вплоть до Лонгченпы⁴⁶².

Все Тары в системе Лонгчен ньингтиг пребывают в одной и той же позе со полускрещёнными ногами, которая снова напоминает позу Зелёной Тары. Богини разного цвета и имеют по две руки. В левой руке каждой из них лотос, на котором лежит символ данной Тары, указывающий на её функцию. В этой системе восемь красных, пять белых, пять золотых и три сине-чёрные или зелёные Тары, и каждая Тара выполняет одно из четырёх действий⁴⁶³. По отдельности Красные Тары будут рассмотрены ниже.

Уотт отмечает, что линия Двадцати одной Тары Джигме Лингпы, восходящая к Лонгчен ньингтиг, и линия Чокгюра Лингпы (1829–1870) очень похожи. Обе они относятся к школе ньингма, и обе были открыты как терма с разницей в сто лет⁴⁶⁴.

В своём исследовании ньингмапинской линии Двадцати одной Тары Шераб и Донгьял возводят её появление в Тибете к Ронгзомпе, Таранатхе и Джигме Лингпе. Они называют Ронгзома Чокьи

Сангпо (1012–1088) «первым упоминающимся в текстах источником учений Тары, до сих пор сохранившихся в Тибете». Линия Таранатхи относится к XIV в., тогда как линия Ронгзомпы была получена Джигме Лингпой в XVIII в. Получив учения Еше Цогьял «Царица великого блаженства» («Дечен гьялмо»), Джигме Лингпа учил, что хотя практика «Царицы великого блаженства» внешне относится к Еше Цогьял, внутренне это практика Двадцати одной Тары.

Шераб и Донгьял также рассматривают тантрическое воззрение линии Двадцати одной Тары в связи с традицией Лонгчен ньингтиг. Его внешний смысл выражается словами самого текста, а за ним следуют уровни смысла тантрической практики, связанные с основой, путём / применением и плодом. Плод тантрического пути приравнивается к плоду практики дзогчен, с которой связана Лонгчен ньингтиг⁴⁶⁵.

Иконография богинь «Лонгчен ньингтиг»

Теперь мы обратимся к описанию восьми Красных Тар, входящих в традицию Лонгчен ньингтиг школы ньингма.

Тара Быстрая И Героическая

Тара Быстрая И Героическая — это полугневная богиня оранжево-красного цвета. У неё три глаза,

а на её белом цветке лежит раковина, из которой разносятся её звук и учения Будды. Она обладает силой делать так, чтобы её голос раздавался во всех мирах. Белая раковина, закрученная вправо, символизирует героических богов Древней Индии, а её звук объявляет об их военных победах. В буддийском контексте раковина — один из восьми благоприятных символов. Бир утверждает, что раковина, которую держат в руках, символизирует речь и провозглашение Дхармы Будды, что согласуется с описанием этой Красной Тары⁴⁶⁶.

Тара, Понимающая Силу Притяжения

Тара, Понимающая Силу Притяжения, также известна как Курукулла. Это полугневная красная богиня с тремя глазами. На своём лотосе она держит разноцветный лук и стрелу. Она использует в качестве притягивающей речи слоги ХУМ и ТУТТАРА и обладает силой притягивать и призывать всё что угодно. Как мы видели в предыдущих главах, лук и стрела — типичное оружие подчиняющихся божеств, и цветочный лук со стрелой Курукуллы являются главным примером такого оружия.

Великая Яростная Тара

Великая Яростная Тара тёмно-красного цвета. На своём лотосе она держит тёмный кинжал

(пхурбу) подчинения. Она подчиняет и защищает от видимых и невидимых злых сил. Кинжал — это типичный символ херуки Ваджракилай. Рукоятка и лезвие символизируют мудрость и искусные средства божества, а три грани лезвия говорят о власти над тремя временами и тремя мирами⁴⁶⁷.

Неуязвимая Госпожа

Неуязвимая Госпожа гневная, тёмно-красного цвета и с тремя глазами. На своём цветке она удерживает пылающую ваджру ярости. Она побеждает страхи и укрощает четырёх мар. Она защищает от тех, кто создаёт неприятности, от критики, притеснений, судебных исков и людей, указывающих на недостатки. Пылающая ваджра — гневное ручное орудие, символизирующее искусные средства богини и её несокрушимый ваджрный гнев, уничтожающий все негативности и иллюзии⁴⁶⁸.

Тара, Побеждающая Все Три Мира

Тара, Побеждающая Все Три Мира, красного цвета и держит на своём лотосе знамя победы, говорящее о её победе над четырьмя марами и заблуждениями. Она защищает практикующих от отвлечений на мирские дела своим смехом и радостью и исполняет желания всех живых существ трёх миров. Знамя победы было индийским символом войны, но в руке божества обычно ассоциируется с богатством или властью⁴⁶⁹.

Подчиняющую функцию божеств часто называют функцией власти, поэтому не удивительно, что Красная Тара держит объект, указывающий на её могущественную природу.

Тара, Дарующая Победу В Войне

Тара, Дарующая Победу В Войне, или Тара, Побеждающая Оружие, — тёмно-красная гневная богиня с тремя глазами. На её лотосе лежит ваджра с разомкнутыми концами, испускающая огонь. Внешне она защищает от препятствий, связанных с конфликтами: она сдерживает движение армий и останавливает войны, а внутренне она останавливает враждебные эмоции. Как и пылающая ваджра, о которой шла речь выше, ваджра с разомкнутыми концами — это гневный атрибут, символизирующий искусные средства и ваджрную ярость божества⁴⁷⁰.

Ослепительно Сияющая Тара

На цветке Ослепительно Сияющей Тары, мирной красной формы богини, — двойная ваджра, символизирующая мудрость всесвершения. Она может останавливать негативные намерения других, например заклинания (мантры) и проклятия. Она обладает силой освобождать любых живых существ от врагов. Двойная ваджра символизирует стабильность, а её четыре конца представляют четыре действия⁴⁷¹.

Тара, Прекращающая Бесчисленные Насильственные Действия

Тара, Прекращающая Бесчисленные Насильственные Действия, — мирная богиня красного цвета с золотым оттенком, на цветке которой лежит золотая ступа, символизирующая просветлённый ум будды. Она защищает от препятствий, связанных с грабителями, охотниками и бандитами.

Исходя из описания, в этой группе богинь видны две основные темы: защита⁴⁷² и охрана от врагов и конфликтов⁴⁷³. Большинство этих богинь демонстрируют оружие, указывающее на их гневные силы. Кроме того, две Красные Тары демонстрируют знаки, относящиеся к восьми благоприятным символам — группе добуддийских символов, представляющих подношения царю и части его одеяния. Функции трёх Красных Тар связаны непосредственно с военными действиями: либо с обеспечением победы, либо с устранением соответствующих препятствий⁴⁷⁴.

Описанные здесь функции Красных Тар в определённой степени проливают свет на действие подчинения. Разные Красные Тары защищают от тех, кто чинит неприятности, а также от судебного преследования, исполняют желания живых существ, оберегают от злых сил, притягивают, призывают и подчиняют, защищают от мирских отвлечений, от войны и мешают негативным

намерениям других. Несмотря на свою краткость, эта информация дополняет наше общее знание о подчинении, которое часто считается связанным с притяжением или подчинением трёх основных классов людей: царей, супругов и учеников. Эти богини расширяют действие подчинения и связанный с ним диапазон задач, которые в основном выглядят мирскими по своей природе. При поверхностном взгляде кажется, что практикующий может выполнять практики Двадцати одной Тары для достижения мирских целей.

Линия Чокгьюра Лингпы

В отличие от линии, опирающейся на Лонгчен ньюнгтиг, о линии Двадцати одной Тары, восходящей к Чокгьюру Лингпе (1829–1870), известно не так много. Чокгьюр Лингпа родился в Кхаме и был воплощением принца Муруба Ценпо Еше Ролпацала, сына Трисонга Децена. Он был современником мастеров риме Джамьянга Кхьенце Вангпо и Джамгона Конгтрула. Гуру Ринпоче предсказал, что эти мастера станут хранителями его учений. Терма, открытые Чокгьюром Лингпой, а также связанные с ними комментарии образуют сборник «Чоклинг терсар». Туда входит его знаменитый текст Тары «Дролма забтхиг» («Глубинная сущность Тары»), который был открыт, когда Тара трижды произнесла слова «Это хорошо»: «Легсо, легсо, легсо»⁴⁷⁵.

Мантры Двадцати одной Тары и функция каждой богини в линии Чокгьюра Лингпы таковы⁴⁷⁶:

- 1) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ СВА ХА**
(Зелёная Тара)
- 2) **ОМ БАДЗРА ТА РЕ САРБА БХИГХНАН**
ШИНТАМ КУ РУ СВА ХА (предотвращает несчастья)
- 3) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА**
ЛАМ ЛАМ БХА ЙА ШИНТАМ КУ РУ СВА ХА
(предотвращает бедствия, исходящие от земли)
- 4) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА**
БАМ БАМ ДЗА ЛА БХА ЙА ШИНТАМ КУ РУ
СВА ХА (предотвращает разрушение водой)
- 5) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА**
РАМ РАМ ДЗА ЛА БХА ЙА ШИНТАМ КУ РУ
СВА ХА (предотвращает разрушение огнём)
- 6) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА**
ЙАМ ЙАМ ДЗА ЛА БХА ЙА ШИНТАМ КУ РУ
СВА ХА (предотвращает разрушение ветром)
- 7) **ОМ РАТНА ТА РЕ САРБА ЛА КА ДЗНЬЯ**
НА БИДЬЯ ДХА РА ДХА РА ДХИ РИ ДХИ
РИ ХРИМ ХРИМ ДЗНЬЯ НА ПУСТИМ ОМ
(увеличивает мудрость)
- 8) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА**
Э Э МА ХА ХА НА БХА ЙА ШИНТАМ

- КУ РУ СВА ХА (предотвращает бедствия, исходящие с неба)
- 9) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА ТИГ ТИГ ТИКШНА РАКША РАКША КУ РУ СВА ХА** (предотвращает разрушения от действий армии)
- 10) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ МА МА САРБА РА ДЗА ДУШТАН КХРО ДХА ШИНТАМ КУ РУ СВА ХА** (предотвращает бедствия, исходящие из ада)
- 11) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА ЧОРА БХАНДХА БХАНДХА ТРИГ ТХВУМ СВА ХА** (предотвращает злодеяния воров)
- 12) **ОМ ПАДМА ТА РЕ ПАНТА РА ХРИХ САРБА ЛО КА ВА ШАМ КУ РУ ХОХ** (увеличивает силу)
- 13) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА ДУШТАН БИГХНАН БАМ ПХАТ СВА ХА** (предотвращает злодеяния демонов)
- 14) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА ХАМ ХАМ ДУШТАН ХА НА ХА НА ТРА ПА ЙА ПХАТ** (предотвращает ущерб, наносимый скоту)
- 15) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА ХЕ ХЕ ЦА ЛЕ ЦА ЛЕ БХАНДХА ПХАТ СВА ХА** (предотвращает ущерб, наносимый дикими зверями)
- 16) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА БИ ША ЦА ЛА ЙА ХА РА ХА РА ПХАТ СВА ХА** (предотвращает негативное воздействие ядов)

- 17) **ОМ КАРМА ТА РЕ САРБА ША ТРУН
БИГХНАН НА РА СЕ НА ХА ХА ХЕ ХЕ ХО
ХО ХАМ ХАМ БАНДХА БАНДХА ПХАТ**
(побеждает демонов)
- 18) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА ДЗВА РА
САРБА ДУХ КХА ПРА ША МА НА ЙА ПХАТ
СВА ХА** (исцеляет болезни)
- 19) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ БАДЗРА А ЙУ ШЕ
СВА ХА** (дарует долголетие)
- 20) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ ДЗАМБХЕ МО ХЕ
ДХА НА МЕ ДХИ ХРИХ СВА ХА** (дарует
благополучие)
- 21) **ОМ ТА РЕ ТУТТА РЕ ТУ РЕ САРБА
АРТХА СИДДХИ СИДДХИ КУ РУ СВА ХА**
(исполнение желаний)

О линии Чокгьюра Лингпы известно не так много, и Уотт утверждает, что изображения системы Чокгьюра Лингпы встречаются только на карточках, используемых при посвящении⁴⁷⁷. В силу ограниченности доступной информации рассмотреть линию Чокгьюра Лингпы более подробно здесь не удастся.

Теперь, когда у нас появилось понимание пантеона Двадцати одной Тары на основе коренного текста «Восхваления», а также нескольких традиций комментариев, давайте рассмотрим посвящение в практику Двадцати одной Тары, существующее в наши дни.

Посвящение Красной Тары и Двадцати одной Тары

Посвящения в линии Двадцати одной Тары Сурьягупты, Атиши и Лонгчен ньянгтиг проводятся по сей день. Но как проходят эти посвящения Двадцати одной Тары? И можно ли получить посвящение отдельных Тар из группы двадцати одной богини?

В большинстве случаев посвящение Двадцати одной Тары даруется в ходе сессии, продолжающейся несколько часов, однако в некоторых случаях посвящение занимает несколько дней, в течение которых отдельно даруются посвящения каждой Тары. На Западе подобное продолжительное посвящение было даровано в ноябре 2008 г. Джецун Кушог (Джецунма Кушог Чиме Лудинг, род. 1938) в Центре медитации «Сакья Дрогог Линг в Дении», Испания. Джецунма и другой мастер сакья, Лудинг Кхенчен Ринпоче (род. 1931), проводили это посвящение несколько раз. Возможно, посвящение такого рода характерно именно для линии Атиши, которой придерживаются последователи сакья, поскольку я не нашла упоминаний подобных посвящений в связи с другими линиями.

23 и 24 октября 2006 г. Джадо Ринпоче (род. 1954) даровал тибетским и западным буддистам в Центре медитации ФПМТ «Тушита» в Дхарамсале, Индия, посвящение Двадцати одной Тары, где центром группы выступала Красная Тара. На предшествовавших посвящению учениях Джадо

Ринпоче объяснил, что центральной богиней среди Двадцати одной Тары является Дролма Ньюрма Памо, Красная Тара, которую он назвал «Быстрой И Героической Госпожой-Спасительницей». В данном случае Джадо Ринпоче заявил, что, хотя большинство посвящений Тары относятся к классу тантр действия, посвящение Сурьягупты относится к классу высших йога-тантр и включает как практики стадии развития, так и практики стадии завершения. Это согласуется с приведённым выше утверждением о том, что комментарии Сурьягупты причисляют к классу высших йога-тантр.

Джадо Ринпоче также привёл две причины проведения этого посвящения. Участники были в основном буддистами с Запада, приехавшими в Центр медитации «Тушита» на десятидневный ретрит Зелёной Тары, поэтому ожидалось, что в начале ретрита Джадо Ринпоче дарует посвящение Зелёной Тары. Однако он объяснил через переводчика первую причину проведения посвящения Двадцати одной Тары следующим образом:

Ринпоче не смог найти отдельное посвящение Зелёной Тары. Поэтому он решил даровать посвящение Двадцати одной Тары в соответствии с традицией Сурьягупты. В этой практике, в этой мандале есть божество Зелёная Тара, поэтому чтобы получить «дженанг», что обычно переводится как «разрешающее посвящение» или «дополнительное посвящение», чтобы получить

такое разрешение, или дженанг на выполнение практики Тары... Чтобы иметь дженанг, получить дженанг, ему должно предшествовать непосредственное посвящение. Таким образом, Ринпоче решил, что на этот раз будет лучше даровать посвящение Тары с красным божеством-Тарой в центре согласно мастеру Сурьягупте, поскольку в него входит Зелёная Тара, а также важно выполнять эту глубинную практику двух стадий высочайших йога-тантр⁴⁷⁸.

Вторая причина посвящения в линию Двадцати одной Тары Сурьягупты с Красной Тарой в центре, которую привёл Джадо Ринпоче, была более личной. В то время мастер Кирти Ценшаб Ринпоче (Лобсанг Джигме Дамчо Пелсангпо, 1926–2006) сильно болел, страдая от рака. Поскольку Джадо Ринпоче сам получил это посвящение от своего учителя Кирти Ценшаба, он верил, что дарование посвящения в такой момент принесёт пользу мастеру.

В данном посвящении Красная Тара была центральным божеством, но так бывает не всегда. Рингу Тулку (род. 1952) подтвердил, что Красная Тара не всегда является центральным божеством в практике Двадцати одной Тары Сурьягупты. Он считает, что центральная Тара группы меняется в зависимости от действия, которое желает совершить практикующий: умиротворение, приумножение, подчинение или уничтожение⁴⁷⁹.

В таком случае Красная Тара должна помещаться в центр мандалы для выполнения действия подчинения / притяжения. Подобным образом для выполнения практики умиротворения в центр мандалы можно поместить Белую Тару.

Приведённые выше примеры показывают, что посвящение Двадцати одной Тары может иметь разные формы: это может быть посвящение во всех божеств группы, которое обычно проводится за один день, или посвящение в каждую богиню по отдельности, которое занимает несколько дней. Посвящения трёх основных линий — Сурьягупты, Атиши и Лонгчен ньянгтиг — продолжаются по сей день, тогда как линия «Садханасамуччай», похоже, была со временем утрачена. Будем надеяться, что приведённая здесь информация о современной передаче практики помогает увидеть почитание Двадцати одной Тары в контексте и подчёркивает актуальность богинь в современном мире.

Заключительные комментарии

Целью этой главы было рассмотрение Двадцати одной Тары — их различных линий, а также отдельных Красных Тар, присутствующих в этой группе богинь. Благодаря обсуждению их иконографии и функций с опорой на различные текстовые источники мы смогли более явно обозначить природу каждой из них, а также пролить свет на действие подчинения. Это подарило нам

интересные догадки относительно не только их подчиняющей роли, но и атрибутов, которые держат божества данного класса. Краткое рассмотрение процесса посвящения, которое в последние годы стало доступным практически на всех континентах, позволило взглянуть на современную практику культа Двадцати одной Тары. В этом разделе также была предпринята попытка сделать акцент на почитании Красной Тары среди более обширной группы Двадцати одной Тары. Интересно, что, по всей видимости, практикующие Двадцать одну Тару могут взывать к определённой Красной Таре, когда необходимы действия подчинения, например, как в случае посвящения, проведённого Джадо Ринпоче в 2006 г. в ответ на болезнь его учителя. Этот пример показывает, что Красных Тар могут почитать по отдельности, обращаясь к ним индивидуально, чтобы использовать их особую, отдельную функцию, или как часть группы наряду с их синими, белыми, жёлтыми и зелёными сёстрами.

Не все Красные Тары, представленные в этих линиях преемственности, связаны с Курукуллой, хотя некоторые держат атрибуты подчинения, похожие на атрибуты этой богини. Кроме того, сама Курукулла является одной из форм Тары в линии Лонгчен ньингтиг. Этот факт подкрепляет утверждение о том, что не все Красные Тары — Курукуллы.

Группа Двадцати одной Тары занимает важное место во всех школах тибетского буддизма, и, как

мы видели, практика Двадцати одной Тары является более простой и распространённой по сравнению с ритуалами тела-мандалы или огненной пуджи, описанными в связи с Питхешвари (глава 7) и Красной Тарой школы сакья (глава 8). Несмотря на это, отдельные Красные Тары, описанные в данной главе, позволили нам рассмотреть атрибуты подчинения и причины выполнения ритуалов подчинения. Вообще говоря, возможно, что в тибетском буддизме Тару в её красной форме легче всего встретить в практике «Восхваления».



Рис. 4. Тханка Красной Тары традиции Апонга Тертона. Катманду, Непал, XXI в.

Глава 10

Цикл Красной Тары Апонга Тертона

Возможно, самая известная за пределами Тибета и Индии форма богини встречается в цикле терма Красной Тары Апонга Тертона, открывателя сокровищ XX в. Этот цикл учений обрёл международную популярность в основном благодаря усилиям Чагдуда Тулку и его фонду «Чагдуд Гонпа». Чтобы лучше понять эти учения, для начала мы взглянем на жизнь Апонга Тертона и открытые им сокровища, а затем перейдём к подробному рассмотрению его цикла Красной Тары. В последующих главах мы проследим, как эта традиция Красной Тары получила международное распространение.

Апонг Тертон

Уникальное тибетское понятие текстов-терма (сокровищ) и их открытия стало частью тибетского

литературного ландшафта в XI в., а к XIII в. движение получило широкое признание, и терма стали средством добавления текстов в закрытый буддийский канон. Считается, что Падмасамбхава (Гуру Ринпоче), Еше Цогьял и монахи монастыря Самье Вайрочана и Вималамитра сокрыли тексты-терма, которые должны быть открыты в определённое время в будущем, когда они смогут быть полезными⁴⁸⁰. Кем же был открыватель сокровищ Апонг Тертон и что мы знаем о его жизни?

В тибетских источниках и источниках тибетского сообщества в изгнании жизнь Апонга Тертона, особенно её ранняя часть, описывается по-разному. Два основных источника на английском языке — «Чудесная гирлянда редких драгоценных камней»⁴⁸¹ и «Мастера медитации и чудеса»⁴⁸². Кроме того, в Тибете на тибетском языке были опубликованы две работы, также содержащие информацию об Апонге Тертоне: «История медицинского и астрологического знания в Гологе»⁴⁸³ и более длинный текст «Листок алычового леса»⁴⁸⁴. Вдобавок к этому в «Собрание сочинений» Апонга Тертона, опубликованное в 1976 г.⁴⁸⁵, также включена историческая справка о нём.

Жизнь Апонга Тертона

Апонг Тертон (1895–1945) вёл свою деятельность в области Восточного Тибета под названием Голог. Он был известен под разными именами: Апам Терчен, Апам Тертон, Апонг Тертон⁴⁸⁶,

Паво Чойинг Дордже, Апам Тертон Паво Чойинг Дордже, Апанг Тертон Паво Чойинг Дордже, Оргъен Тринле Лингпа, Шепа Цал, Оргъен Сангдаг Чойинг Дордже⁴⁸⁷ и Намсе⁴⁸⁸. Здесь мы будем использовать вариант «Апонг Тертон», поскольку именно он используется фондом «Чагдуд Гонпа».

В «Чудесной гирлянде редких драгоценных камней» Апонг Тертон фигурирует под именем Апанг Терчен и назван «тертоном-эманацией»: если большинство тертонов являются воплощениями двадцати пяти главных учеников Падмасамбхавы, тертон-эманация считается воплощением самого Падмасамбхавы⁴⁸⁹. В этой биографии Апонга Тертона рассказана история о его чудесном зачатии: его мать забеременела, когда мастер XIX в. из Голога Трагтунг Дуджом Лингпа сосредоточил своё просветлённое намерение, покоясь в основном пространстве вневременного осознания, вследствие чего мать Апонга Тертона испытала сильнейшую вспышку блаженства. Это на некоторое время остановило в её уме все обычные концепции, основанные на заблуждении, и в её чрево вошёл Апонг Тертон. После этого у неё было много сновидений⁴⁹⁰.

Далее в биографии сказано, что, когда Апонг Тертон родился в округе Серта, дом наполнился светом и по всей местности разлилось благоухание. Он родился с пучком перьев, торчащих из макушки, и это сочли знаком того, что он был воплощением тертона XIV в. Ригдзина Годема, также известного своим пучком перьев⁴⁹¹. Дядя

Апонга Тертона был огорчён появлением этого незаконнорождённого ребёнка с перьями и выбранил его мать-монахиню. Несмотря на противоречивые моменты его ранних лет, ещё ребёнком Апонг Тертон был преисполнен веры в Гуру Ринпоче и отличался большим умом. Он учился у Гьяцога Ламы Дамло⁴⁹², Тертона Согьяла (1856–1926) и Трехора Драгкара Тулку (1866–1928). Он жил как отшельник, останавливаясь в пещерах и ущельях этой области, и его посещали видения нескольких божеств.

Эта история, в частности в связи с обстоятельствами рождения Апонга Тертона, представлена в двух тибетских источниках немного иначе. Ни в одном из тибетских вариантов Дуджом Лингпа не упомянут в качестве чудесного отца Апонга Тертона — его отцом и матерью названы Апанг Содор и Мадрон⁴⁹³ или Апанг Сонам Дордже и Ташул Замо Дронньи⁴⁹⁴. В тибетских источниках также утверждается, что он родился в Ташуле, Голог. Здесь упоминается и его дядя по имени Намдаг, но не как завистник, а как религиозный человек, который прошёл ретрит нюнгне⁴⁹⁵, где его посетило видение божества Вайшраваны (Намсе). Божество сообщило ему, что собирается родиться в семье Намдага, и поэтому при рождении Апонг Тертон получил имя Намсе. Позже в агиографии Намдаг появляется снова, чтобы научить Апонга алфавиту. Перья грифа, растущие на голове, упоминаются во всех историях жизни тертона. В «Листке алычового леса» сказано,

что его отец срезал перья из суеверия, поскольку у других детей такого пучка не было⁴⁹⁶.

В обоих тибетских источниках также описаны предыдущие воплощения Апонга Тертона. Как уже упоминалось, Апонг был сначала признан воплощением Ригдзина Годема, на что указывали перья грифа, росшие на его голове при рождении. В его биографии сказано, что воплощением Ригдзина Годема его признали Ньягла Согъял⁴⁹⁷ и Акье Качо Лингпа, дополнительная информация о котором не была обнаружена, и что сама богиня Дордже Юдронма⁴⁹⁸ явилась, чтобы провести процедуру признания.

Апонг Тертон был основателем монастыря линии Катог традиции ньингма Цида Таши Гакьил Тхубтен Шераб Пхелгье Линг в Падма Дзонге. Считается, что он построил монастырь Цида после того, как получил пророчество от Ченрезы и первого Будды. В истории говорится, что после возведения на территории монастыря храма Ваджрасаттвы спонтанно возникло лицо статуи Ваджрасаттвы и произошли различные чудеса. Сказано, что эти события приостановили упадок учения в Тибете и ухудшение жизни здешних обитателей⁴⁹⁹. Основными учениями, которые даровались в монастыре, были предварительные практики (нёндро), Лонгчен ньингтиг, прорыв (трегчо) и прямой переход (тогал)⁵⁰⁰.

У Апонга Тертона было пять детей, в том числе дочь Таре Лхамо (1938–2003), сама ставшая известным мастером и тертоном, а также сыновья

Гьюрме Дордже (род. 1928), Вангчен Ньима (род. 1931) и Тхубтен Чокьи Ньима (даты неизвестны), признанный воплощением Кхамсума Зилнона Гьепы Дордже (1890–1939)⁵⁰¹. Главным учителем Апонга был Драгкар Ринпоче (он же Трехор Драгкар Тулку, 1866–1928)⁵⁰². У него также было много учеников⁵⁰³, главный среди которых, Чангчуб Дордже, отвечал за продолжение распространения его учений наряду с основными держателями линии учений Апонга — его детьми⁵⁰⁴.

Среди четырёх воплощений Апонга Тертона главным был Сорок четвёртый Сакья Тридзин Нгаванг Кунга, как и было предсказано в истории его жизни. В «Листке алычового леса» сказано, что второй сын Апонга Тертона Вангчен Ньима встретился с сорок четвёртым Сакья Тридзинном⁵⁰⁵, признавшим его своим сыном из предыдущей жизни:

Когда Его Святейшество Благородный Отец вместе с матерью спросили его, ещё очень маленького мальчика, откуда он появился, он ответил, что пришёл издалека и что его домом была палатка. Когда он научился говорить, он говорил на гологском диалекте, на котором также говорил Апам Тертон. Позже навестить семью Кхон прибыл сын Апама Тертона. Когда тётя Его Святейшества спросила его, кто этот человек, Его Святейшество назвал его своим сыном. Встретив ученика Апама Тертона по имени

Шейджа, Его Святейшество слово в слово повторил совет, который прежде дал ему Апам Тертон. Он даже назвал его Тхубтенom Шейджой. Только Апам Тертон и несколько близких людей знали, что Шейджа также носил имя Тхубтен⁵⁰⁶.

Терма, открытые Апонгом Тертоном

В «Чудесной гирлянде редких драгоценных камней» Ньошул Кхенпо утверждает, что знаменитый тертон XX в. по имени Апонг получил пророчество в видении Падмасамбхавы, после чего путешествовал повсюду, открыв терма в Драглха Гонпо, что в Гьялронге; в Кхандро Бумдзонг, что в Нангчене; а также в Дордже Трелдзонге, что в Драгкаре⁵⁰⁷. Кроме того, в «Листке алычового леса» сказано, что он открыл терма в Центральном Тибете, Амдо и Кхаме⁵⁰⁸. Его сундуки с драгоценностями знамениты тем, что были сделаны из бирюзы, агата и лазурита⁵⁰⁹, а самого Апонга изображают держащим драгоценный сундук с сокровищами в левой руке (см. рис. 5 на следующей странице), что является визуальной иллюстрацией его роли тертона. Правой рукой, изображённой в жесте угрозы, он высоко заносит пхурбу. Пхурба пронзает чинящих препятствия демонов десяти направлений и часто встречается в правой руке тертонов. Его волосы стянуты в пучок на макушке, характерный для йогинов⁵¹⁰. Тулку Тхондуп



Рис. 5. Апонг Тертон Оргъен Тринле Лингпа.
Катманду, Непал, 2009

включил изображение места, где Апонг Тертон открыл одно из своих терма, в работу «Скрытые учения Тибета»⁵¹¹.

У Апонга Тертона была сильная связь с красными божествами, а в его терма входит «Скрытое сокровище просветлённого ума. Тринадцать красных божеств» и другие практики с фокусом на Трёх корнях, циклы, посвящённые божествам-охранителям и принципу просветлённой активности, а также большое руководство, содержащее наставления по дзогчен⁵¹². Тринадцать красных божеств Апонга — это Амитабха, Красный Гуру, Амитаюс, Красный Манджушри, Красный Ваджрасаттва, Красный Хаягрива, Красный Гневный Гуру (Падмасамбхава), Красная Еше Цогьял, Красная Тара, Красная Львиноликая Даккини, Качома⁵¹³, Курукулла и Махадева (Шива)⁵¹⁴.

Известно о существовании трёх версий собрания сочинений Апонга Тертона:

- «Собрание вновь открытых учений (*gter chos*) за авторством *A-paṅ gter-ston O-rgyan-phrin-las-gliñ-pa*, воспроизведённое по всем уцелевшим рукописям, принадлежащим его ученикам в Индии и Бутане». Этот сборник в четырёх томах, опубликованный в 1976 г., был составлен из текстов, найденных в Индии, Непале и Бутане. Это самая доступная версия собрания сочинений Апонга Тертона⁵¹⁵.

- «Расширенная редакция собрания откровений (*gter chos*) за авторством *A-ram gter-ston O-rgyan-phrin-las-gliñ-pa*, воспроизведённая на основе редких рукописей, недавно полученных из Тибета». Этот сборник 1985 г. в основном опирается на первую редакцию, однако включает также дополнительные рукописи, полученные из Тибета⁵¹⁶.
- «Учения-терма Паво Чойинга Дордже. Драгоценная гирлянда глубинных сокровищ Оргъена Тринле Лингпы, представителя Падмасамбхавы». Считается, что этот сборник был составлен дочерью Апонга Тертона Таре Лхамо в Тибете в начале XXI в., но, к несчастью, точный год его создания неизвестен⁵¹⁷.

Самая доступная версия «Сунгбума»⁵¹⁸ Апонга Тертона используется здесь как источник для исследования открытого им цикла Красной Тары. Начнём изучение этих текстов с перечисления содержания четырёх томов, чтобы представить контекст его работ:

- Том I: молитвы Апонгу Тертону, Тхангтонгу Гьялпо, гуру-йога, Ваджрасаттва, биография Гуру Ринпоче, Будда Медицины, Манджушри в его белой, жёлтой, красной, синей и чёрной

формах, пять семейств Манджушри,
Тайная садхана Гуру.

- Том 2: Авалокитешвара, Белый Махакала.
- Том 3: Красная Тара, Курукулла, Ваджрарахи, Еще Цогьял, изображения торма.
- Том 4: демоны, Чёрный Дзамбала, дзогчен.

Как мы видим, Красная Тара вовсе не является главным божеством в работах Апонга Тертона. Однако благодаря усилиям Чагдуда Тулку сейчас Апонга Тертона вспоминают во всём мире в связи с его циклом учений Красной Тары.

Цикл Красной Тары Апонга Тертона

В свете того факта, что цикл Красной Тары Апонга Тертона в настоящий момент является самым известным в мире, имеет смысл провести краткий обзор всего, что в него входит. Ниже приведено его содержание с краткими описаниями текстов, относящихся к циклу Красной Тары Апонга Тертона. Поскольку открытые им практики являются тайными и требуют ритуала посвящения перед чтением или выполнением, вместо их полного перевода здесь приводится лишь краткое содержание. Во всех колофонах подчёркивается, что тексты должны оставаться тайными и нам следует относиться к этой традиции с подобающим уважением. В связи с этим подробно описаны только

различные типы ритуалов, встречающихся в цикле, а также иконография богинь⁵¹⁹. Для простоты ссылок тексты были пронумерованы.

Том 3

Молитва линии Священной Тары (Текст Апонга 1)⁵²⁰

Эта молитва посвящена Таре в целом, а не конкретно Красной Таре.

Садхана Красной Тары. Лotosовые украшения (Текст Апонга 2)⁵²¹

Эта практика имеет обычную последовательность, начинаясь с прибежища, за которым следует зарождение божества. За визуализацией следуют призывание, простираия, восхваление и приближение к божеству с использованием мантры **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ МАМА ПУСХАМ КУРУ ХУМ СВАХА**. Эта практика используется на пиршественных собраниях (цог) Красной Тары в фонде «Чагдуд Гонпа», а посвящение в эту форму богини даруется перед ретритами по йоге сновидений.

Здесь Тара описана как богиня красного цвета с гневной улыбкой. В её длинных красно-коричневых наполовину собранных и наполовину распущенных волосах восседает Амитабха. У неё четыре руки, она держит железный крюк, аркан из солнечного луча, сосуд долгой жизни, наполненный

кровью, а также мангуста, изрыгающего драгоценности, как символ богатства. Она украшена шелками и костями и танцует на лотосе с четырьмя лепестками в окружении четырёх богинь и четырёх богинь-змей в промежуточных направлениях.

Пиршественное подношение Красной Тары (текст Апонга 3)⁵²²

Для пиршественного подношения необходимо расставить и благословить подношения, а затем поднести их богине. После этого читают посвящение заслуг и стихи благопожеланий. Эту практику защищает демон Драглха Гонпо, его супруга и свита.

Ритуал исполнения Красной Тары (Текст Апонга 4)⁵²³

Цель ритуала исполнения (*кангва*) — искупление своих неблагих поступков. В этом тексте Таре доверена функция исполнения желаний практикующего, который совершает подношение ей и просит даровать сиддхи. Защитница этого учения — гневная богиня Палден Лхамо.

Садхана Красной Тары (Текст Апонга 5)⁵²⁴

Этот краткий текст садханы описывает Тару как «дакини древа, исполняющего желания» и содержит мантру **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**. Чтобы

получить два вида пользы — помощь для себя и помощь для других, необходимо повторить эту мантру четыре тысячи раз. В этом тексте Тара «красновато-жёлтая», с одним лицом и двумя руками. Она держит красный лотос и сосуд долгой жизни. Её левая нога согнута, а правая — вытянута. На ней драгоценные украшения и шелка цвета шафрана. У неё мирная улыбка, а её глаза взирают с любовью. В её тиаре восседает Амитабха.

Железный крюк подчиняющей внутренней медитации на Красной Таре (Текст Апонга 6)⁵²⁵

Согласно этому тексту, практикующий должен визуализировать слог ХРИХ, превращающийся в тёмно-красную Тару. При выполнении практики исходят лучи света, которые подчиняют все явления, что ведёт к обретению сиддхи. Практикующий использует как основную мантру **ОМ ТАРЕ СВАХА**, так и более длинную молитву. Это учение защищают пять классов демонов⁵²⁶.

В данном тексте Тара описана как тёмно-красная богиня с гневной улыбкой и тремя глазами, пристально глядящими в пространство. Одной ногой она наступает на лотос. Её красно-коричневые волосы наполовину стянуты в пучок и наполовину распущены. Она украшена лотосами. В правой руке она держит железный крюк, подчиняющий три мира, а в левой — аркан, связываю-

щий три мира. Она украшена шелками и костями, а на её макушке восседает Амитабха.

Практика Красной Тары для гадания при помощи зеркала (Текст Апонга 7)⁵²⁷

Это краткий текст гадания (*та*), связанный с Красной Тарой. Гадание *та* может содержать знаки и видения, возникающие в зеркале, на куске отполированного камня или металла, в ясном небе, на поверхности озера, на ногте, в основании большого пальца руки или на лезвии меча. Эта практика связана с Палден Лхамо и Дордже Юдронмой, и тот, кто её выполняет, может увидеть до трёх видений за сессию. Эту технику можно использовать как в мирских, так и в духовных целях⁵²⁸. В тексте сказано, что в качестве основы для гадания используется смазанное зеркало и что астролог должен сто раз повторить приведённую мантру. Здесь мантра опущена с целью сохранения тайны практики.

Руководство Красной Тары. Волшебное зеркало (Текст Апонга 8)⁵²⁹

Этот текст является руководством по циклу-терма учений Красной Тары, переданному Апонгом Тертоном. Он не содержит описания богини. Здесь разъясняются различные тексты, а также приведены предсказания, связанные с некоторыми

годами календаря. Содержимое этого текста, как и всех остальных текстов цикла, является тайным для непосвящённых. Его защищает Дордже Драгмо, одна из двенадцати богинь-защитниц традиции ньингма.

Тайная садхана Красной Тары (Текст Апонга 9)⁵³⁰

Согласно тексту этой садханы, практикующий использует мантру **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ МАМА САРВА ПАШАМ КУРУ БХРУМ БХРУМ СВАХА**. Тара описана как богиня рубиново-красного цвета, в волосах которой восседает Амитабха. У неё мирная улыбка, её правая рука держит железный крюк, побеждающий умы существ, а в её левой руке покоится сосуд долгой жизни на цветке утпалы. Она сидит на солнце, луне и лотосе с ногами, сложенными в форме дуги, облачённая в шелка и украшенная костями.

Подчиняющая огненная пуджа с опорой на Красную Тару (Текст Апонга 10)⁵³¹

Этот текст — краткая огненная пуджа, в которой огненное подношение выполняется для подчинения различных существ: богов, демонов и людей. После стандартной огненной пуджи для притяжения могущественных существ используется мас-

ляный светильник, а затем в качестве инструмента подчиняющего ритуала применяются благовония. Текст защищают пять защитников и демонов.

Сердечная сущность в соответствии с ритуалом мандалы, опирающимся на Священную Красную Тару (Текст Апонга 11)⁵³²

Это четырёхчастное подношение мандалы является основным ритуалом Красной Тары в фонде «Чагдуд Гонпа». Здесь Тара названа Ригдже Лхамо — именем, которое также носит Курукулла. По сути, в этом тексте Красная Тара считается полугневной формой Курукуллы. Мантру **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА** необходимо повторить один миллион двести тысяч раз.

Здесь Тара описана как богиня с красным телом и мирным улыбающимся лицом. В левой руке, сложенной в мудре высочайшей щедрости, она держит сосуд долгой жизни, наполненный нектаром; её правая рука сложена в мудре Трёх драгоценностей, где безымянный палец касается большого (витаркамудра), и держит цветок утпалы с лежащими на нём луком и стрелой. Она облачена в шёлковые шарфы, убрана украшениями и драгоценными камнями. Её волосы наполовину собраны и наполовину распущены. Она сидит со скрещёнными ногами, а её спина опирается на полную луну. Её окружает свита из двадцати богинь.

Ритуал мандалы Красной Тары из чистейшего золота, связанный с дзогчен (Текст Апонга 12)⁵³³

Текст уровня дзогчен начинается с «Молитвы семи ветвей», обращённой к Таре, и подношения мандалы. Затем в восхвалении разъясняется смысл слогов мантры **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА**. Далее следуют ещё два восхваления.

Сущность глубинной практики собрания мандал Тары. Восемь дарований (Текст Апонга 13)⁵³⁴

Этот текст содержит просьбу о защите, обращённую к Красной Таре, чтобы практикующий мог совершить четыре действия: умиротворение, приумножение, подчинение и разрушение. В этом тексте используется мантра Зелёной Тары **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА**. Описание Красной Тары здесь не приведено.

Молитва-благопожелание
о двух видах спонтанной пользы
[для себя и для других],
обращённая к Досточтимой
Красной Таре (Текст Апонга 14)⁵³⁵

Этот текст — молитва-благопожелание, обращённая к богине Таре и содержащая просьбы о нескольких достижениях.

Практика долгой жизни
Красной Тары (Текст Апонга 15)⁵³⁶

Согласно этому тексту практики долгой жизни, Тару следует визуализировать с восседающим в её волосах Амитаюсом. Это соответствует контексту ритуала долгой жизни, поскольку Амитаюс принадлежит к тройке божеств долгой жизни наряду с Белой Тарой и Ушнишавиджаей. Несмотря на это, визуализация Амитабхи, а также Падмасамбхавы приведена в тексте позже, за ней следуют молитвы и простираания. Свет питает всех подверженных омрачениям существ, и всем им даруется долгая жизнь.

Тело богини рубиново-красного цвета, и она облачена в белые одеяния. У неё одно лицо, две руки и три глаза, смотрящие налево. Как уже было сказано, в её волосах восседает Амитабха в качестве символа ритуала долгой жизни. Она

держит сосуд долгой жизни, на ней шелка и украшения из костей.

«Призывание удачи» (Текст Апонга 16)⁵³⁷

Этот ритуал выполняется для победы над духами цепляния за эго, гоню, и обретения богатства. В тексте сказано, что подобные учения очень редки. Они охраняются связанными обетом защитниками и были переданы в лесу Менчу.

Тара красного цвета, с одним лицом и тремя глазами, направленными влево. Её красно-коричневые волосы вздымаются от ветра. У неё четыре руки, в которых она держит аркан и мангуста, изрыгающего драгоценности. Она предстаёт как шестнадцатилетняя девушка, обе её ноги в танце, она убрана шестью костяными украшениями и одета в шелка. Шесть костяных украшений говорят о ней как о гневной богине — если костяные украшения встречаются на мирной богине, их обычно пять.

Железный крюк подчиняющего огненного подношения с опорой на самую глубинную Красную Тару (Текст Апонга 17)⁵³⁸

Этот текст начинается с описания расстановки ритуальных предметов и подготовки очага для

огненной пуджи. Затем приглашают бога огня Агни, и подношения адресуют ему. После восхвалений приглашают Тару, и на этом этапе также совершают простираания и подношения и возносят дальнейшие хвалы богине. За этим следует признание любых ошибок, совершённых во время ритуала, и читаются стихи благоприятствования.

Богиня красного цвета и имеет форму шестнадцатилетней девушки. У неё три глаза и четыре клыка, а на её лице страстное и немного гневное выражение. Она держит лотосовый железный крюк в правой руке и драгоценный аркан — в левой. Она убрана драгоценными украшениями, шелками и прекрасными драгоценными камнями и стоит на сиденье из лотоса и луны, одинаково опираясь на обе ноги.

Действия Благородной Красной Тары. Гирлянда драгоценностей (Текст Апонга 18)⁵³⁹

Этот длинный текст является сборником почти магических по своим целям ритуалов. В нём упоминаются не только Красные, но и Белые, Жёлтые и Зелёные Тары, цвета которых, похоже, соответствуют четырём действиям умиротворения, приумножения, подчинения и разрушения. Однако в данном случае чёрные божества, которые выполняли бы действия разрушения, отсутствуют, и, похоже, что эту функцию берёт на себя

Зелёная Тара, как будет показано в списке функций разных Тар, приведённом ниже.

Текст состоит из пятидесяти шести кратких ритуалов, содержащих описания Тары, к которой происходит обращение, и мантру, которой необходимо дополнить коренную мантру для выполнения определённого ритуала. В некоторых текстах богиня не упоминается, а лишь приводится мантра, которую следует произносить, чтобы достичь цели ритуала. Ниже перечислены назначения ритуалов и цвета богинь, если они указаны в тексте:

- 1) достижение состояния будды (Зелёная);
- 2) обретение обычных сиддхи самой Тары;
- 3) умиротворение болезней, неблагоприятных влияний и препятствий (Белая);
- 4) умиротворение вреда, причинённого жизненной силе (Белая);
- 5) предотвращение вреда планет (Белая);
- 6) предотвращение вреда от нагов (Белая);
- 7) предотвращение страха (Белая);
- 8) предотвращение инфекционных болезней (Белая);
- 9) предотвращение боязни молний (Белая);
- 10) предотвращение чрезмерности мира⁵⁴⁰ (Белая);
 - мантра для связывания облаков
 - мантра для подавления ветра
 - связывание силы другого, препятствующего дождю

- 11) предотвращение града (Белая);
- 12) устранение препятствий жизни (Белая);
- 13) рассеивание препятствий достижению просветления (Белая);
- 14) притяжение увеличенной продолжительности жизни (Жёлтая);
- 15) приумножение зерна, богатства и наслаждений (Жёлтая);
- 16) процветание (Жёлтая);
- 17) приумножение удачи и процветания⁵⁴¹ (Жёлтая);
- 18) приумножение урожая (Жёлтая);
- 19) увеличение поголовья скота (Жёлтая);
- 20) подчинение внешних восприятий (Красная);
- 21) подчинение объекта достижения (Красная);
- 22) притяжение еды и богатства (Красная);
- 23) рисование колеса подчинения;
- 24) соби́рание духовного сообщества;
- 25) уничтожение врагов и препятствий (Зелёная);
- 26) разлучение враждебных сил и препятствий с их божествами-защитниками (Зелёная);
- 27) перевёрнутый молитвенный флаг коня-ветра (*лунгта*) (Зелёная);
- 28) помещение объекта в изображение (Зелёная);
- 29) сведение объекта с ума (Зелёная);
- 30) подчинение высокомерных духов (Зелёная);

- 31) остановка снега и дождя (Зелёная);
- 32) подавление бунтующих духов (Зелёная);
- 33) обман смерти в обычных йогических практиках;
- 34) глубинный ритуал призывания жизненной силы;
- 35) глубинный метод продления жизни;
- 36) колесо Белой Тары для приумножения мудрости (Белая);
- 37) обретение невидимости;
- 38) расширение линии преемственности;
- 39) видение сокровища;
- 40) сиддхи небесной сферы⁵⁴²;
- 41) знание ума других (Зелёная);
- 42) желание ходить по воде и не тонуть (Белая);
- 43) сохранение острого оружия;
- 44) обретение меча;
- 45) обретение способности к скорохождению⁵⁴³ (Зелёная);
- 46) устранение катаракт на глазу (Зелёная);
- 47) устранение червей-паразитов в теле;
- 48) применение ароматного вещества под названием *фрутикоза* при раке⁵⁴⁴;
- 49) защита от инфекционных заболеваний;
- 50) защита от царя;
- 51) защита от восьми видов демонов;
- 52) на случай ливня;
- 53) метод, позволяющий не терять над собой контроль из-за собственного богатства;

- 54) защита различных украшений для головы;
- 55) на случай града;
- 56) желание развесить молитвенные флаги коня-ветра.

В оставшейся части текста объясняется, что эти действия выполняются ради собственной пользы и пользы других, так что практикующий «становится врачом живых существ». Далее следует список различных духов и действий, которые они могут выполнять: например, есть духи, препятствующие краже учений теми, кто не получил посвящения.

Извлечение эссенции печатью ваджры Красной Тары (Текст Апонга 19)⁵⁴⁵

Получение эссенции (тиб. чулен, санскр. расаяна) — это особо тайная тибетская практика, опирающаяся на индийскую традицию аюрведы. Это средство, позволяющее практикующему в ретрите долгое время оставаться без пищи. Как правило, практикующий может употреблять определённые драгоценные пилюли, чтобы поддержать свою жизнь, и методы изготовления таких пилюль приводятся в некоторых текстах. Чулен помогает практикующим обеспечить долгую

жизнь тела и увеличивает сексуальную энергию, что может сделать тело более сильным и энергичным, а также продлить жизнь⁵⁴⁶.

Данный текст является примером практики чулен и содержит адресованные практикующему указания о том, как изготавливать пилюли из лекарственных растений для «получения эссенции». Здесь утверждается, что, если эту практику выполнять до восьмидесяти лет, можно обрести форму шестнадцатилетнего без морщин и седых волос. Подчёркивается, что учения необходимо защищать от неподходящих людей и людей с ложными взглядами.

Действия Красной Тары. Железный крюк, подчиняющий восемь классов богов и демонов. Красное сердечное руководство (Текст Апонга 20)⁵⁴⁷

Из названия видно, что в тексте говорится о том, как подчинить восемь классов демонов при помощи практики Красной Тары.

Глубинное посвящение Красной Тары (Текст Апонга 21)⁵⁴⁸

В этом тексте описан ритуал посвящения для тех, кто желает выполнять практику Красной Тары.

Здесь нет иконографического описания богини, и сказано лишь то, что она окружена двадцатью другими Тарами.

Чакра жизненной силы Досточтимой Красной Тары (Текст Апонга 22)⁵⁴⁹

Этот текст описывает способ достижения состояния Красной Тары с опорой на камень жизненной силы. В нём сказано, как нарисовать колесо жизни, а также перечислены используемые мантры. Текст охраняют защитники учений.

Подчиняющая Красная Тара (Текст Апонга 23)⁵⁵⁰

Этот текст описывает, как тот, кто желает выполнить подчинение, может сделать это с опорой на Красную Тару.

Глубинные действия Красной Тары (Текст Апонга 24)⁵⁵¹

В этом тексте сказано, как связать воров и врагов учений. Для этого необходимо нарисовать изображение Красной Тары, однако её описание здесь не приведено. Текст также содержит несколько мантр.

Действия Красной Тары. Победа над армией врагов и препятствиями (Текст Апонга 25)⁵⁵²

В этом тексте описано то, как практикующий может уничтожить ядовитых врагов и препятствия. Сказано, что Тара тёмно-красного цвета, но другие подробности иконографии не приведены. В тексте описаны различные магические ритуалы, посредством которых можно уничтожать врагов и препятствия.

Том 4 (НГА)

Комментарий чистого золота к Светильнику ума, проясняющему сущностные моменты базовых учений Красной Тары, относящихся к красному терма ума тринадцати божеств (Текст Апонга 26)⁵⁵³

Это очень длинный текст, и включение в его название имени «Красная Тара» обманчиво. По сути, он содержит подробное объяснение практик дзогчен, в котором базовые концепции разделены на части и представлены друг за другом.

Однако в названии отражено то, что Красная Тара входит в число тринадцати красных божеств, терма которых были открыты Апонгом Тертоном. Это подтверждает «Листок алычового леса»:

Танец эманаций Мутиг Ценпо заполняет четыре континента активностями, продолжающими наследие Тхангтонга Гьялпо. Я с почтением простираюсь у ног Апонга Тертона, Паво Чойинга Дордже, передавшего тринадцать сокровищ ума, [все божества которых] цвета подчинения.

Как было сказано, среди сокровищ ума Апонга Тертона встречаются Амитабха, Красный Гуру [Падмасамбхава], Амитаюс, Красный Манджушри, Красный Ваджрасаттва, Красный Хаягрива, Красный Гневный Гуру Падмасамбхава, Красная Еше Цогьял, Красная Тара, Красная Львиноликая Дакони, Качома, Курукулла, Махадева Шива и т. д. Об этих тринадцати божествах говорится в тринадцати сокровищах ума⁵⁵⁴.

Таким образом, данный цикл учений Красной Тары является лишь частью более крупного цикла учений о тринадцати красных божествах.

Иконография в цикле Апонга Тертона

Из описаний, содержащихся в цикле, становится очевидно, что формы богини сильно различаются в разных текстах. В цикле учений Апонга Тертона о Красной Таре содержится девять вариантов иконографических форм богини. Иногда она гневная, а иногда принимает более мирный вид.

В некоторых текстах она стоит, тогда как в других — сидит. Различаются её украшения, а также количество глаз, рук и предметов, которые она держит. Похоже, что эти отличия указывают на многообразие функций, описанных в цикле учений Апонга Тертона, за исполнением которых можно обращаться к богине. Хотя во всех своих формах Красная Тара является божеством класса подчинения, в рамках данной категории может быть несколько тонких вариаций действий, выполняемых при проведении ритуала. Похоже, что на конкретную функцию в определённом ритуале указывают предметы, которые держит богиня.

В Тексте Апонга 6 богиня предстаёт похожей на Красную Тару школы сакья⁵⁵⁵. В традиции сакья Красная Тара изображается держащей крюк и лотос, корень которого образует аркан, здесь же она просто держит железный крюк и аркан, связывающий три мира⁵⁵⁶. Отличие в том, что в данном тексте Тара гневная и принимает позу стоя. На ней украшения из человеческих костей, и она показывает клыки. Учитывая, что железный крюк и аркан — типичные атрибуты подчинения, неудивительно, что Красная Тара держит лотосовый крюк и аркан.

Бир отмечает, что острый железный крюк обычно находится в правой руке, а связывающий аркан — в левой⁵⁵⁷, и именно это мы обнаруживаем в данном описании. Текст Апонга 4 снова изображает богиню держащей в правой руке железный крюк, который, как сказано, подчиняет умы

существ; кроме того, она держит сосуд долгой жизни на цветке утпалы⁵⁵⁸. Это также напоминает иконографию традиции сакья.

Сосуд долгой жизни вновь появляется в Тексте Апонга 5. Здесь иконография богини выглядит довольно простой: она держит только красный лотос и сосуд долгой жизни. В практике долгой жизни Красной Тары (Текст Апонга 15) богиня описана облачённой в белую одежду, где белый цвет связан с умиротворяющими практиками, к которым относятся ритуалы долгой жизни. Как и в шестом тексте, в пятнадцатом тексте богиня держит сосуд долгой жизни⁵⁵⁹.

Два текста описывают иконографию богини в немного более гневном ключе. В Тексте Апонга 16 у Тары четыре руки, она держит аркан и мангуста, изрыгающего драгоценности⁵⁶⁰. Мангуст, изрыгающий драгоценности, — это знак божеств богатства, символизирующий щедрость и исполнение желаний, сокровища и сиддхи⁵⁶¹. Подобные божества часто выполняют действия приумножения, хотя, как мы уже видели, Курукуллу можно также считать богиней богатства.

Эта иконография развивается в Тексте Апонга 2, где две верхние руки Тары держат типичные железный крюк и аркан, а также сосуд долгой жизни, наполненный кровью, и мангуста, изрыгающего драгоценности. Богиня предстаёт в позе стоя, на ней украшения из костей — оба эти элемента указывают на более гневный аспект. Она названа собранием радуг и лучей света. В Тексте

Апонга 20 кратко разъясняется метод подчинения восьми классов демонов⁵⁶².

В Тексте Апонга II⁵⁶³ Красная Тара Апонга Тертона предстаёт в своей самой широко известной форме, поскольку практику этого проявления богини выполняют в фонде «Чагдуд Гонпа». Чагдуд Кхандро пишет, что богиня красного цвета, который является символом «различающего осознания, любви и лotosового семейства»⁵⁶⁴. Три глаза богини символизируют три каи, а сосуд долгой жизни указывает на то, что она может способствовать долгой жизни. Согласно Биру, такой сосуд используется в ритуалах долгой жизни и наполнен нектаром бессмертия. Её цветочный лук и стрела также символизируют просветлённые качества, где лук — это символ искусных средств, а стрела — символ изначально чистого осознания⁵⁶⁵. Муллин утверждает, что красные цветы, из которых сделаны лук и стрела, «символизируют использование естественных процессов с целью подчинения негативных сил»⁵⁶⁶.

Лotosовые лук и стрела в руках Тары также указывают на её связь с Курукуллой, которая может держать такие же предметы и при этом носить имя Ригдже Лхамо (Богиня, Вызывающая Осознание)⁵⁶⁷. Над этой концепцией интересно поразмышлять, поскольку сама Курукулла считается проявлением богини Тары, однако в данном случае Тара воспринимается как форма Курукуллы. Хотя цветочный лук и стрела «изначально являются атрибутами ведийского бога любви и стра-

сти Камадевы»⁵⁶⁸, в буддизме ваджраяны они, будучи атрибутами Курукуллы, символизируют её соблазняющие, притягивающие действия, околдовывающие и заволаживающие существ. Курукулла считается гневной богиней, однако здесь Красная Тара считается полугневной. Как уже было отмечено выше, Апонг Тертон также открыл цикл текстов, связанных с Курукуллой как с самостоятельным божеством.

Различные иконографические формы Красной Тары, встречающиеся в цикле учений Апонга Тертона, указывают на её роль как подчиняющей / притягивающей богини. Иногда она предстаёт с железным крюком и арканом в руках, типичными для божеств данного класса, однако в Тексте Апонга 11, описывающем её самую популярную в данное время форму, она держит лотос, на котором лежат цветочные лук и стрела, что связывает её с самым известным подчиняющим божеством Курукуллой, чьей полугневной формой она предстаёт⁵⁶⁹.

Подчинение в цикле Красной Тары

Подчиняющие действия, встречающиеся в цикле Апонга Тертона, отражены в молитве, включённой в Текст Апонга 11 и использующейся в фонде «Чэгдуд Гонпа». Эта молитва подчёркивает конкретную функцию данной формы богини и проливает некоторый свет на мотивы подчиняющих ритуалов:

Как без опоры на подчинение можно обрести качества, необходимые, чтобы взять учеников? Пусть я подчиню всех, кто должен быть укрощён, добрых и злых, вызвав в них четыре преданности!⁵⁷⁰

Как мы здесь видим, функция подчинения / притяжения используется и для защиты практикующим своих учеников, и для укрощения добрых и злых существ. По сути, среди всех текстов цикла именно шестой описывает подчинение⁵⁷¹. Текст Апонга 10 — это огненная пуджа, и в молитве, содержащейся в тексте, есть просьба о подчинении живых существ, богов, демонов и людей. Там сказано, что существа притягиваются, подобно пчёлам. Название этого текста, «Подчиняющая огненная пуджа с опорой на Красную Тару», явно указывает на функцию подчинения⁵⁷². В тексте содержится указание использовать масляный светильник и благовония для подчинения могущественных существ, а дым, исходящий от благовоний, называется железными крюками, сделанными из света⁵⁷³.

Текст Апонга 13 носит более общий характер и содержит утверждение, что посредством выполнения ритуала, через приближение к Красной Таре и достижение Красной Тары, можно выполнить четыре действия — умиротворение, приумножение, подчинение и разрушение. Тару также призывают, чтобы защитить практикующего от всех страданий и страхов, что напоминает практику Зелёной Тары. Ритуал Текста Апонга 16

выполняется с целью победы над духами-гонпо цепляния за эго. В тексте описано выполнение сложного ритуала, во время которого с целью рассеять духов-гонпо предлагается торма-выкуп. Торма-выкуп — это торма, которое подносят божеству в обмен на действие, например в случае болезни.

Далее в тексте говорится об обретении благосостояния в форме драгоценностей, дома, в котором царит изобилие, скота, зерна и общего процветания. Это можно отнести к классу действий притяжения. Текст заканчивается утверждением о том, что практикующий обретёт совершенное счастье и жизнь, свободную от болезней⁵⁷⁴.

Пять из пятидесяти четырёх магических заклинаний в Тексте Апонга 20, по всей видимости, так или иначе связаны с подчинением или притяжением: с подчинением внешних восприятий, подчинением объекта практики, притяжением еды и богатства, рисованием колеса подчинения и собиранием сангхи. В каждом тексте приводится мантра, которой необходимо дополнить коренную мантру, а затем получившуюся мантру начитывают для достижения определённой цели. Здесь во всех визуализациях Красная Тара держит железный крюк в одной руке и аркан, зеркало или драгоценный сосуд — в другой⁵⁷⁵.

Практика Текста Апонга 23 выполняется для подчинения всех желаний объекта медитации. Практикующий визуализирует лучи света, пронзающие гениталии и сердце объекта, в результате

чего все его желания оказываются подчинёнными. Затем лучи света расходятся снова, чтобы подчинить и поработить богов, нагов и людей, заставляя их лишиться всей собственности. Наконец, в Тексте Апонга 24 объект медитации пронзают железными крюками, сковывают железными кандалами и связывают железной паутиной. В тексте описано рисование ритуальной диаграммы, которую необходимо поместить под кровать практикующего, чтобы защитить его от ущерба, воров и врагов⁵⁷⁶.

Как мы видим, в текстах перечисляются различные объекты медитации, которые должны быть подчинены: от врагов и воров до богов, нагов и людей. В одних случаях практикующему необходимо нарисовать диаграмму, в других — начитывать мантру. Однако похоже, что во всех случаях, за исключением основания сангхи, действия выполняются с мирскими целями, такими как обретение пищи и богатства или победа над врагом. В то же время на более глубоком уровне эти действия можно рассматривать как помогающие практикующему в практике Дхармы, требующей большого количества продовольствия и денег.

Мантры Красной Тары

Ещё один заслуживающий упоминания элемент данных текстов — это ритуальное использование мантр. Начитывание мантр распространено

в практиках тибетского буддизма, и тексты Апонга Тертона содержат несколько мантр. Решение не приводить здесь некоторые мантры было принято с целью защиты тайны учений из уважения к традиции. Без включения необходимой мантры практика считается неэффективной. Однако некоторые мантры всё же будут перечислены:

- **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ МАМА ПУШАМ КУРУ ХУМ СВАХА** (Текст 2)
- **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА** (Тексты 5 и 11)
ОМ ТАРЕ СВАХА (Текст 6)
ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ МАМА САРВА ПАШАМ КУРУ БХРУМ БХРУМ СВАХА (Текст 9)
- **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА** (Тексты 12 и 13)

В практике Красной Тары фонда «Чагдуд Гонпа» используется мантра **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**. Она отличается от более распространённой мантры Зелёной Тары **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА**, которая содержится в Текстах 12 и 13⁵⁷⁷. Однако Блофелд отмечает, что иногда для призывания проявлений Тары также используется мантра **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**:

Поскольку в случае неотложной необходимости может не хватить времени на произнесение всех десяти слогов, некоторых мастеров учат использовать в таких случаях **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА!**, где **ТАМ** — это

биджа-мантра, или семенная мантра, содержащая сущность Тары⁵⁷⁸.

Эта мантра похожа по структуре на мантры других богинь, например, на мантру Маричи: **ОМ МАРИЧИ МАМ СВАХА**. Здесь мантру образуют имя богини и семенной слог. Во время практики Двадцати одной Тары практикующий использует различные вариации коренной мантры для каждой отдельной богини в зависимости от её функции. Здесь различные мантры, приведённые для каждой формы Красной Тары, могут указывать на небольшие отличия её функции в рамках более общей роли подчиняющегося божества.

Теперь, когда мы исследовали литературу, связанную с Красной Тарой, относящуюся к учениям Апонга Тертона, перейдём к изучению её практики. Фокусом следующей главы будет современная практика Красной Тары Апонга Тертона, а также международное распространение этих учений.

Глава 11

Продолжение линии Красной Тары

Практики Красной Тары, открытые Апонгом Тертоном, до сих пор сохраняются в США, Южной Америке и Европе учениками покойного Чагдуда Тулку. В Азии эта традиция сохраняется в Гологе, на востоке Тибета, благодаря Таре Лхамо (1938–2003), дочери Апонга Тертона, которая также была знаменитым тертоном и хранительницей учений отца. В «Листке алычового леса» разъясняется, что её супруг Намтрул Джигме Пунцог (1944–2011), которого считали эманацией Апонга Тертона, помогал ей в этой задаче. Там сказано, что пара продолжала распространять учения её отца в десяти направлениях, чтобы «тлеющие угольки учений тайной мантры вновь разгорелись»⁵⁷⁹. Таре Лхамо объединила откровения отца в восемь томов «Собрания сочинений», которое,

как считается, датируется началом 2000-х годов и включает учения по Красной Таре⁵⁸⁰.

В Индии Чангчуб Дордже посвятил воплощение Апонга Тертона, Сорок первого Сакья Тридзина, в учения его предшественника⁵⁸¹. Перед своей смертью в 1945 г. Апонг Тертон попросил Чангчуба Дордже передать учения своему новому воплощению. Позже Чангчуб Дордже бежал в изгнание и наконец встретился с Сакья Тридзином в Дехрадуне, Индия:

Через несколько мгновений после того, как монах заговорил с Сакья Тридзином, других монахов, находившихся в алтарной комнате, к их удивлению, попросили удалиться, чтобы Его Святейшество смог принять посвящение от внешне ничем не примечательного гостя. Затем монах даровал посвящение Красной Тары самому Сакья Тридзину и его выдающейся сестре Джецунме⁵⁸².

Сорок первый Сакья Тридзин передал посвящение Красной Тары Чагдуду Тулку и нескольким его близким ученикам. В августе 2011 г. Сакья Тридзин впервые даровал полный цикл учений Апонга Тертона в Институте мира Падмасамбхавы в том виде, в котором он их получил. Естественно, это посвящение включало цикл Красной Тары Апонга Тертона⁵⁸³.

В настоящее время благодаря целенаправленным усилиям и преданности Чагдуда Тулку

линию Красной Тары Апонга Тертона можно встретить в разных уголках мира. Именно его последователи за пределами Азии сейчас являются держателями активной линии практики, и благодаря их усердию эта линия преемственности существует по сей день. Итак, давайте выясним, кем был Чагдуд Тулку, как он начал практиковать Красную Тару Апонга Тертона и почему учил этой практике своих западных учеников.

Чагдуд Тулку

Покойный Чагдуд Тулку Ринпоче⁵⁸⁴ был уроженцем Кхама и происходил из известной семьи Тромге. Его мать Дава Дролма⁵⁸⁵ была знаменита как делог, или та, кто переходит в состояние смерти и посещает различные миры, прежде чем вернуться в мир живых. Когда Чагдуду Тулку было три года, делегация из монастыря Чагдуд в Кхаме признала его воплощением предыдущего Чагдуда Тулку Тенпей Гьялцена. После многих лет обучения, получения учений и прохождения трёхлетнего ретрита Чагдуд Тулку был приглашён в монастырь Чагдуд в Ньяронге, являющийся дочерней ветвью монастыря Като⁵⁸⁶, для возведения на трон. Имя «Чагдуд» восходит к Чагдуду Ринпоче I Шерабу Гьялцену, рождённому в 1398 г. и получившему это имя благодаря своей способности завязывать железные прутья в узлы.

На протяжении своего детства Чагдуд Тулку видел пророческие сновидения, которые оказали

значительное влияние на решения всей его жизни, а также на его отношения с Тарой. Он родился в линии великих мастеров, выполнявших практики Тары: его мать считали эманацией Белой Тары, а сама она открыла практику Зелёной Тары⁵⁸⁷. Чагдуд Тулку получил посвящение в практику Зелёной Тары от Шечена Рабджама⁵⁸⁸, важного мастера школы ньингма. Во время второго трёхлетнего ретрита его учитель Трогме Друнгпа Ринпоче сказал ему:

В каждом поколении нашей семьи есть один лама, полностью овладевший благой силой Тары. Твоя мать была сиддхой Тары (практикующей, достигшей свершений) своего поколения, и если ты будешь выполнять практику Тару, уверен, ты станешь сиддхой Тары в своём поколении. Это было бы очень хорошо⁵⁸⁹.

Чагдуд Тулку вспоминает, что после этого он начал сто тысяч повторений длинного восхваления двадцати одному аспекту мудрости Тары, так что «это открыло дверь в мою практику Тары, которая стала источником непрерывного вдохновения и благословений»⁵⁹⁰. Спустя много лет изгнания в Индии Чагдуд Тулку был направлен в качестве учителя Далай-ламой и Дуджомом Ринпоче в центр Дуджома Ринпоче Еше Ньингпо в Юджине, штат Орегон. Чагдуд Тулку прибыл в США 24 октября 1979 г.⁵⁹¹

Линия Красной Тары Апонга Тертона

Линия учений Красной Тары Апонга Тертона описана американской женой Чагдуда Тулку Чагдуд Кхандро, также известной как Джейн Тромге (род. 1946), в её небольшой книге по данной теме «Комментарий к Красной Таре». Она утверждает, что данная практика возникла в уме Будды Амитабхи, от которого перешла к Авалокитешваре, а затем — к эманации Тары. Как уже было отмечено, Тару чаще всего связывают с лотосовым семейством Амитабхи. От эманации Тары она перешла к Нагарджуне, а затем — к Падмасамбхаве. Прибыв в Тибет, Падмасамбхава учил этой практике Трисонга Децена и Еше Цогьял, сокрывшую учение, чтобы оно могло быть обнаружено позже. Учение было открыто в XX в. Апонгом Тертоном. Точная дата его открытия неизвестна⁵⁹².

В более поздний период своей жизни Апонг Тертон передал учения цикла Красной Тары своему ученику-монаху Чангчубу Дордже⁵⁹³ и попросил его передать эти учения своему следующему воплощению. Он произнёс такие слова: «Я умираю и хочу, чтобы ты кое-что для меня сделал. Когда в моём следующем воплощении мне будет семнадцать лет, приди ко мне и даруй мне посвящение во все сокровища Красной Тары и их устную передачу»⁵⁹⁴.

В следующей жизни Апонг Тертон воплотился как Сорок первый Сакья Тридзин, и существует

два разных описания встречи Чангчуба Дордже и Сакья Тридзина. Согласно первому из них, основанному на рассказе сестры Сакья Тридзина Джецунме Кушог Чиме Лудинг и содержащемся в «Чудесной гирлянде редких драгоценных камней», Чангчуб Дордже прибыл в монастырь Сакья в Тибете, когда Сакья Тридзину было пять лет, в соответствии с полученными от Апонга Тертона указаниями. Когда монах приблизился, Сакья Тридзин узнал его и криком подозвал, используя старое прозвище, которое дал ему Апонг Тертон. В этот момент, осознав, что это действительно воплощение его учителя, Чангчуб Дордже разразился слезами⁵⁹⁵.

По рассказу Чагдуд Кхандро, в связи с китайским присутствием в Тибете на момент семнадцатого дня рождения Сорок первого Сакья Тридзина Чангчуб Дордже, к сожалению, вынужден был находиться в изгнании в Бутане. В силу этих обстоятельств он не смог исполнить своего обещания передать учения в назначенное время. Однако несколько лет спустя он смог приехать в Дехрадун и сдержать обещание, передав линию Сакья Тридзину, а также его сестре Джецунме Кушог Чиме Лудинг, присутствовавшей при их встрече.

Случилось так, что по дороге на встречу с Сакья Тридзином в Дехрадуне Чангчуб Дордже встретился с Чагдудом Тулку на озере Цо Пема (Ревалсар), окружённом комплексом пещер, считающихся священным местом Падмасамбхавы

и популярным пунктом паломничества в штате Химачал-Прадеш. Там монах посвятил Чагдуда Тулку в цикл Красной Тары, после чего Чагдуд Тулку прошёл ретрит по практике Красной Тары⁵⁹⁶. В автобиографии Чагдуд Тулку описывает это событие так: «Я вернулся на Цо Пема, и теперь мои сновидения были чудесными и обещавшими, что я получу практику, посредством которой принесу пользу множеству людей»⁵⁹⁷.

Чагдуд Тулку на тот момент уже получил множество посвящений Тары и других красных божеств лотосового семейства, однако это было его первое посвящение Красной Тары. Он был убеждён, что это благоприятное событие стало исполнением его пророческого сновидения, и описал ретрит богини, последовавший за посвящением:

Этот ретрит позволил мне обрести мастерство в практике, которая будет иметь большое значение для меня самого, для тибетцев, которым я служил ламой, а также для моих будущих учеников. Красная Тара явилась мне в своём полном, непостижимом страдании и мудрости, ослепительно сверкающая своими качествами. У меня было множество переживаний видений и снов, часть из которых оказалась связана с кристаллами. Двадцать лет спустя я вспомню эти кристаллы и начну практику исцеления кристаллами через медитацию Тары.

На Западе тысячи людей получают благословения Красной Тары и начнут опираться на практику Тары как на свою основную медитацию ваджраяны⁵⁹⁸.

Чагдуд Тулку считался сиддхой Тары своего поколения в семье Тромге, последовав по стопам своей матери и других родственников до неё. Его жена Чагдуд Кхандро пишет:

Хотя Ринпоче прославился как практикующий Тару благодаря своим чудесным деяниям, он не учил практике широко до тех пор, пока пятнадцать лет назад не прибыл в Соединённые Штаты. В 1980 г. он начал учить практике Красной Тары некоторых учеников в Орегоне, направляя их развитие в этапах визуализации и подношения⁵⁹⁹.

Чагдуда Тулку считают не только мастером, передававшим линии, открытые другими практикующими. Его сын Джигме Тромге Ринпоче, также являющийся важным ламой⁶⁰⁰, рассказал об откровениях, явившихся отцу благодаря чистому видению, которые он считает открытиями-терма. Он объяснил различие между терма, сокрытыми такими мастерами прошлого, как Падмасамбхава, и откровениями, являющимися посредством чистого видения, которые зависят от реализации конкретного мастера:

У него [Чагдуда Тулку] есть множество видений и терма, связанных с Тарой, в том числе одна очень подробная садхана Зелёной Тары. Кроме того, Е. С. Кхьенце Ринпоче несколько раз говорил мне, что мой отец — сиддха, достигший мастерства в практике Ваджракилаи. По сути, если овладеть воззрением, всё остальное последует за этим, и в то же время разные люди имеют связь с разными практиками⁶⁰¹.

Однако Чагдуд Тулку сообщил сыну, что время не казалось ему подходящим для практики и передачи этих учений. Таким образом, очевидно, что практика Тары играла центральную роль не только для самого Чагдуда Тулку, но и для его семейного наследия. Неудивительно, что она стала одним из основных учений, которые он даровал своим западным ученикам.

Фонд «Чагдуд Гонпа». Живое сообщество практики Красной Тары

По просьбе своих западных учеников Чагдуд Тулку учредил фонд «Чагдуд Гонпа» — сеть ньяингмапинских центров буддизма ваджраяны в Северной и Южной Америке⁶⁰². Ригдзин Линг Гонпа в Калифорнии был основан в 1988 г.

и впоследствии стал основным центром фонда «Чагдуд Гонпа». Наряду с практикой Красной Тары «Чагдуд Гонпа» известен тем, что поддерживает несколько других линий практики, в основном идущих от Дуджома Лингпы⁶⁰³.

Одной из отличительных особенностей фонда «Чагдуд Гонпа» является большое число западных женщин-учителей⁶⁰⁴. По сути, сейчас фондом управляют в основном западные практикующие, которым Чагдуд Тулку даровал титул «лама», прежде чем покинул этот мир в 2002 г.⁶⁰⁵ Развитие и организация фонда «Чагдуд Гонпа» следуют общей схеме основания центров тибетского буддизма на Западе, описанной Сэмюэлем: «Я бы предположил, что для тибетского буддизма на Западе характерен контекст национальной или международной сети, которая обычно строится вокруг учений отдельного ламы»⁶⁰⁶.

Практика Красной Тары в «Чагдуд Гонпа»

Хотя практики Красной Тары, выполняемые учениками Чагдуда Тулку, опираются на цикл учений Апонга Тертона, они вовсе не идентичны этим учениям. Как и многие другие Ринпоче, к которым обращаются с просьбой предоставить текст садханы для западных учеников, Чагдуд Тулку взял текст Апонга Тертона за основу текста практики, подходящей для его учеников.

Практикующие в Чагдуд Гонпа используют длинный или краткий текст практики Красной Тары. Расширенный цикл⁶⁰⁷ в основном опирается на откровения Апонга Тертона, однако также включает молитву Двадцати одной Таре, сочинённую Кхенпо Нгага (1879–1941)⁶⁰⁸, другие молитвы и иные тексты, добавленные самим Чагдудом Тулку. Этот текст ежедневно используется в центрах Чагдуд Гонпа, а также во время пиршественных подношений в первой и третьей четверти тибетского месяца⁶⁰⁹. Эта практика имеет форму четырёхчастного подношения мандалы, схожего с популярным Четырёхчастным подношением мандалы Таре. Основная мантра, используемая в этой практике, — это открытая Апонгом Тертоном **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**.

Для чтения практики расширенного цикла практикующие должны получить посвящение от квалифицированного держателя линии в данной традиции, и такие посвящения регулярно даруются наряду с учениями и наставлениями по практике. В основном практикующие получают посвящение сидящей Красной Тары. Однако иногда также даруется посвящение стоящей Красной Тары «Украшенная лотосом. Достижение Красной Тары»⁶¹⁰, происходящее из второго текста цикла Красной Тары Апонга Тертона и используемое во время пиршественных подношений.

Краткая практика следует обычной схеме текстов практик тибетского буддизма⁶¹¹. Она начинается с Семистрочной молитвы Гуру Ринпоче, как это обычно бывает в школе ньингма, за которой следуют молитвы прибежища и бодхичитты. Она подходит как тем, кто получил посвящение в линию преемственности, так и тем, кто его не имеет. Обе группы учеников визуализируют богиню перед собой, читая так называемую Молитву Джецун, о которой пойдёт речь ниже, и мантру **ОМ ТАРЕ ТАМ СВАХА**. Те, кто получил необходимое разрешение посредством посвящения, затем могут переходить к визуализации себя как Красной Тары, однако непосвящённые должны пропустить этот этап⁶¹².

Красная Тара и Курукулла

Чагдуд Тулку говорит о связи между данной формой Красной Тары и Курукуллой. Он утверждает, что эта Красная Тара также известна как Ригджема и что она является мирной формой Курукуллы. Будучи богиней быстрого абсолютного счастья, она дарует прямое осознание, преодолевающее заблуждения. Чагдуд Тулку также называет двадцать остальных Тар мандалой богини, окружающей Красную Тару. На востоке (перед Красной Тарой) — пять белых богинь, дарующих интеллект, с Сарасвати в центре. На юге — пять жёлтых богинь, дарующих долгую жизнь и богатство, главной среди которых является Намгьялма. На западе — пять красных богинь, исполняющих

желания, с Ньима Падмой в центре. На севере — пять зелёных и чёрных Тар с Курукуллой в центре. Эти божества даруют всевершающую мудрость и защиту от восьми великих страхов.

Для каждой из Двадцати одной Тары существуют йоги и медитации внешнего, внутреннего и тайного уровней. Интересно отметить, что, хотя эта Красная Тара считается формой Курукуллы, сама богиня Курукулла присутствует в мандале Красной Тары к северу от неё в окружении остальных четырёх Тар. Вероятно, это связано с тем фактом, что Курукулла традиционно присутствует в нингмапинской линии Двадцати одной Тары, с которой согласуется данная практика. Считается также, что этот ритуал содержит полную практику дзогчен, а значит, практика этих йог ведёт к союзу мудрости и осознания.

В одном из учений Чагдуд Тулку описывает момент, когда перед ним предстала Тара, научившая его своей молитве, которая используется для устранения препятствий и исполнения желаний. Эта молитва известна как Молитва Джецун. Чтение молитвы ведёт к благоприятным условиям и удачным стечениям обстоятельств, за которые, по словам Ринпоче, отвечает Тара. Молитва звучит так: «Прославленная Тара, пожалуйста, вспомни обо мне, устрани мои препятствия и быстро исполни мои превосходные устремления»⁶¹³. При чтении этой молитвы из лба, горла и сердца Тары исходят лучи света, достигающие практикующего⁶¹⁴.

Красные Тары Чагдуда Тулку

Чагдуд Тулку не только учил практикам Красной Тары, открытым Апонгом Тертоном, но и сам открыл практику Семиглазой Красной Тары в период, когда его первая жена переживала физические сложности. Ритуал посвящения этой линии иногда проводит сын Чагдуда Тулку Джигме Тромге Ринпоче, которому на момент открытия практики было около десяти лет. Однако эти посвящения проводятся не так часто, и практика не имеет широкого распространения среди членов фонда «Чагдуд Гонпа». Джигме Тромге сообщил, что практика Семиглазой Красной Тары была открыта как *терма ума* во время видения богини.

Согласно описанию, содержащемуся в этой практике, богиня красного цвета и у неё семь глаз: три на лице, по одному на ладонях и по одному на стопах. Она сидит в ваджрной позе на лотосе и лунном диске и украшена шелками и драгоценностями. Её правая рука изображает жест высшей щедрости и держит утпалу, на которой покоится сосуд долгой жизни, тогда как в её левой руке — утпала с лотосовым луком и стрелой. Она пребывает в чистой земле Тары — Раю, усыпанном бирюзовыми лепестками (Юло Ко). Её мантра — **ОМ КУРУКУЛЛЕ БАДЗРА АЮКХЕ ХРИХ СВАХА**. Во время выполнения практики сердечный слог **ХРИХ** испускает свет, который возвращается с жизненной энергией (*bla*), продолжи-

тельностью жизни (*tshe*) и энергичностью (*srog*) человека, увеличивающими срок его жизни. Джигме Тромге утверждает, что эта практика выполняется в первую очередь для обретения долгой жизни, хотя и использует функцию притяжения, привлекающую долголетие. Желание долгой жизни должно опираться на чистую мотивацию принести пользу всем матерям — живым существам, а не на эгоистические причины⁶¹⁵. По всей видимости, данная форма Красной Тары связана с Курукуллой — на это указывают мантра, семенной слог и описание божества.

Другой, до сих пор не рассмотренный аспект практики Красной Тары в Чагдуд Гонпа, — это исцеление кристаллами. Считается, что Чагдуд Тулку открыл практику исцеления кристаллами Красной Тары в видении Тары, посетившем его во время ретрита в Индии в 1963 г. С этой практикой связан текст «Гирлянда цветов утпала. Практика исцеления кристаллами Красной Тары»⁶¹⁶, доступный всем, кто получил посвящение Красной Тары и учение по исцелению кристаллами. В практике используются два кристалла, а также мантры очищения и долгой жизни: «Мутный кристалл используется, чтобы вытянуть болезнь, а чистый кристалл используется, чтобы вселить здоровье»⁶¹⁷. Похоже, что в последние годы практика исцеления кристаллами вновь обретает популярность, и ламы Чагдуд Гонпа чаще даруют учения по ней.

Некоторые выводы

Девятнадцать из двадцати шести текстов цикла Красной Тары Апонга Тертона относятся к категории терма ума⁶¹⁸, что отражено в их названиях, то есть были открыты в сознании ума Апонга Тертона. Как мы видели выше, Апонга Тертона считали тертоном-эманацией (воплощением Падмасамбхавы) и одновременно самостоятельным великим тертоном, поскольку ему принадлежат открытия терма трёх категорий: Падмасамбхавы, Авалокитешвары и дзогчен. Тексты Красной Тары, открытые Апонгом Тертоном, относятся к традиции дзогчен, и Апонг Тертон сочинил к ним сопровождающие комментарии по дзогчен.

Как мы видели, цикл учений Красной Тары, открытый Апонгом Тертоном, содержит различные иконографические формы богини. Эти богини в позах стоя и сидя держат предметы, традиционно ассоциирующиеся с функцией подчинения, на которую также указывает красный цвет Тары. В данном случае Красные Тары Апонга Тертона очевидным образом связаны с Курукуллой и названы полугневными формами этой богини, что является интересной инверсией обычного описания Курукуллы как формы Тары. Однако похоже, что в данном цикле связь Красной Тары с Курукуллой указывает на её функцию подчинения и выражается помимо прочего лотосовым луком и стрелой, лежащими на красном лотосе Тары. Формы различных Красных Тар, открытые

Апонгом Тертоном, также имеют общие черты с зелёными и белыми эманациями богини, такие как положение её ног, правой руки, одежда и украшения. Изображение лука и стрелы на её лотосе характерно для иконографии Двадцати одной Тары в традиции ньингма, описанной в главе 9.

Однако сами тексты следуют стандартной структуре практики садханы. Как мы видели, основной практикой Красной Тары, используемой в данное время, является четырёхчастная мандала — популярная форма почитания Тары, обычно связанная с Зелёной Тарой. Таким образом, хотя традиция Апонга Тертона вводит новые формы богини Тары, возможно, в свете традиционной структуры этих текстов и их места в более широкой традиции терма их лучше всего рассматривать как продолжение культа Тары, добавляющего новое измерение к уже популярной практике любимой богини. Это новое представление уже известного божества также можно рассматривать как отражение традиции терма в целом, дающей простор для инноваций внутри традиции, сосредоточенной на поддержании подлинной линии преемственности. С годами из терма появились несколько новых божеств и форм божеств, и Апонг Тертон, подобно другим тертонам, продолжил нововведения.

Благодаря преданности практике богини в центрах «Чагдуд Гонпа» по всему миру линия Красных Тар Апонга Тертона продолжается по сей день, что делает её одной из немногих

живых линий Красной Тары, практика которых существует до сих пор. Возможно, эти формы богини в настоящее время являются самыми важными среди всех представительниц пантеона Красных Тар.

Приложения

Приложение 1

Садхана подчиняющей Тары⁶¹⁹

На санскрите этот текст называется «Вашая-тара-садхана». Тибетское название текста — «Садхана подчиняющей Тары».

Простираюсь перед Арья Тарой.

Представьте, что Арья Тара возникает из слога ТАМ, прижимая середину визуализируемого слога ТАМ поверх утпалы. Её тело зелёного цвета. В левой руке она держит синюю утпалу, а правая рука изображает мудру высочайшей щедрости. Она сидит на чистом троне. После того как вы представляете, что на её макушке восседает Амогхасиддхи, она становится единого вкуса с божеством мудрости.

Повторяйте **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ ЧЕ-ГЕ-МО
ВАНГ-ДУ ГЪИ ШИГ СВАХА** с именем объекта [вместо **ЧЕ-ГЕ-МО**] столько раз, сколько указано выше.

Хотя данная форма Тары не имеет оружия со стрелой⁶²⁰ и т. п., шею объекта связывает утпала.

Наполните тело притянутого объекта светом своего тела. Таким образом вы должны подчинить объект своей власти.

«Садхана подчиняющей Тары». Сочинил учитель Дордже Ньюгу. Конец.

Приложение 2

Чунда Тара

Здесь приведён перевод одного из разделов текста Чунда Тары версии Панчен-ламы в соответствии с «Ринджунг лхентхаб»⁶²¹. Далее в тексте описано ритуальное посвящение божества. Перевод посвящения не был включён, поскольку не содержит дополнительной важной информации.

. . .

Сначала примите прибежище в Арья Чунда Таре, зародите бодхичитту и медитируйте на четырёх безмерных. Пребывайте в равности с неконцептуальным умом.

Затем поверх ствола, ветвей и пышных листьев дерева-акации *кхадира* вы возникаете из слога ТАМ на троне из лотоса и луны как Тара с сияющим красным телом. Паутина красных лучей

света распространяется из каждой поры тела Тары. Её распущенные волосы украшены группами красных жемчужин. Её правая рука, лежащая на колене, держит плод дерева *пичула*, жёлтый внутри и синий снаружи. В левой руке у своего сердца она держит утпалу, увенчанную книгой. Она сидит со скрещёнными ногами. Она убрана драгоценностями, шелками и главным образом жемчугом. Визуализировав слог **ТАМ** вместе с гирляндой мантры на лотосе и луне в её сердце, начитывайте **ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА** столько раз, сколько можете.

Тело божества растворяется, и вы медитируете неконцептуально, а затем посвящаете заслугу.

Затем светом своего сердца вы снова приглашаете Тару вместе с её свитой в пространство перед собой, произнося **БАДЗРА САМАДЗАХ**.

Что касается подготовки белого торма, благословите его так же, как в тантрах действия. Поднесите [торма божеству и свите] со слогами **ОМ АХХУМ**, добавленными в конце десяти слогов мантры Тары, повторив это семь раз.

Что касается подношений и молитв божеству, молитесь горячо.

Досточтимая Госпожа растворяется в вашей макушке. Посвятите заслуги.

Приложение 3

Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары

Полный перевод «Стадий ясной визуализации Славной Уддияна Тары» (Текст Питхешвари 2)⁶²² был включён сюда как пример ритуала тела-мандалы, распространённого в литературе Питхешвари. Кроме того, данный текст входит в «Синюю летопись». Ещё одна причина заключается в том, что в «Страстном просветлении» Миранды Шоу представлен только перевод фрагментов текстов Питхешвари, сочинённых Дордже Денмой (Ваджравати), не упомянутой в колофоне данного текста.

Поскольку этот текст входит в Тенгьюр, он широко доступен, в том числе для перевода. Однако с целью избежать неправильного использования текста из него были исключены мантры.

• • •

На санскрите этот текст называется «Шри-уддиянатарабхима-самайякрама-нама». По-тибетски он называется «Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары».

Я простираюсь перед Благородной Тарой. Ты, чьё сердце увлажнено состраданием, ты, подобная рассеивающему тьму свету солнца, Госпожа, превосходящая страдания сансары. Я всегда простираюсь перед тобой.

Сначала йогин или йогини сидит на удобной подушке в комнате для медитации, способствующей гармонии ума. На лунной мандале в вашем сердце возникает слог А, поверх которого возникает красный слог ТАМ, испускающий массу лучей света. Медитируйте, представляя, что всё небо заполняет свита богини.

Затем совершенный гуру, божество-йидам и татхагаты предстают как видения света, и вам следует совершить подношения им в своём уме. Читайте «Принятие прибежища» и т. д., обращаясь к Трёх драгоценностям.

Визуализируйте всё, включая одушевлённых существ и неодушевлённые предметы, пустым от собственного существования. Начитывайте мантру⁶²³. После этого Гневная Ваджра, возникающая из слога ХУМ и пребывающая в пространстве на лотосе и солнечном диске, уничтожает все препятствия.

Медитируйте на заграждении из ваджр. В центре неизменного чоджунга⁶²⁴ визуализируйте слог ХАМ на лунном диске внутри небесного дворца. Затем наблюдайте, как слог ХАМ испускает всех татхагат. Медитируйте на себе в форме Тары. Богиня с красным телом, четырьмя лицами и восемью руками танцует. На ней гирлянда из черепов, и она убрана всеми украшениями. Нижняя часть её одеяния — тигриная шкура. Она пребывает в центре собрания йогини. У неё три глаза, и она гневно хмурится. Первое из её лиц красное, правое лицо чёрное, левое — зелёное, а лицо сверху жёлтое и спокойное. В правых руках она держит дамару, череп, меч и ваджру. В левых руках она держит лотос, драгоценность, колокольчик и кхатвангу.

Затем визуализируйте свиту на лотосе, восемь богинь: Суратешвари, Суратасундари, Суратачанди, Суратамалини, Суратабхакши, Суратакамини, Суратогра и Суратоттама. Они белого, зелёного, синего, жёлтого, белого, красного, синего и жёлтого цветов соответственно. В правых руках они держат дамару и капалу. В левых руках они держат колокольчик и кхатвангу. Их лица нахмурены, а сами они убраны гирляндами черепов и всеми украшениями.

Визуализируйте колесо снаружи от лотоса со свитой. На двенадцати спицах колеса визуализируйте следующих богинь: Шикхибхиму, Шикханди, Карали, Джати, Раудри, Джатили, Чанди, Маунди, Викату, Уткату, Кирити и Нартаки. Ле-

вые половины их тел красные, а правые — зелёные. В правых руках они держат колесо и ваджру, а в левых — череп и кхатвангу. На их лицах гневные выражения, и они стоят в позе выстрела *пратьялидха* с одним согнутым коленом.

Сначала они движутся слева направо. Кроме этого, вне круга божеств визуализируйте госпожей четырёх дверей: Камбоджи, Пуккаси, Домби и Матанги. В правых руках они держат изогнутый нож и череп. В левых руках они держат отрубленную голову и кхатвангу. Они украшены змеиными украшениями и демонстрируют обнажённые зубы. Они стоят на солнечном троне с согнутой левой ногой и выпрямленной правой. В этой позе они движутся против часовой стрелки, попирая четырёх мар. Медитируйте, представляя, что эти богини разных цветов.

Затем выполните ритуал места⁶²⁵. Что касается мест тела, они таковы: череп⁶²⁶, макушка головы, левое ухо, спина, лопатки, правое ухо, межбровье, два глаза, плечи, подмышки, две груди, пупок, кончик носа, рот, сердце, под пупком, гениталии, анус, два бедра, две голени, пятки, под стопами, пальцы ног и два колена — именно в этом порядке. ПУ ДЗА О А, ГО РА ДЕ МА, КА О, ТРИ КО, КА ЛА, КА ХИ, ПРЕ ГРИ, СО СУ, НА СИ, МА КУ.

Четыре священных места (*питхи*) — это Пуллирамалайя, Джаландхара, Уддияна, Арбуда.

Четыре второстепенных⁶²⁷ священных места (*упапитхи*) — это Годавари, Рамешвара, Девикота, Малави.

Два места (*киметры*) — это Камарупа и Одра.

Два второстепенных места (*упакиметры*) — это Тришакуни и Кошала.

Два собрания (*чандохи / самдохи*) — это Калинга и Лампака.

Два второстепенных собрания (*упачандохи / упасамдохи*) — это Канчи и Гималаи.

Два географических места паломничества (*упамеланеки*) — это Саураштра и Суварнадвипа.

Две кладбищенские земли (*шмашаны*) — это Нагара и Синдху.

Две второстепенные кладбищенские земли (*упашмашаны*) — это Мару и Кулата.

По очереди благословите следующие места тела: череп, рот, сердце, пупок, гениталии и два бедра. [Начитывание мантры —] это доспехи [защищающие тело]⁶²⁸.

В центре лотосового колеса ваджр — слоги ХУМ АХ ОМ. Таким образом снисходит мудрость. Медитируйте на существе мудрости, а затем выполните освящение [себя как Питхешвари].

На головах богинь пять татхагат: Ратнасамбхавана на голове Суратешвари и т. д. Вайрочана на голове Сикхи и т. д. Акшобхья на голове Камбоджи и т. д.

Затем поднесите воду для рта (*аргхам*). Затем испейте нектар⁶²⁹. Для этого лотосовая чаша на двух мандалах [ветра и огня] наполняется из ЙАМ и РАМ пятью нектарами и пятью видами плоти⁶³⁰. Благословите эти подношения [мантрой]. Затем, что касается начитывания мантры,

десять слогов с ПХЭТ на конце используются для очищения. В данном случае не добавляйте СВАХА в конце мантры.

Чтобы выполнить начитывание мантры для всех богинь, читайте мантру, начиная с ОМ, за которым следуют слоги имени богини, и закончите ХУМ ПХЭТ. Начитывайте эти мантры для всех богинь дверей вместе с [мантрой].

Вернувшись из [своей] медитации, медитируйте, представляя, что вы постигли тело богини.

Поднесите таким образом всё, что можете. Поднесите торма. Для этого [подношения торма далее приведена] мантра торма.

Если непрерывно выполнять эту практику, будет обретено свершение. Не сомневайтесь в этом.

Это полный текст «Стадий ясной визуализации Бхагавати Уддияна Тары». Его перевёл тибетский переводчик Джампел Гегпей Дордже и ученик Ванитабхадры Пандита Самгхашрибхадра, трижды получивший передачу посвящения от Великого Сострадательного Божества.

Приложение 4

Стадии [практики] Уддияна Тары

Это перевод «Текста Питхешвари 3», который включён сюда из-за своей краткости и содержащихся в нём мантр.

. . .

На санскрите этот текст называется «Уддияната-ракрама». На тибетском он называется «Стадии практики Уддияна Тары».

Я простираюсь перед Тарой. После медитации на всех божествах Тара — это главное божество среди тринадцати, девяти или пяти.

Что касается мантр, начитывайте следующие:

ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТЕ ШВА-РИ ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТА СОНТА-РЕ ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТА ЦАНДРА ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТА КА-МИ-НИ ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТА У-ГРА ХУМ ПХЭТ.
ОМ СУ-РА-ТА УТТАМ ХУМ ПХЭТ.
ОМ ШИ-КХИ ХУМ ПХЭТ.
ОМ БХИ-МА ХУМ ПХЭТ. ОМ ШИ-КХАНДИ
ХУМ ПХЭТ. ОМ КА-РА-ЛИ ХУМ ПХЭТ.
ОМ ДЗА-ТИ-ЛИ ХУМ ПХЭТ. ОМ РА-У-ТРИ
ХУМ ПХЭТ. ОМ ДЗИ-ТИ ХУМ ПХЭТ.
ОМ МА-У-НТРИ ХУМ ПХЭТ. ОМ БХЕ-КА-ТА
ХУМ ПХЭТ. ОМ У-ТА-ША-ТА ХУМ ПХЭТ.
ОМ КА-РЕ-ТИ ХУМ ПХЭТ. ОМ НА-РТЕ-КИ
ХУМ ПХЭТ.
ОМ ДЗАХ КАМ-БУ-ЦИ ХУМ ПХЭТ. ОМ ХУМ
ПУККА-СИ ХУМ ПХЭТ. ОМ МАМ ДО-МИ-НИ
ХУМ ПХЭТ. ОМ ХО МА-ТАМ-ГИ ХУМ ПХЭТ.

Начитывайте эти тайные мантры верным образом.

Главная Госпожа в центре вашего сердца. Медитируйте, представляя двадцать четыре богини в их местах: на черепе и т. д. Пусть все боги непременно благословят ученика.

На этом практика, более тайная, чем «Тайные стадии практики Уддияна Тары», окончена.

Рейчел Стивенс. Красная Тара

Перевели Пандита Самгхашри и Лоцава Джампел Гегпей Дордже.

**ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ ХУМ ПХЭТ. ОМ СУ РА
ТЕ ША РИ ХУМ ПХЭТ** и т. д.

ОМ А ША ПУ ЦА ХУМ ПХЭТ. ОМ ХУМ и т. д.

**ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ДА ХА ДА ХА. ПА ЦА ПА
ЦА. МА ТХА МА ТХА. И МАМ БИ ЛАМ ГРИХ-
НА ГРИХНА МА МА САРБА КА РУ НИ. СРА ДА
ЙА. СРА ДА ЙА. ХУМ ПХЭТ СВА ХА.**

Это мантра торма.

Дакини Дордже Денма (Ваджравати), Пандита Парахита, сиддха Ванитабхадра, Кхаче Пандита Самгхамахабхадра и Джампел Сарма — это сиддхи.

Приложение 5

Садхана Красной Тары. Перевод из ранней линии сакья

Этот текст был выбран в качестве примера литературы Красной Тары школы сакья в силу доступности собрания Тенгьюр, а также отсутствия тайны в связи с текстами, входящими в Тенгьюр⁶³¹. Поскольку этот текст похож на второй текст сакьяпинского цикла «Колесо Красной Тары для подчинения живых существ», он также передаёт вкус различных текстов из цикла «Собрание всех садхан».

• • •

Садхана Красной Тары. Сочинение Дордже Денпы⁶³²

На санскрите этот текст называется «Стам та ра ва шам бидхи на цакра на ма». На тибетском он называется «Ритуал колеса подчинения всех существ Красной Тарой». Я простираюсь перед Священной Благородной Тарой. Сначала некоторое время йогин рисует утпалу с тридцатью двумя лепестками на кусочке бересты, используя камфору, шафран, мускус и сандал.

Затем на восьмой день месяца на каждом лепестке записываются эти мантры. Одна в центре. Что касается [другой мантры], она записывается по краю. Таким образом, вами будут написаны три уровня мантр: сверху, снизу и на лепестках. Для их освящения туго свяжите [кусок бересты с изображением утпалы] скрученной красной нитью. Поместите его в глиняную ступу размером в один локоть. Осыпьте красным красителем и т. д. глиняную мандалу, над которой находится зонтик, не касающийся её. На этой мандале постройте ступу. Если у вас нет цветов ашоки и т. д. или цветка с железным крюком, выполните чистое тройное подношение любого подходящего красного цветка. Совершенным образом 108 раз повторите упомянутую выше мантру, включив в неё имя подчиняемого человека. Таким образом, если вы выполняете практику двадцать один день, то даже если колесо повернётся, вряд ли нужно говорить, что [человек, которого вы стремитесь подчинить] действительно подчинится вашей

власти. В случае, если изменений не произойдёт, ваша цель непременно будет достигнута, если вы окурите колесо дымом от горения красного тика. Таков «Ритуал колеса подчинения живых существ Красной Тарой».

Как сказано в садхане, первая практика — это два накопления [мудрости и заслуги].

Затем зародите на красном лотосе и красной луне Красную Тару с одним лицом, двумя руками и тремя глазами из красного ХРИХ, украшающего красный, полностью распутившийся цветок утпалы. Тара держит железный крюк в правой руке и аркан, украшенный утпалой, во второй руке. Богине шестнадцать лет, на ней одеяние героини⁶³³ и различные украшения. Представляйте, что она сидит в позе бодхисаттвы в короне бесконечного света. Произнесите мантру. Из вашего сердца исходят красные лучи, подобные железным крюкам и арканам, достигающие сердца человека, над которым вы хотите взять верх, и т. д. Зацепите его железным крюком. Притяните его, накинув на его шею аркан из утпалы. Растворив его в свете, представьте, что этот свет растворяется в вашем сердце. Произнесите мантру. Прочтите садхану. Это «Ритуал колеса для подчинения живых существ Красной Тарой», написанный аскетом Дордже Денпа. Да будет благо!

Приложение 6

«Красная Тара школы сакья» Панчен-ламы

Перевод «Красной Тары школы сакья» Панчен-ламы был выполнен в связи с тем, что этот текст средней длины и является продолжением работы Таранатхи. Из-за ограничений по объёму текста здесь не приводятся переводы Таранатхи и Бамда Гелега, поскольку один только текст Бамды занимает двадцать один лист.

. . .

Красная Тара школы сакья⁶³⁴

В традиции сакья практика Красной Тары начинается с произнесения молитв прибежища и бодхичитты, а также четырёх безмерных. Очистите все феномены в пустотности мантрой *шуньяты* [ОМ ШУНЬЯТА ДЖНЯНА ВАДЖРА СВАБХАВАТМА-

КО ХАМ]. Из пустотности вашего ума возникает слог **А**, из которого появляется красная луна, а поверх неё — слог **ТАМ**. Из **ТАМ** возникает цветок утпалы, также отмеченный слогом **ТАМ**. Из него, испустив и собрав лучи света, вы сами проявляетесь как Красная Тара. На её лице страстное выражение. В правой руке, на колене, она держит железный крюк. В левой руке, у сердца, она держит стебель красного цветка утпалы, полностью распустившегося у её уха, корень которого образует аркан. Она сидит в позе бодхисаттвы со скрещёнными ногами. Она украшена шелками и драгоценными камнями. У неё три глаза. В её сердце на лунном диске слог **ХРИХ**. В её лбу — **ОМ**, в горле — **АХ**, а в сердце — **ХУМ**.

БАДЗРА САМАДЗАХ ДЗАХ ХУМ БАМ ХОХ призывает существ мудрости. Божества посвящения провозглашают **ОМ БАДЗРИ БХАВА АБХИШИНЦА ХУМ** и, произнеся это, даруют вам посвящение. Вода посвящения наполняет всё ваше тело и очищает его от любых загрязнений. Медитируйте, представляя, что вода посвящения переливается через край, становясь Ами табхой, украшающим вашу макушку.

Представьте семенной слог вместе с гирляндой мантры в своём сердце на утпале и лотосе.

Начитывайте мантру столько, сколько можете⁶³⁵.

В конце сессии посвятите заслугу [накопленную благодаря этой практике].

Приготовьте подношения белого торма, красных цветов и т. д. Благословление подношений

должно осуществляться в соответствии с общим методом.

Благословите торма в соответствии с методами тантры действия.

Из вашего сердца исходят лучи света. Тара и её свита [приглашаются сесть и принять торма] с мантрой БАДЗРА САМАДЗАХ ПАДМА КА МА ЛА ЙЕ СТАМ.

Поднесите торма, добавив сердечную мантру. Поднесите его семь раз, добавив ИДАМ БА ЛЕ ТА КХА КХА КХА ХИ КХА ХИХ. Поднесите *аргхам* и т. д.

Для восхваления прочтите: «Я с преданностью выражаю почтение этой Таре, богине чистого желания, подчиняющейся богине, славной госпоже, госпоже, приводящей в движение три мира».

[Для подношения торма прочтите:] «Примите это подношение торма! Я прошу исполнить мои цели!»

Прочтите стослоговую мантру Ваджрасаттвы, попросите прощения [за ошибки, допущенные при чтении] и попросите божество удалиться. Это выполняется так же, как и в общих практиках.

Чтобы дать разрешение на практику этого божества, разместите красные зёрна и подношение торма в центре восьмилепесткового красного лотоса. Перед самозарождением благословите подношения обычным образом. Очистите зарождение перед собой. Очистите его в пустотности мантрой *шуньяты*.

Из пустотности возникает красная луна с находящимся на ней слогом ТАМ, из которого возникает утпала, отмеченная ТАМ. От ТАМ исходят лучи света, а затем вновь возвращаются в него. От слов «Красная Тара» до слова «корона» в тексте ритуал выполняется, как прежде. Затем предложите подношения и восхваления, как раньше.

Вы достигнете всего [чего желаете, благодаря] начитыванию мантры, включающей имя объекта при зарождении перед собой.

Благословите торма и, совершив подношение, выполняйте практику, как и выше, до просьбы о достижении целей.

В качестве ученика поднесите мандалу. Выразите просьбу. В завершение трижды повторите просьбу к буддам трёх времён и т. д.

Чтобы очистить ум при подготовке, в ходе зарождения примите прибежище перед божеством перед собой, а также перед буддами и бодхисаттвами. Повторите это за мной, думая, что я обладаю умом бодхичитты и т. д. Произнесите: «Я принимаю прибежище в Трёх драгоценностях» и т. д., трижды прочтите ежедневное раскаяние и, в частности, скажите: «Пожалуйста, даруйте мне разрешение [на практику] Тары». Снова произнесите устремление. Выразив просьбу, трижды повторите: «Учитель, пожалуйста, обрати на меня внимание! Пожалуйста, даруй мне разрешение выполнять практику Тары, ничего не исключая».

Затем, чтобы испросить четыре аспекта разрешения на практику, также попросите о выполнении этой визуализации.

Все внутренние и внешние явления приводятся в состояние неконцептуальной пустотности, из которой возникает АХ, а из него возникает красная луна, сверху отмеченная ТАМ. Этот слог ТАМ — сущность самого вашего ума. После того как утпала, отмеченная слогом ТАМ, испускает и собирает свет, вы сами расцветаете как священная Красная Тара. На её лице страстное выражение. Она держит справа на колене железный крюк. Слева лепестки красной утпалы, полностью распутившейся у её уха, корень которой предстаёт в аспекте аркана, удерживаемого у сердца. Она сидит в позе бодхисаттвы со скрещёнными ногами. Она украшена шелками и драгоценными камнями. У неё три глаза. Представьте, что её сердце отмечено слогом ХРИХ на лунном диске. В её лбе слог ОМ, в горле — АХ, в сердце — ХУМ. Затем визуализируйте, что зёрна перед вами, а также учитель — в действительности Священная Тара. С такими уважительными мыслями из сердца учителя расходятся лучи света. Призовите божество во фронтальной визуализации. Из их сердец исходят лучи света. Когда вы призываете всех бодхисаттв и будд десяти направлений, бесчисленные большие и малые тела Священной Тары спускаются из сердец учителя, божества фронтальной визуализации, всех бодхисаттв и будд десяти направлений.

В частности, визуализируйте, что они падают из пор всех упомянутых существ, подобно дождю, тая и растворяясь в вас.

Эти бесчисленные Тары растворяются без двойственности. Что касается их, они — знак дарования четырёх разрешений.

Три устные передачи входят в непосредственное разрешение на практику, *дженанг*.

Что касается «устной передачи [полученной, чтобы иметь разрешение] на чтение [необходимых мантр], она выполняется] после первого [разрешения на практику следующим образом]:

Из красного ТАМ на лунной мандале в сердце учителя возникает гирлянда мантры. Слоги мантры выходят через рот мастера. Они входят в ваш рот и растворяются в красном ТАМ, пребывающем на лунном диске в вашем сердце. В этот момент в ваш рот входят вся сила, мудрость и сострадание будд десяти направлений и бодхисаттв в аспекте лучей света вместе с гирляндой мантры. Вы должны представлять, что они растворяются в ТАМ в вашем сердце. Трижды произнесите сердечную мантру. Произнеся мантру, повторите три раза. При первом повторении она благословляется. При втором повторении она записывается неотделимо. При третьем повторении вы должны представлять, что [присутствие гирлянды мантры в вашем сердце] становится устойчивым.

Во-вторых, что касается «устной передачи благословения», вы должны повторить следующее предложение, словно осыпаете учителя цветами: «Бхагаван, я поистине предан тебе; пожалуйста, оставайся со мной». Произнесите это три раза. В соответствии с этим вас снова освящают сами цветы подношения. Учитель разбрасывает цветы. Вам следует представлять, что они подносятся вашей макушке. Пусть благословения тела, речи и ума Священной Тары без остатка войдут в этих держателей знания, в этого Бхагавана и т. д.

В-третьих, для «устной передачи обязательства»: Будьте преданы йидаму как Бхагавани Досточтимой Таре до достижения просветления. Ваш ум не должен покидать этого видения. Повторяйте в уме следующий обет: «Я, держатель знания по имени [назовите своё имя], буду считать Бхагавани Досточтимую Тару вместе с её свитой божеством-йидамом, пока не достигну высшего просветления. Я принимаю обет выполнять столько-то повторений тайной мантры каждый день». Произнесите это трижды.

Таким образом, это три непосредственные устные передачи.

Заключительные действия ритуала выполняются в соответствии с общим методом.

Приложение 7

Соответствие священных мест частям тела

В следующих таблицах отражены связи между частями тела и священными местами, упоминающимися в текстах Питхешвари и в «Чакрасамвара-тантре».

Соответствие священных мест частям тела
в «Чакрасамвара-тантре» и Текстах Питхешвари 2 и 6

«Чакрасамвара-тантра»		Текст Питхешвари 2		Текст Питхешвари 6	
Священное место	Часть тела	Священное место	Часть тела	Священное место	Часть тела
Пуллирамалайя	Голова	Пуллирамалайя	Череп (цхогкха)	Пуллирамалайя	Череп (цхогкха)
Джаландхара	Макушка	Джаландхара	Макушка	Джаландхара	Макушка
Одияна	Правое ухо	Уддияна	Левое ухо	Уддияна	
Арбуда	Задняя часть шеи	Арбуда	Спина	Арбуда	
Годавари	Левое ухо	Годавари	Лопатки	Годавари	Правое ухо
Рамешвари	Межбровье	Рамешвара	Уши	Рамешвара	Между глаз
Девикота	Глаза	Девикота	Межбровье	Девикота	Глаза
Малава	Плечи	Малава	Глаза	Малава	
Камарупа	Подмышки	Камарупа	Плечи	Камарупа	Подмышки
Одра	Груди	Одра	Подмышки	Одра	Груди
Тришакуни	Пупок	Тришакуни	Груди	Тришакуни	Пупок

Приложение 7. Соответствие священных мест частям тела

Кошала	Кончик носа	Кошала	Пупок	Кошала	Кончик носа	Кошала	Кончик носа
Калинга	Рот	Калинга	Кончик носа	Калинга	Рот	Калинга	Рот
Лампака	Горло	Лампака	Рот	Лампака	Рот	Лампака	Горло
Канчи	Сердце	Канчи	Сердце	Канчи	Сердце	Канчи	Сердце
Гималаи	Промежность	Гималаи	Под пупком	Гималаи	Под пупком	Гималаи	Сердце
Претапури	Пенис	Претапури	Гениталии	Претапури	Гениталии	Претапури	Гениталии
Грихадевата	Анус	Грихадевата	Анус	Грихадевата	Анус		
Саураштра	Бёдра	Саураштра	Бёдра	Саураштра	Бёдра	Саураштра	Бёдра
Суварнадвипа	Икры	Суварнадвипа	Голени	Суварнадвипа	Голени	Суварнадвипа	Икры
Нагара	Пальцы ног	Нагара	Пятки	Нагара	Пятки	Камбоджи	Верхняя часть стоп
Синдху	Задняя часть стоп	Синдху	Под стопами	Синдху	Под стопами	Синдху	
Мару	Большие пальцы ног	Синдху	Пальцы ног	Синдху	Пальцы ног	Пуккаси	Подшвы
Кулага	Колени	Кулага	Колени	Кулага	Колени	Матанги	Колени

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

- 1 Этим коротким текстом был «Комментарий к Красной Таре» Чагдуда Тулку. См. [Khadro, 2003].
- 2 [A paṃ gter ston (1895–1945)].

Введение

- 3 [Hindustan Times, 2020].

Глава 1

- 4 [Tāranātha, 1995].
- 5 Этот текст носит название sGrol ma'i rgyud kyi byung khungs gsal bar byed pa'i lo rgyus gSer gyi phreng ba zhes bya ba.
- 6 [Willson, 1986, 34].
- 7 [Willson, 1986, 34].
- 8 [Beyer, 2001 [1973], 64–66; Bokar Rinpoche, 2001, 19–20; Shaw, 2006, 307–308; Tāranātha, 1995, 1–2; Willson, 1986, 33–36].
- 9 [Mackenzie, 1999, 58].
- 10 Восемь великих страхов будут рассмотрены в данной книге позже. Шестнадцать великих страхов — это враги, львы, слоны, огонь, змеи, воры, тюрьма, волны океана, пожираю-

- щие плоть великаны, проказа, ангелы Индры, нищета, потеря родственников, царское наказание, ваджрные снаряды и гибель. См. [Tāranātha, 1995, 36].
- 11 [Bokar Rinpoche, 2001, 21; Tāranātha, 1995, 2–3].
- 12 [Shaw, 2006, 307; Waddell, 1894, 64].
- 13 [Getty, 1928, 120].
- 14 [Bokar Rinpoche, 2001, 19–20; Shaw, 2006, 307–308; Tāranātha, 1995, 2; Willson, 1986, 33–36].
- 15 За более подробной информацией о происхождении культа Тары в Индии заинтересованные читатели могут обратиться к следующим трудам: В. К. Bhattacharya, 2003; N. N. Bhattacharyya, 1999; Dasgupta, 1967; Dhavalikar, 1963–1964; Sastri, 1925].
- 16 [Dasgupta, 1967, 117; Sastri, 1925, 11–12, 19–21].
- 17 Или Сюаньцзан.
- 18 [Ghosh, 1980, 8; Sastri, 1925, 11–12, 19–21; Waddell, 1894, 63].
- 19 [Shaw, 2006, 313].
- 20 Эта цитата заимствована из работы Бейера. Н. Н. Бхаттачарья считает, что отсылка каламбура к буддийской монахине, преданной богине, является доказательством того, что Тара возникла как буддийское божество и позже была включена в пантеон индуизма. См. [Beyer, 2001 [1973], 7–8; N. N. Bhattacharyya, 1999, 190].
- 21 См. [Dhavalikar, 1963–1964; Getty, 1928, 120; Jordaan, 1997, 287; Sastri, 1925, 12]. Более подробную информацию об этом храме см. в статье Джордаана об изображении с Явы, в которой он пытается связать Тару с другой богиней, Ньяи Лара Кидул, через исследование их иконографии. См. [Jordaan, 1997].

- 22 [Sastri, 1925, 14–16].
23 [Dhavalikar 1963–1964].
24 [Ghosh, 1980, 26–31].
25 [Sastri, 1925, 12].
26 [Sastri, 1925, 8]. Точку зрения Састри поддерживает Уэйман в своей статье о Двадцати одной Таре. Опираясь на аргументы Хандики, он считает, что почитание Тары началось в буддизме. У меня не было доступа к работе Хандики. См. [Handiqui, 1956, 548–551], цит. по [Wayman, 1959].
27 [Dasgupta, 1967, 126].
28 [Dhavalikar, 1963–1964].
29 [Ghosh, 1980].
30 [Sastri, 1925, 9–10; Waddell, 1894, 65].
31 [Dasgupta, 1967; Ghosh, 1980; Klieger, 1982; Sastri, 1925, 12].
32 [Ghosh, 1980].
33 [B. K. Bhattacharya, 2003; N]. N]. Bhattacharyya, 1999; Sastri, 1925].
34 Более подробную информацию об Угра Таре (Махачинакрама Таре) см. в [Bühnemann, 1996].
35 [B. K. Bhattacharya, 2003].
36 [Kinsley, 1997; 1998 [1986], 161–165].
37 Эта история встречается в текстах «Брахмайя-мала», «Рудрайя-мала», «Тарарасайя» и «Махачиначарарикрама». См. [N. N. Bhattacharyya, 1999, 194–195; Kinsley, 1997, 92–112, 262. Места-питхи — это священные места богини, более подробно рассмотренные в главе 7.
38 [Sastri, 1925, 4].
39 [Landesman, 2008, 46].
40 [Dasgupta, 1967, 115].

- 41 [Sastri, 1925, 5–7].
 42 Ландесман [Landesman, 2008, 2020] переводит название «Тарамулакальпа» как «Основной ритуальный текст Тары». См. [Landesman, 2020, 33].
 43 [Ghosh 1980, 8].

Глава 2

- 44 [Ghosh 1980, 8].
 45 [Tāranātha, 1995, 3].
 46 Наш эон (кальпа) делится на четыре периода: полностью совершенный, совершенный на три четверти, совершенный на две четверти и наполненный конфликтами. В каждом последующем периоде происходит всё большая деградация по сравнению с начальным периодом, во время которого жизнь людей была счастливой, а её срок — долгим. См. [Bokar Rinpoche, 2001, 51–52].
 47 [Bokar Rinpoche, 2001, 52–53].
 48 [Bokar Rinpoche, 2001, 51–54; Tāranātha, 1995, 3–4].
 49 [sGrol ma 'byung ba'i rtsa bshad kyi rgyud].
 50 [Bokar Rinpoche, 2001, 55–56; Tāranātha, 1995, 13–14, 105].
 51 [Tāranātha, 1995, 14–15].
 52 [Beyer, 2001 [1973], 3].
 53 [Day, 1990, 83].
 54 Тертоны — это открыватели сокровищ, которым предназначено найти терма, скрытые на тибетской земле или в умах практикующих Падмасамбхавой и Еше Цогъял, чтобы, будучи открытыми позднее, эти учения могли принести наибольшую пользу.

- 55 Эрхард называет Гуру Цетена Гьялцена (1207–1266) тертоном, открывавшим терма в Бутане. См. [Ehrhard, 2003].
- 56 [Sherab, Dongyal, 2007, 13–15].
- 57 [Ye shes sde et al.]
- 58 [Kanjur kha].
- 59 [Candragomin]. В списке Лалу эти тексты приведены под номерами 388, 439 и 454. См. [Beyer, 2001 [1973], 10–11; Herrmann-Pfandt, 2002; Lalou, 1953, 328–329].
- 60 [Roerich, 2007 [1949], 263].
- 61 [Bokar Rinpoche, 2001, 56–59; A. Chattopadhyaya, 1999 [1967]].
- 62 [Beyer, 2001 [1973], 11–13].
- 63 [Beyer, 2001 [1973], 4].
- 64 [Beyer, 2001 [1973], i].
- 65 [Beyer, 2001 [1973], 5–6, 8–10].
- 66 [Sherab, Dongyal, 2007, 15].
- 67 [Beyer, 2001, 14–15].
- 68 [Kvaerne, 1995, 25–28].
- 69 Мандарава была дочерью индийской царской семьи, а также, наряду с Еше Цогьял, супругой Падмасамбхавы. Нигума (Еше Кхандрома/Нгепар Бема) была сестрой или женой индийского сиддхи Наропы. Она была учителем йогина XII в. Кхьюнпго Налджора, основавшего школу тибетского буддизма шангпа. Её шесть йог (*chos drug*) легли в основу практики шангпы. См. [Pellegrini, 2006; Shaw, 1994, 107–109].
- 70 [Sherab, Dongyal, 2007, 24; Willson, 1986, 24–25].
- 71 [Lopez, 1997, 549].
- 72 [Allione, 2000, 203].
- 73 [Allione, 2000, 221–90; Beyer, 2001 [1973], 56–59].

- 74 Её история рассказана в книге «Делог: путешествие за пределы смерти», из которой почерпнута данная информация. См. [Drolma, 2001].
- 75 [Gelle, 2003 (готовится к изданию)].
- 76 [Galland, 1990, xxiii].
- 77 [Beyer, 2001 [1973], 236–240].
- 78 См. [Bokar, 2001, 29–35].
- 79 [Lewis, 1989].
- 80 [Lewis, 1989].
- 81 [Jordaan, 1997, 287].
- 82 [Jayawardene, 2016].
- 83 [Hindustan Times, 2020; Kagyud Office, 2020; Kane, 2020; 84000 (2020)].

Глава 3

- 84 [Bokar Rinpoche, 2001, 39; Sherab, Dongyal, 2007, 23].
- 85 [Sherab, Dongyal, 2007, 17; Willson, 1986, 11–12, 20–21].
- 86 [Willson, 1986, 11–12, 20–21].
- 87 [Landesman, 2020, 33].
- 88 [Arènes, 1996; Shaw, 2006, 316, 322].
- 89 [Arènes, 1996; Shaw, 2006, 314–316, 322; Sherab, Dongyal, 2007, 23; Tāranātha, 1995].
- 90 [Getty, 1928, 123; Shaw, 2006, 325–331; Waddell, 1894, 66].
- 91 [Shaw, 2006, 325–331].
- 92 Б. Т. Бхаттачария также считает, что Тара входит в семейство Амогхасиддхи, а не Ами табхи, поскольку над её макушкой изображён именно Амогхасиддхи. Он даже называет Тару эмманацией Амогхасиддхи. См. [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 136].

- 93 [Willson, 1986, 21].
94 [Chodron, 2005, 20].
95 [Bokar Rinpoche, 2001, 44; Chodron, 2005, 21–22; Shaw, 2006, 325].
96 [Chodron, 2005, 39].
97 [B. T. Bhattacharyya, 1925; N. N. Bhattacharyya, 1999, 194].
98 [Sherab, Dongyal, 2007, 44].
99 [Zopa Rinpoche, Yeshe, 2000].
100 [Mullin, 2003, 61].
101 [Ghosh, 1980, 21–23; Mitra, 1957; Shaw, 2006, 318; Willson, 1986, 13].
102 [Ghosh, 1980, 8–10; Mitra, 1957; Sarvajñamitra].
103 [D. Chattopadhyaya, 1990].
104 [Bokar Rinpoche, 2001, 21–22].
105 [dGe 'dun grub pa dpal bzang po; Willson, 1986, 301–306].
106 [Bokar Rinpoche, 2001, 25; Chodron, 2005, 43–57; Shaw, 2006, 319].
107 [Mullin, 2003, 79; Shaw, 2006, 321].
108 [Willson, 1989, 282–285].
109 [Beyer, 2001 [1973], 449–450; Bokar Rinpoche, 2001, 45; Mullin, 2003, 101–102; Shaw, 2006, 333].
110 [Zopa Rinpoche, Yeshe, 2001].
111 [Bokar Rinpoche, 2001, 41].
112 [Mullin, 2003, 101].
113 Муллин перечисляет эти семь миров: ад, мир духов, мир животных, мир людей, мир низших богов, а также небеса кама, рупа и арупа. См. [Mullin, 2003, 102].
114 [Mullin, 2003, 101; Shaw, 2006, 335].
115 Чинтаманичакра Тара также известна как Чинтачакра Тара (Дролкар Йишин Кхорло)].

См. [Bokar Rinpoche, 2001, 43; Mullin, 2003; Shaw, 2006, 335].

116 [Beyer, 2001 [1973], 211].

Глава 4

117 Кангьюр — это перевод слов Будды, охватывающий сутры, тантры и винаю, или правила поведения монахов. Тенгьюр содержит комментарии и труды мастеров индийского буддизма, поясняющие учения Будды. Существует несколько различных версий Кангьюра и Тенгьюра, в том числе каноны Дерге, Нартанга, Чоне, Лхасы и Пекина.

118 [Willson, 1986, 169–206].

119 [Willson, 1986, 222–251].

120 [Willson, 1986, 297–298].

121 [Willson, 1986, 322–228].

122 [Beyer, 2001 [1973], 60–63; Chodron, 2005, 103–182; Willson, Brauen, 2000, 322–328].

123 [Bu ston Rin po che; Landesman, 2008, 2020; Shaw, 2006, 314–315].

124 Переводы «Восхваления» на английский язык можно найти в следующих текстах и комментариях: [Beyer, 2001 [1973]; Chen, 1974; Chodron, 2005; Day, 1990; Lopez Jr, 1997; Mullin, 2003; Tāranātha, 1995; Willson, 1986; Zopa Rinpoche, Yeshe, 2000] (а также в русскоязычном издании «Гимны Таре» [М.: Самадхи, Открытый Мир, 2009]. — Прим. ред.). «Восхваление» будет рассмотрено более подробно в главе 9, посвящённой практике Двадцати одной Тары.

125 [Willson, 1986, 94–104].

- 126 Это стих из «Восхваления Арья Тары» Акшоб-
хьяваджры, перевод которого приводится
в [Willson, 1986, 274].
- 127 См. переводы восхвалений и песен в [Willson,
1986].
- 128 Бейер подробно описывает ежегодную прак-
тику «Четырёхчастного подношения манда-
лы Таре». См. [Beyer, 2001 [1973], 63–68].
- 129 [Sherab, Dongyal, 2007, 46].
- 130 Это стих из восхваления богини, написанно-
го Матисарой. См. [Willson, 1986, 311].
- 131 [Shaw, 2006, 310; Willson, 1986, 35].
- 132 [Bokar, 2001, 18–19; Sherab, Dongyal, 2007, 22, 27].
- 133 Перевод восхваления, написанного Дипам-
карабхадрой, приведённый в [Willson, 1986,
278].
- 134 [Shaw, 2006, 309; Willson, 1986, 34].
- 135 [Willson, 1986, 179–186].
- 136 [Bokar, 2001, 23–24].
- 137 [Bokar, 2001, 49–51].
- 138 [Bokar, 2001, 79–81].
- 139 [Bokar, 2001, 65].
- 140 [Bokar, 2001, 10–14; Sherab, Dongyal, 2007, 17].
- 141 [Sherab, Dongyal, 2007, 18].
- 142 Термин кьерим переводят как «стадия за-
рождения», «стадия развития» или «стадия
сотворения». Тибетское слово, обозначающее
стадию завершения, — дзограм.
- 143 [Sherab, Dongyal, 2007, 34].
- 144 [Bokar, 2001, 16].
- 145 [Landesman, 2020, 82].
- 146 Шераб и Донгьял объясняют, почему бодхи-
читта является высшей мотивацией практи-
ки. См. [Sherab, Dongyal, 2007, 45–46].

- 147 Четыре безмерных (*брахма-вихара*) — это любящая доброта, сострадание, сорадование и равенность.
- 148 Семь ветвей — это простираания, подношения, признание недобродетельных поступков, сорадование добродетели, просьба учить Дхарме, молитва о долгой жизни учителя и посвящение заслуг. См. [Beyer, 2001, 188–189; Chodron, 2005, 35–36].
- 149 [Bokar, 2001, 66–70; Chodron, 2005, 25–39; Willson, 1986, 333–336].
- 150 Как было отмечено в главе 2, Дэй называет множество эманаций Тары пантеоном Тар. См. [Day, 1990, 83].

Глава 5

- 151 [V. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 306].
- 152 Четыре тантрических действия (*'phrin las bzhi/чатуркарман*) — это умиротворение (*zhi ba'i 'phrin las / шантичара*), приумножение/обогащение (*rgyas pa'i 'phrin las / паумтика*), подчинение/притяжение (*dbang gi 'phrin las / вашикарана*) и уничтожение (*drag po'i 'phrin las / абхичара*).
- 153 [Trungpa Rinpoche, 1991, 25].
- 154 [Reynolds, 2002; Trungpa Rinpoche, 1991, 27].
- 155 [Mi pham rgya mtsho, 1879].
- 156 [Reynolds, 2002].
- 157 [Trungpa Rinpoche, 1991, 27–28].
- 158 [Reynolds, 2002].
- 159 Цит. по [Beyer, 2001 [1973], 249–250].
- 160 [Reynolds, 2002].
- 161 [Sherab, Dongyal, 2007, 23].

- 162 [Snellgrove, 1959, 86].
- 163 dBang du byed pa'i sgröl ma'i sgrub thabs.
См. rDo rje myu gu.
- 164 [Kinsley, 1998 [1986], 172].
- 165 Тексты, связанные с Чунда Тарой, можно встретить в следующих работах: «Ринчен Джунгне» Таранатхи, «Ринджунг лхентхаб» Панчен-ламы Тенпей Ньимы (1781–1853/4) и «Сунгбум» Лобсанга Норбу Шераба (1677–1737)]. Текст Таранатхи входит в *Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs Rin chen 'byung gnas*, См. [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608] *kha*, 308–309]. Текст Панчен-ламы содержится в *sGrub thabs rin 'byung gi lhan thabs rin 'byung don gsal*. См. [Chandra, 1974: 638–640]. Текст Лобсанга Норбу Шераба входит в [Blo bzang nor bu shes rab, 1996/7 *ka*; *kha*, 104–106].
- 166 [Beer, 2003, 180–81, 205; Willson, Brauen, 2000, 80–81, 275].
- 167 [Shaw, 2006, 265–275].
- 168 «Друбтхаб кунту» можно найти в BDRC Core Collection I как W23681. См. [’Jam dbyangs mkhyen brtse’i dbang po and ’Jam dbyangs blo gter dbang po (электронное собрание), 1902].
- 169 rJe btsun sa skya’i man ngag dbang gi sgröl ma dmar mo’i sgrub thabs rjes gnang las tshogs dang bcas pa’i skor rnamс bzhugs so. См. [sGrub thabs kun btus, 1902 *ga*].
- 170 sGrol ma dmar mo sa lugs kyi sgrub thabs. См. [Mitraयोगин ka]. Подраздел «Садхана Тары» в «Митра гьяца» по-тибетски именуется sGrol ma’i sgrub thabs.
- 171 На сайте Библиотеки гималайских художественных ресурсов (Himalayan Art Resour-

- ces) есть иконографические изображения божеств, встречающихся в «Друбтхаб гьяца» Митрайогина. См. <https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=2098>].
- 172 [Tare lhamo, 2000; Sangs rgyas bla ma don grub, 1976; A paṃ gter ston, 1985].
- 173 По-тибетски этот текст называется sGrol ma dmar po la bstod cing gsol 'debs pa sin+du wa ra'i me tog. См. [Padma rnam rgyal (1975–1994)]. Я не имела возможности получить доступ к этому тексту, поэтому не могу представить его перевод или сказать о нём что-то ещё.
- 174 Линия передачи данного текста и титул «Ринпоче», добавленный к имени автора, вызывают вопросы. В силу этой неоднозначности подробный анализ текста и линии принят не будет, однако здесь представлено краткое описание текста и практики.
- 175 [Traktung Rinpoche a].
- 176 Киркпатрик не упоминается среди воплощений До Кхьенце Еше Дордже ни в «Чудесной гирлянде редких драгоценных камней», ни на сайте BDRC, ни на сайте RigpaWiki. См. [Nyoshul Khenpo, 2005, 399; Rigpa Shedra, 2009].
- 177 [Khepa, 2009; Traktung Rinpoche b; Abrams, 1994].
- 178 Это отличается от практик самозарождения, на которые практикующий получает посвящение в ходе тантрической церемонии.
- 179 Этот момент отчасти проясняется при прослушивании аудиозаписи садханы на сайте Киркпатрика. В этой записи слышно, как читывается слог ТАМ. Таким образом, можно

- предположить, что слог ТУМ (TUM), содержащийся в тексте, — это подсказка по произношению для американцев, для которых предназначена эта практика.
- 180 Формулировки этой семистрочной молитвы также интересны и включают такие строки, как «избавь меня от опасности», «избавь меня от страдания» и «пожалуйста, избавь нас от безрассудства». Этот выбор слов напоминает христианскую молитву «Отче наш», содержащую строки: «Не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого». Возможно, подобная терминология используется из соображений привычности и привлекательности для западных практикующих.
- 181 [Traktung Rinpoche a].
- 182 [Save Tibet, 2007].
- 183 Это отождествление требует дальнейшего анализа текста, использующегося в ритуале песочной мандалы.
- 184 Три текста Красной Тары Рангрига Дордже содержатся в двадцать третьем из сорока двух томов «Терчо». Это следующие тексты: «Красная Тара. Садхана подчиняющей Красной Тары» (sGrol dmar dbang sdud ma'i sgrub thabs) [Rang rig rdo rje, 2005 ga], «Разрешение выполнять практику Красной Тары» (sGrol dmar rjes gnang) [Rang rig rdo rje, 2005 kha] и «Колесо подчинения Красной Тары» (sGrol ma dmar mo'i dbang gi 'khor lo), [Rang rig rdo rje, 2005 ka].
- 185 Мастер школы ньингма Цеванг Норбу (1698–1755) также известен как Катог Ригдзин Цеванг Норбу, Паво Дондруб Дордже, Сонам

- Тхегчог Тензин Пелсангпо, Чойинг Рангдрол и Карма Тенпа Тхагье. Его резиденция — монастырь Катог, и он был признан воплощением Катога Ригдзина Пемы Норбу. Тибетское название текста — *sGrol ma dmar mo mi mthun kun sel gyi 'don 'grigs bklags chog tu bkod ra*. См. [Tshe dbang nor bu].
- 186 Лобсанг Чангчуб Тхенпей Донме (или Чешо Чокьи Дордже / Чешо Микьо Дордже, 1861–1933/4/5) был возведён на трон как семьдесят первый денраб (настоятель) Кубум Джампа Линг — монастыря школы гелуг в Амдо — в 1869 г. Он также был третьим представителем линии Чешо и главой Чешо Гар, ветви монастыря Кубум. Другие его титулы: Кубум Гьюпа Три LXV и Кубум Дукхор Три XXIX. Тибетское название текста — *sGrol ma dmar mo'i cho ga cha lag tshang ba khams gsum dbang du sdud pa'i lcags kyu*. См. [Blo bzang byang chub bstan pa'i sgron me].
- 187 См. ['Jam dbyangs 'phrin las]. BDRС упоминает два текста Красной Тары Джамьянга Тринле (W13303 и W13304), содержащиеся в девятитомном «Сунгбуме» — монгольском издании, хранящемся во дворце Потала и состоящем из 367 работ. Однако, по всей вероятности, имело место дублирование, поскольку в оглавлении (карчаг) «Гелуг сунгбум» указано, что «Сунгбум» Тхоньона Джамьянга Тринле содержит один текст под названием «Дролма Мармо» (текст 39 в томе ja [7]).
- 188 dBang mdzad sgröl ma dmar mo'i rgyun 'khyer mdor bsdu; См. ['Jigs med 'phrin las rgya mtsho].

- 189 Мне не удалось прояснить, с какой именно позицией в монастыре связан термин «держатель трона». BDRC использует этот термин, но не даёт его объяснения. Что касается монастыря Лабранг Таши Кххил, См. примечание 196 ниже.
- 190 Это sGrol ma dmar mo'i sbyin sreg из тома 2 в его двухтомном «Сунгбуме». См. [Ngag dbang dge 'dun rgya mtsho]. BDRC указывает местонахождение этого текста как «Бейджинг Мириг Педзокханг» (Народная библиотека Пекина). Нгаванг Гедун Гьяцо также носил другие имена: Чеча Нгаванг Гедун Гьяцо, Гьягарва / Гьякхарва Нгаванг Гедун Гьяцо, Лабранг Три Нгаванг Гедун Гьяцо и Гедун Джампел Друбпей Дордже.
- 191 Содержащий пять листов Grol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg — это текст 14 однотомного «Кабума» («Собрания сочинений») Друбпей Дордже, хранящегося во дворце Потала. См. ['Jam dpal grub pa'i rdo rje].
- 192 В BDRC монастырь Гьякхар также называется монастырём Гьягар.
- 193 Резиденцией линии Гьякхар был монастырь Чеча Гьякхар Гон Ганден Шедруб Даргье Линг.
- 194 BDRC называет и Джампела Друбпей Дордже, и Нгаванга Гедуна Гьяцо Гьякхарвой Джампелом Друбпей Дордже.
- 195 Без доступа к этим текстам или шанса провести полевое исследование в Тибете дальнейший анализ традиции и более глубокие выводы представляются невозможными.
- 196 Монастырь Лабранг Таши Кххил находится в Амдо. Это один из шести главных монасты-

- рей школы гелуг, основанный в 1709 г. В начале XX в. Лабранг был домом около четырёхсот монахов и имел 138 дочерних монастырей. Поскольку Лабранг Таши Кхвил находился на Шёлковом пути и на перекрёстке между Тибетом, Китаем, Монголией и Туркестаном, на него оказывали влияние различные культуры — в частности, монгольская. См. [Berzin, 2003 [1991]; Gruschke, 2001].
- 197 [Dorje, 2011].
- 198 [Rigpa Shedra, 2016].
- 199 [Gardrolma, 2016].
- 200 Тибетское название текста — *Thugs kyi rdo rje dgongs gter sgrol ma dmar mo'i skor*.
- 201 В «Великой сокровищнице традиции друга» этот текст назван *'Drug lugs chos mdzod chen mo*.
- 202 Bokar Ngedon Chokhor Ling.

Глава 6

- 203 Самое подробное исследование ритуального культа Курукуллы было проведено Мирандой Шоу, посвятившей богине одну из глав своей книги «Буддийские богини Индии». Бейер также кратко исследует применение ритуала Курукуллы. Ещё один западный исследователь, которому принадлежит небольшое исследование культа Курукуллы, — это Джон Рейнольдс. См. [Beyer, 2001 [1973]; Reynolds, 2002; Shaw, 2006].
- 204 [Mullin, 2003].
- 205 [Tenzin, Oleshey, 1975].
- 206 [Sherab, Dongyal, 2007, 85–88].

- 207 [Shaw, 2006, 434].
208 [Beyer, 2001 [1973], 302].
209 Шоу также включает историю происхождения Курукуллы, в которой её эманация работает на рынке и отправляется учить царя змей. См. [Shaw, 2006, 433–434].
- 210 Санскритское название данного текста — «Арья Тара Курукуллакальпа». В тибетском он известен как 'Phags ma sgröl ma ku ru kulle'i rtog pa. См. [Kṛṣṇa Paṇḍita, Tshul Krim srgyal ba].
- 211 [Beyer, 2001 [1973], 302].
212 [Shastri Pandey, 2001].
- 213 Санскритское название данного текста — «Арья Тара Курукулластотра», а тибетское — 'Phags ma sgröl ma ku ru kulle'i bstod pa. См. [Dombi Heruka]. Этот текст содержится в Тенгьюрах Дерге и Чоне, а также в Золотом Тенгьюре.
- 214 [Mehta, 1999, 280–282; Mullin, 2003, 122].
215 [N. N. Bhattacharyya, 1999, 198; Day, 1990, 96].
- 216 Значительная часть представленной здесь информации об иконографии богини опирается на Б. Т. Бхаттачарию и Н. Н. Бхаттачарию. См. [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 55–59, 126–127; N. N. Bhattacharyya, 1999].
- 217 [Shaw, 2006, 436–438].
218 [N. N. Bhattacharyya, 1999, 198; Day, 1990, 96; Mehta, 1999].
- 219 Пять будд и их семейства по-тибетски именуются *rgyal ba'i rigs lnga*, а на санскрите — *панчататхагата*. См. [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 55–59, 126–127].
- 220 Змеиная сила, или *сумумна нади* на санскрите. См. [A. K. Bhattacharya, 1967, 160; B. T. Bhat-

- tacharyya, 1958 [1925], 55–56; N. N. Bhattacharyya, 1999, 198; Mehta, 1999, 280–282].
- 221 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 55–56; N. N. Bhattacharyya, 1999, 198].
- 222 Тиб. *mar chen kor gsum*.
- 223 Железный крюк (*чагкью*) находится в правой руке, что характерно для божеств подчинения, и часто дополняется арканом (*шагна*) в левой руке. Он связан с крюком погонщика слонов, поскольку дикий слон символизирует в буддийской традиции необузданный ум. Крюк используется для захвата негативностей и для того, чтобы тянуть всех живых существ из циклического существования к просветлению. См. [Beer, 2003, 146–147].
- 224 [Beyer, 2001 [1973], 14; Reynolds, 2002].
- 225 Дэй считает, что Кальпокта Курукулла является самой почитаемой формой божества, однако информации, которая проливали бы свет на это проявление Курукуллы, не так много [Day, 1990, 96].
- 226 [Day, 1990, 96; Watt d].
- 227 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 56; N. N. Bhattacharyya, 1999, 198; Kinsley, 1998 [1986], 170].
- 228 У меня не было доступа к сборнику «Садхана-мала», и поэтому я не могла проверить это утверждение. См. [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 126].
- 229 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 126–27].
- 230 Б. Т. Бхаттачария отмечает, что не мог найти иконографических изображений Майяджалакрама Курукуллы или Майяджала Курукуллы. См. [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 127].
- 231 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 58].

- 232 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 58].
233 [Mullin, 2003, 122].
234 [Shaw, 2006, 436].
235 [Shaw, 2006, 411].
236 [Beyer, 2001 [1973], 306–308].
237 [Mehta, 1999, 280–282].
238 [Beyer, 2001 [1973], 302].
239 [Reynolds, 2002; Shastri Pandey, 2001].
240 [Reynolds, 2002].
241 [Shaw, 2006, 445].
242 [Snellgrove, 1959, 86].
243 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925]; Getty, 1928; Klieger, 1982; Reynolds, 2002].
244 [B. T. Bhattacharyya, 1958 [1925], 55].
245 [Shaw, 2006, 445].
246 [Getty, 1928, 126–127].
247 [Klieger, 1982; Reynolds, 2002].
248 [Getty, 1928, 126–127].
249 [De Nebesky-Wojkowitz, 1996, 75–76].
250 [N. N. Bhattacharyya, 1999, 198].
251 [Beyer, 2001 [1973], 306–308].
252 ФПМТ — это современная западная организация, поддерживающая тибетский буддизм традиции гелуг.
253 Бейер упоминает текст Тары Джамгона Конгтрула, rJe btsun yid bzhin 'khor lo'i zla ba 'dod 'jo, в котором описан ритуал для случаев, когда кто-то разгневан на практикующего или не обладает достаточной верой в него. См. [Beyer, 2001 [1973]].
254 [Zopa Rinpoche, 2001].
255 *Marchung Korsum*. См. [Watt d].
256 Ku ru kulle'i sgrub thabs; См. [Beyer, 2001 [1973], 14, 477; rJe btsun grags pa rgyal mtshan ka].

- 257 [Reynolds, 2002].
258 Цитата Фаучера в [Getty, 1928, 126–127].
259 [Day, 1990, 96].

Глава 7

- 260 Обратите внимание, что я, как и Миранда Шоу, использую написание имени «Питхешвари», что корректно с точки зрения санскрита. В других работах также встречается версия этого имени «Питхишвари». См. [Chandra, 1986; Willson, Brauen, 2000].
- 261 Шоу опубликовала шестистраничное исследование культа Питхешвари в «Страстном просветлении», а также упоминает её в «Буддийских богинях Индии». Она выражает уверенность, что основательницей культа Питхешвари была Ваджравати и что учения Питхешвари предназначались знатым женщинам Уддияны. Помимо прочего она использует этот пример как доказательство утверждения о том, что роль женщины в тантрическом буддизме не ограничивалась помощью мужчине-практикующему в качестве супруги. В своём исследовании Питхешвари она выбрала лишь два текста из шести (Тексты Питхешвари 1 и 4). Похоже, что Шоу использует именно эти тексты для поддержки своей общей гипотезы. Хотя эти два текста, как и остальные, связаны с Ваджравати, она игнорирует тот факт, что остальные мастера, упомянутые в колофонах, — мужчины. Шоу интерпретирует материалы текстов Питхешвари так, словно они

- предназначались исключительно для йогини, однако моё собственное прочтение этого не подтверждает. Более того, Шоу сама ставит эту интерпретацию под сомнение и приходит к выводу, что, вероятно, она верна лишь в отношении одного из двух текстов. См. [Shaw, 1994, 102–107; 2006]. Подробности можно найти в моей докторской диссертации, см. [Stevens, 2010].
- 262 Для корректного сравнения с работой Шоу в качестве основного источника данного исследования был выбран Тенгьюр Дерге, поскольку в своём исследовании богини Шоу опиралась именно на него. Все шесть текстов Питхешвари содержатся в разделе тантр (*rgyud*) тома 27 (*sha*).
- 263 Тибетское название текста — 'Phags ma gnas kyī dbang phyug ma'i sgrub pa'i thabs. На санскрите он называется «Питхешварисадхана». См. *Vajravatī* и 'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje (Текст *Питхешвари* 1). Текст был переведён Джампелом Гегпей Дордже и содержит описание линии преемственности: Дордже Денма, Пандита Парахита, Ванитабхадра, Самграшрибхадра, Джампел Гегпей Дордже и Кхепа Сапхугпа.
- 264 Бир называет юбку из тигриной кожи (тиб. *stag lraggs kyī sham thabs*) одеянием гневных божеств в мужской форме. См. [Beer, 2003, 163].
- 265 Чаша из черепа (тиб. *тхона*, санскр. *капала*) изготавливается из человеческого черепа и является атрибутом многих тантрических божеств. Бир пишет, что «её держат в левой

- руке йогини, сиддхи, дакини, йидамы и божества-защитники». Держащие чашу-череп в левой руке божества также часто держат изогнутый нож. Если чаша из черепа наполнена кровью, она символизирует ум божества, наполненный великим блаженством. См. [Beer, 2003, 110–112].
- 266 Ваджра (тиб. *дордже*) символизирует абсолютную реальность состояния будды и искусные средства божества. См. [Beer, 2003, 87–92].
- 267 Меч (тиб. *релтри*) символизирует мудрость и различающее осознание. Меч мудрости — оружие гневных божеств, которые разрубают демонов, чинящих препятствия. Он находится в правой руке. См. [Beer, 2003, 123–124].
- 268 Барабан (санскр. *дамару*) находится в правой руке божества. Он используется для призвания будд, бодхисаттв и дакини, а также для выражения звука великого блаженства. См. [Beer, 2003, 107–110].
- 269 Драгоценность (тиб. *ринчен*, *норбу*; санскр. *маниратна*) часто держат божества, связанные с богатством и процветанием. См. [Beer, 2003, 190–192].
- 270 Тантрический посох (санскр. *кхатванга*) — это символ *бодхичитты*, союза великого блаженства и пустотности. Его можно увидеть как в правой, так и в левой руке. См. [Beer, 2003, 102–107].
- 271 Колокольчик (тиб. *дрилбу*, санскр. *ганта*) символизирует женский аспект Совершенства мудрости. Сочетание ваджры и колокольчика символизирует йидама и его мандалу. См. [Beer, 2003, 92–95].

- 272 Лотос (санскр. *падма*, *утпала*) — это главный символ Тары. Бир пишет, что лотос «символизирует подобную нектару передачу Дхармы Будды, привлекающую учеников, как пчёл, чистым и необусловленным ароматом произнесённых вслух или „прошёптаных на ухо“ учений». Лотос также ассоциируется с Амитабхой и Авалокитешварой, представителями лотосового семейства. Кроме того, лотос является символом чистоты и незагрязнённого ума. См. [Beer, 2003, 169–171].
- 273 Тибетское название этого текста — *dPal u rgyan gyi sgröl ma'i mngon par rtogs pa'i rim pa*. На санскрите он называется «Шри оддий-анатарабхимасамаякраманама». См. [*'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje ka* (Текст Питхешвари 2)]. Он был написан Джампелом Гегпей Дордже и Пандитой Самгхашрибхадрой, учеником Ванитабхадры. Этот текст также упоминается в «Синей летописи», где сказано, что ему учил мастер из Восточной Варендры — Пандита Джайякара, передавший его Вайрочанаракшите, ученику Майтрипы. Однако в самом этом тексте упоминания Пандиты Джайякары и Вайрочанаракшиты отсутствуют. «Синюю летопись» составил в 1476 г. Го Лоцава Шонну Пел (1392–1481). См. [Roerich, 2007 [1949], 845].
- 274 Тибетское название этого текста — *U rgyan gyi sgröl ma rim pa*, а санскритское — «Оддия-натаракрама». См. [*'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje kha* (Текст Питхешвари 3)]. Этот текст написан Пандитой Парахитой и Самгхашри и переведён Джампелом Гегпей Дордже. В нём

- также перечислены держатели линии: Дакини Дордже Денма, Пандита Парахита, Ванитабхадра, Кхаче Пандита Самгхамахабхадра и Джампел Сарма Десапхугпа.
- 275 Тибетское название этого текста — *U rgyan gyi rim pa'i sgröl ma'i sgrub thabs*, а санскритское — «Оддиянакраматарадевисадхана». См. [*Vajravatī* и *Shes rab rgyal mtshan* (Текст Питхешвари 4)]. Сказано, что эта садхана является словами Дакини Дордже Денма (Ваджравати)]. Её перевели Нагцо Гелонг Шераб Гьялцен и Пандита Парахита, ученик Махачарьи Ратнашри.
- 276 Тибетское название этого текста — *Zhing gi dbang phyug ma'i mchod pa'i rim pa*, а санскритское — «Питхешварипуджакрама». См. [*Shes rab rgyal mtshan* (Текст Питхешвари 5)]. Текст перевели Парахита и Гелонг Шераб Гьялцен.
- 277 Тиб. *zhing gi sgröl ma*.
- 278 Бир описывает чоджунг как «дхармодая, или „источник реальности“, символизирующий визуализируемую основу, из которой возникают некоторые божества». В данном случае вероятно, что описываемый чоджунг похож на чоджунг Ваджрайогини, представляющий собой шестиконечную звезду или двойной треугольник. См. [Beer, 2003, 209–211].
- 279 Аркан указывает на зачаровывающие или связывающие активности. Вместе с железным крюком он символизирует соединение внимательности и ясного понимания. Бир пишет, что три подчиняющиеся активности поимки в ловушку, связывания и удушения эго символизируют три вида буддийской

- тренировки: дисциплину, медитацию и мудрость. См. [Beer, 2003, 147–148].
- 280 По-тибетски этот текст называется *Zhing gi dbang phyug ma'i bstod pa*, а на санскрите — «Питхешваристотра». См. [Blon po'i rigs shin tu dga' ba'i paṇḍita (Текст Питхешвари 6)]. Перевод текста выполнили Пандита Парахита, Еше Дордже и Нагцхо Ченпо.
- 281 «Ринджунг Гьяца» Таранатхи образует том 15 (*ba*) его «Сунгбума». См. [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608] *kha*]. По-тибетски этот текст называется *U rgyan sgröl ma gnas kyi dbang phyug ma*. См. [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608] *ga* (Текст Питхешвари 7)]. Молитва линии преемственности этой практики и текст посвящения содержат следующие имена: Тара, Дакини Дордже Денма (Ваджравати), Сиддха Парахита, Ванитабhadра, Самгхамахашри, Геппа Дордже, Шакья Дордже и Нгонпа Вангчут Цондру Пхагпа.
- 282 Тибетское название текста — *U rgyan sgröl ma gnas kyi dbang phyug ma*. См. [*bsTan pa'i nyi ma*, 1810 *kha, ga* (Текст Питхешвари 8)].
- 283 Тибетское название текста — *O rgyan sgröl ma gnas kyi dbang phyug ma'i sgrub thabs*. См. [*Mitrayogin kha* (Текст Питхешвари 9)].
- 284 [Willson, Brauen, 2000]. Другое изображение богини, на этот раз в чёрно-белой репродукции, приведено в томе 1 «Буддийской иконографии Тибета» Локеша Чандры. Это изображение № 626 из «Пантеона Нартанга», которым, вероятно, названы «Пятьсот богов Нартанга». См. [Chandra, 1986, 47–48, 250, 646].

- 285 [Willson, Brauen, 2000, 76–77, 272, 485].
- 286 [Willson, Brauen, 2000, 272].
- 287 Махасиддху Сараху также называли Брахманом Рахулой, и годы его жизни трудно установить. Считается, что его песни изучал Атиша. См. [Guenther, 1973 [1968]].
- 288 [bsTan pa'i nyi ma, 1810 kha].
- 289 Более подробную информацию обо всех этих держателях линии см. в [Stevens, 2010].
- 290 Тексты Питхешвари 1, 3, 4 и 7.
- 291 Ваджравати также упоминается в «Синей летописи», где её имя встречается в линии преемственности «Гухьясамаджа-тантры» [Roerich, 2007 [1949], 362]. Шоу обнаружила агиографические сведения о Ваджравати в «Комментарии к достижению совозникновения» Ваджравати, содержащемся в Тенгьюре Дерге [Shaw, 1994, 102–107, 227–228].
- 292 Более подробную информацию о Чиннамасте см. в [Benard, 2000 [1994]].
- 293 Полный перевод этой истории см. в [Stevens, 2010].
- 294 Тексты Питхешвари 1, 3, 4, 5 и 7.
- 295 Го Лоцава Шонну Пел составил исторический труд «Синяя летопись» в 1476 г. См. [Roerich, 2007 [1949], 845].
- 296 [A. Chattopadhyaya, 1999 [1967], 5, 314; Davidson, 2005, 259; Roerich, 2007 [1949], 87, 325, 344].
- 297 Нагцо Гелонг Шераб Гьялцен упоминается под именами Нагцо Гелонг Шераб Гьялцен (Текст 4), Гелонг Шераб Гьялцен (Текст 5) и Нагцо Ченпо (Текст 6)]. В своей докторской диссертации я связываю автора этих текстов

- со знаменитым переводчиком Нагцо Лоцавой. См. [Stevens, 2010].
- 298 [Dung dkar Blo bzang 'phrin las, 2002, 1662].
- 299 Похоже, что Нгонпа Вангчуг Цондру в действительности был Вангчугом Цондру (1187–1240), также известным как Лоре Вангчуг Цондру, Урипа и Драгпа Дордже. См. [Dung dkar Blo bzang 'phrin las, 2002, 695].
- 300 В колофонах других текстов Питхешвари встречается несколько связанных имён: Самгхашрибхадра (Тексты 1 и 2), Пандита Самгхашри / Кхаче Пандита Самгхамахабхадра (Текст 3) и Самгхамахашри (Текст 7). Есть соблазн отождествить все пять имён с одним мастером, и это означало бы, что Самгхашрибхадра участвовал в распространении Текстов Питхешвари 1, 2, 3 и 7.
- 301 Есть вероятность, что Кхепа Сапхугпа Шакья Дордже также был известен под именами Кхепа Сапхугпа (Текст Питхешвари 1) и Шакья Дордже (Текст Питхешвари 7). *Sa phug* буквально означает «земляная пещера».
- 302 [Jonang Foundation, 2009; Stearns, 1999, 70, 212; Tāranātha, 1995, vii–viii].
- 303 [Jonang Foundation, 2009; Kapstein, 1997, 462].
- 304 [Jonang Foundation, 2009; Kapstein, 1997; Tāranātha, 1995, viii].
- 305 Ричардсон отмечает, что это был единственный раз, когда Панчен-лама выступал регентом. См. [Richardson, 1984 [1962], 55].
- 306 [Kapstein, 2006 b, 139; Richardson, 1984 [1962], 54–55; Snellgrove, Richardson, 2003 [1968], 220].
- 307 [Shaw, 1994, 105].
- 308 См. Тексты 2, 3 и 4.

- 309 [Sircar, 1998 [1973], 16].
310 [Willson, Brauen, 2000, 485].
311 [Shaw, 1994, 105].
312 Хотя здесь эти места больше рассматриваться не будут, Шоу говорит о них в своём исследовании культа. См. [Shaw, 1994, 105].
313 Все Тексты, за исключением Текста Питхешвари 5.
314 Тексты 1, 2, 4, 7 и 8.
315 Чаша для подношений — это чёрная чаша, которую монахи используют для приёма милостыни от мирян. Бир пишет, что на их чашах для подношений часто изображаются атрибуты будд. См. [Beer, 2003, 182–184].
316 [Shaw, 1994, 106].
317 В Текстах 1 и 6 богиня восседает в позе полуплотоса (*ардхапарьянка*), тогда как в Текстах 4, 7 и 8 она танцует в подобном положении с одной поднятой ногой, что является более гневной позой.
318 [Beer, 1999, 251; Snellgrove, 2002 [1987], 165–170].
319 [Snellgrove, 2002 [1987], 170].
320 [Huber, 1990, 123].
321 Здесь я использовала термин «йоганируттаратантра». Современные держатели линий передачи тибетской традиции чаще используют термин «ануттарайога», однако он не является оригинальным санскритским термином. Айзексон отмечает, что хотя термин «ануттарайогатантра» широко используется в производных текстах, он не встречается в санскритской литературе, где можно найти лишь термин «йоганируттаратантра». См. [Isaacson, 1997, 5].

- 322 Дэвидсон перечисляет священные места, названные в «Чакрасамвара-тантре», тогда как Грэй сопоставляет их с частями тела и описывает отдельные места, стремясь установить их положение в современной Азии. См. [Davidson, 2002, 207; Gray, 2007, 58–60, 329–332].
- 323 См. URL: <http://keithdowman.net/powerplaces/pithasthanas.html>.
- 234 [Gray, 2007, 61–62].
- 235 Эти списки приведены у Снеллгроува (по «Хеваджра-тантре») и Уоллес (по «Калачакра-тантре»). См. [Snellgrove, 1959, 72; Wallace, 2001, 78–82].
- 236 [Wallace, 2001, 77].
- 327 [Wallace, 2001, 80].
- 328 [Wallace, 2001, 83–84].
- 329 [Shaw, 1994, 106–107].
- 330 [Davidson, 2002, 210].
- 331 [Snellgrove, 2002 [1987], 296].
- 332 Тексты 1, 2, 3, 4 и 6.
- 333 Кривой или изогнутый нож (*дригуг*), удерживаемый в правой руке, известен как нож дакини. Наряду с чашей из черепа и кхатвангой он является одним из трёх основных атрибутов, используемых тантрическими йогини для преодоления негативных влияний. Он символизирует женскую мудрость и отсекает омрачённые эмоции. См. [Beer, 2003, 112–114].
- 334 ['Jam dpal sgeg pa'i rdo rje kha].
- 335 Это относится ко всем версиям текста в разных изданиях Тенгьюра. Почему Грихадевата отсутствует в списке, неизвестно. Одним из возможных объяснений является ошибка при переписывании, однако это кажется ма-

- довероятным, учитывая тот факт, что имя отсутствует во всех версиях текста.
- 336 Йогини-тантры, также известные как материнские тантры, — это класс тантр, входящий в более широкую группу йоганируттары-тантр. Йогини-тантры широко распространялись в последние годы существования индийского буддизма. Эти тексты уделяют особое внимание ваджрному семейству Акшобхьи, а также подчёркивают важность богинь.
- 337 Камбуджа — это коренные жители региона Камбуджа на севере Индии. Изначально они были племенем *кшатриев*, но утратили свой статус, поскольку не выполняли необходимые ритуалы. См. [Monier Williams, 2005 [1899]].
- 338 Дом / Домба — группа неприкасаемых. См. [Monier Williams, 2005 [1899]].
- 339 Грей называет «Пуккаса» пракритским словом, вероятно, происходящим от «пулкаса» — обозначения группы неприкасаемых, или «презренного смешанного племени». См. [Monier Williams, 2005 [1899], Gray, 2007, 77].
- 340 Термин «Матамги / Матанги» может иметь различные значения, в том числе указывать на женщину из племени неприкасаемых Чандала или Кирата. Кроме того, в Южной Индии незамужние женщины, в которых во время деревенских религиозных празднеств вселяется богиня, на всю жизнь получают имя Матанги. Также это имя носит махавидья — форма Дурги из текста

- «Питханирная». Кинсли утверждает, что Матанги как богиня редко упоминается вне группы махавидий, в которой она считается низкокастовой богиней, связанной с остатками загрязнённой еды. Он пишет, что её имя буквально означает «та, чьи конечности отравлены ядом». Отчасти эта богиня ассоциируется со способностью обретать власть над другими. См. [Foultsion and Abbot, 2009, 144; Kinsley, 1997, 2, 14, 44, 213–218; 1998 [1986], 163, 207–208; Monier Williams, 2005 [1899]; Sircar, 1988 [1973], 29, 48, 60, 63].
- 341 [Snellgrove, 1959, 111–112].
- 342 [Sircar, 1988 [1973]].
- 343 В тексте сказано: *gtor ma bde mchog ltar byin gyis brlabs*. См. [bsTan pa'i nyi ma, 1810 kha, 601].
- 344 [Beer, 1999, 251; English, 2002].
- 345 [Willson, Brauen, 2000, 272].
- 346 По-тибетски период раздробленности называется *bod sil bu'i dus skabs*.
- 347 [Davidson, 2005; Kapstein, 2000, 2006a, 2006b, 84–126; Martin, 1996; Snellgrove, 2002 [1987], 474–507; Snellgrove, Richardson, 2003 [1968]].
- 348 [Shaw, 1994, 228–229].

Глава 8

- 349 Этот текст называется *rJe btsun sa skya'i man ngag dbang gi sgröl ma dmar mo'i sgrub thabs rjes gnang las tshogs dang bcas pa'i skor rnam s bzhugs so*. См. [sGrub thabs kun btus, 1902 ga].
- 350 Этот текст Нгаги Вангчуга называется *Dam tshig sgröl ma'i gsang sgrub*. См. [Vāgīśvarakīrti, 1902, ff. 1b–2b (Текст сакья 1)].

- 351 В тексте говорится о том, что практикующий должен нарисовать колесо (кхорло).
- 352 *sems dpa'i skyil mo krung* (санскр. *самтвва-нарьянка*) — это поза полулотоса, в которой правая нога лежит поверх левой. См. [Pellegrini, 2006].
- 353 Полубожественные змеи.
- 354 Один из восьми классов божеств в школах сарма. См. [Pellegrini, 2006].
- 355 *De Gyad* обозначает восемь классов демонов. См. [Achard, 2003; Das, 2004 [1902]; Sangs rgyas ye shes, 1978].
- 356 [Vāgīśvarakīrti, 1902, ff. 2a–2b].
- 357 В тибетском для описания подчиняющей / притягивающей функции красных божеств попеременно используются термины *dbang* и *dbang du 'dus pa*.
- 358 Сама эта работа называется деяниями Дордже Денпа в переводе Доньо Дордже и Бари Лоцавы. Тибетское название: *sGrol ma dmar mo'i 'gro ba dbang du sdud pa'i 'khor lo dang bcas pa bzhugs so*. См. [rDo rje gdan pa, 1902, ff. 2b–3b (Текст сакья 2)].
- 359 [rDo rje gdan pa, 1902, f. 3b].
- 360 Этот текст называется *Ngag dbang grags pa las brgyud pa'i sgtol ma dmar mo'i dbang sdud sa skya pa'i man ngag bzhugs so*. См. [Simhadhvajrabhadra, ff. 3b–5a (Текст сакья 3)]. В колофоне сказано, что он был записан рукой Симхадхваджабхадры из Ярлунга. В тексте утверждается, что он является наставлениями Нгаги Вангчуга и одновременно «необычными наставлениями» «Великого Гуру сакья». В тексте упоминается *bLa ma sa skya*

- ра chen po. «Сачен» — сокращение от «Сакья Ченпо», «Великий мастер сакья». Вероятно, в названии говорится о Сачене Кунга Ньингпо. См. [Stearns, 2002, xiv, 305].
- 361 Тибетское название текста — sGrol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg gi man ngag bzhugs so. См. [sGrub thabs kun btus, 1902 ka, ff. 5a–6b (Текст сакья 4)].
- 362 Тибетское название текста — sGrol ma dmar mo'i 'gro ba dbang du sdud pa'i man ngag bzhugs so. См. [Avadhūtipa, 1902, ff. 6b–8b (Текст сакья 5)]. Этот текст был сочинён Авадхутипой с опорой на учения традиции Дордже Денпы. [Avadhūtipa, 1902, ff. 7b–8a].
- 363 Тибетское название текста — sGrol ma dmar mo'i sgrub thabs rjes gnang dang bcas pa'i cho ga khams gsum 'gugs pa'i lcags kyu zhes bya ba bzhugs so. См. [rDo rje gdan pa and dPal ldan bla ma dam pa bsod nams, 1902, ff. 8b–10b (Текст сакья 6)]. Этот текст называет себя индийской рукописью учений Дордже Денпы, записанных Палденом Дондрубом в Эвам Чокхор Це, то есть, возможно, в монастыре Нгор Эвам в Центральном Тибете. В тексте утверждается, что он основан на прочитанных вслух по просьбе Геше Ринчена Осэра деяниях Палдена Ламы Дампы Сонама.
- 364 [rDo rje gdan pa and dPal ldan bla ma dam pa bsod nams, 1902, ff. 9a–9b].
- 365 Тибетское название текста — rJe btsun ma sgrol ma dmar mo'i bsnyen sgrub las kyi man ngag bung ba myos pa'i 'gram chang zhes bya ba bzhugs so. См. [rDo rje gdan pa et al., 1902, ff. 10b–16b (Текст сакья 7)]. В тексте утверждает-

ся, что он основан на индийских рукописях Дордже Денпы и Нгаги Вангчуга Драгпы. Также утверждается, что он был сочинён в соответствии с двумя индийскими коренными текстами и старыми книгами Вагиндрасусиддхи. Его письменная версия была произведена в зале защитников в Намгъял Це на востоке Докхама, Тибет.

- 367 [rDo rje gdan pa et al., 1902, ff. 13b–14a, 15a].
- 368 sGrol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg gi yig chung rakta mukti ka'i brang rgyan zhes bya ba bzhugs so (Рактамуктика). См. [sGrub thabs kun btus, 1902 *kha*, ff. 16b–18b (Текст сакья 8)]. Эта краткая огненная пуджа была записана в зале Намгъял — вероятно, в том же месте, что и Текст сакья 7. В тексте утверждается, что он основан на колофоне старого текста Вагиндрасиддхи с неразборчиво записанным именем автора.
- 369 dBang gi sgröl ma dmar mo'i brgyud 'debs srid zhi'i dge legs char 'bebs zhes bya ba bzhugs so. См. [sGrub thabs kun btus, 1902 *nga*, ff. 18b–19a (Текст сакья 9)].
- 370 sGrol ma dmar mo'i sgrub thabs rdo rje gdan pas mdzad pa bzhugs so / sGrol ma dmar mos 'gro ba dbang du bsdu ba'i 'khor lo cho ga (Рактатараджагадрашамкарачакравидхи-нама). См. [rDo rje gdan pa, 1988 [1731–1741] (Текст Тенгьюра сакья)].
- 371 Более подробную информацию обо всех мастерах линии преемственности см. в докторской диссертации автора, посвящённой «Красной Таре» [Stevens, 2010]. К сожалению, не было обнаружено почти никакой информации о Вагиндрасиддхе и Симхадхваджабхадре. Однако

- в «Синей летописи» упоминается имя индийского пандиты Симхадхваджи. Он упоминается в монашеской линии Шакьяшрибхадры, важного мастера традиции сакья. См. [Roerich, 2007 [1949]]. Это тот же Шакьяшрибхадра, который уже появлялся в контексте знакомства с держателем линии Питхешвари Самгашрибхадрой в главе 7.
- 372 Более подробную информацию об учениях ламдре см. в [Stearns, 2006].
- 373 [Davidson, 2005, 180].
- 374 [Anonymous, 2010 a].
- 375 Вообще говоря, по утверждению Татца, сложно установить личность какого бы то ни было автора по имени Авадхутипа, поскольку этот эпитет применим к любому мастеру йога-тантры. См. [Tatz, 1988].
- 376 Вагишваракирти / Нгаги Вангчуг Драгпа упоминается под именами Нгаги Вангчуг, Вангчуг Драгпа, Нгаги Вангчуг Драгпа и Нгаванг Драгпа.
- 377 Более подробная информация о Пхамтхингпе -младшем, учившем Марпу Шести йогам Наропы, содержится в «Синей летописи». См. [Roerich, 2007 [1949], 384, 869, 985].
- 378 Дварапала / дварапандита.
- 379 [Vāgīśvarakīrti ka, kha].
- 380 Монастырь Викрамашила был тантрическим университетом, расположенным на территории современного Бихара в Индии. Некоторые учёные считались пандитами-привратниками (дварапала), занимавшими второе место в иерархии после настоятеля монастыря. В «Синей летописи» перечислены шесть

- таких привратников: Шантипа на востоке, Вагишваракирти (Нгаги Вангчуг Драгпа) на юге, Праджнякарамати (Шераб Джунгне Лодро) на западе, Наропа Пангчен на севере, а также Ратнаваджра (Ринчен Дордже) и Джнянашри в центре. См. [Beyer, 2001 [1973], 12, 387, 419; Roerich, 2007 [1949], 206, 227].
- 381 История жизни Бари Лоцавы подробно исследована Дэвидсоном. См. [Davidson, 2005, 297–298; Gardener, 2010; 2011; Roerich, 2007 [1949], 1020].
- 382 [Davidson, 2005, 297; Stearns, 2002, 244; Thaye, 2003; Trichen Rinpoche, 1983, 7].
- 383 [Davidson, 2005, 297–298; Thaye, 2003].
- 384 [Khadro, 2003].
- 385 Тексты сакья 2, 6 и 7.
- 386 [Beer, 2003, 146–148].
- 387 Лекарственное дерево *цампака*, *Magnolia champaca*. См. [Pellegrini, 2006].
- 388 *Дзомо минг* — это древесина кустарника *Sarcocolla tibetica*, напоминающая красное сандаловое дерево. Обычно её ввозят в Тибет из Китая. Скорупски объясняет, что в ритуалах подчинения должны использоваться такие грубые деревья, как можжевельник и дзомо. См. [Das, 2004 [1902]; Pellegrini, 2006; Skorupski, 1995, 25].
- 389 *Дримог*, подвид рода *оносма*, — это лекарственное растение, корень которого используется в качестве фиолетовой краски для торма и т. д. См. [Das, 2004 [1902]].
- 390 *bu mo lo bcu gnyis ma'i rang byung gi khrag dang/ khye'u lo bcu drug pa'i srin lag g.yon pa'i khrag dang/ ga bur dang/ gur gum dang/ tsandan*

- dmar po dang/ gla rtsi dang/ rgya skyegs dang/
sindhu ra sbyar ba'i snag tsha byas la/. См. [rDo
rje gdan pa et al., 1902, f. 11b].
- 391 Тибетское название текста — sGrol ma dmar
mo sa lugs, см. [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608]
kha].
- 392 [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608] kha]. Пол-
ное название «Ринджунг гьяца» — Yi dam
rgya mtsho'i sgrub thabs Rin chen 'byung gnas,
и Инглиш переводит его как «Шахта драго-
ценностей, садханы океана божеств-йида-
мов». Данный текст представляет собой том 15
(Ba) «Сунгбума» Таранатхи. Сборник состоит
из двадцати трёх глав: в главах 2–16 фигуриру-
ют божества-йидамы от мирных до всё более
гневных форм, объединённые в логические
группы. См. [English, 2002, 36; Willson, Brauen,
2000]. Версия, к которой я обращалась в рабо-
те над данной книгой, была опубликована
в Дели в 1974–1976 гг. Раздел G охватывает стр.
285–309 тома 1 и сосредоточивается на четы-
рнадцатью формами богини Тары [Tāranātha,
1974–1976 [1606–1608] ka].
- 393 [Willson, Brauen, 2000, 225].
- 394 Тибетское название идентично названию
труда Таранатхи, посвящённого Красной
Таре: sGrol ma dmar mo sa lugs, См. [bsTan pa'i
nyi ma, 1810 ka].
- 395 Полное тибетское название «Рин лхен» — Yi
dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung
gnas kyi lhan thabs rin 'byung don gsal las glegs
bam gnyis pa. Инглиш снова предлагает пе-
ревод названия: «Ясный смысл шахты драго-
ценностей, дополнение к Шахте драгоцен-

- ностей, садхана океана божеств-йидамов». См. [English, 2002, 36].
- 396 Тибетское название: Rin 'byung snar thang brgya rtsa rdor 'phreng bris sku mthong ba don ldan bzhugs so. См. [Stein, 1972, 89; Willson, Brauen, 2000]. Как видно из названия, в этом собрании печатных текстов встречаются различные божества из пантеонов «Ринджунг гьяца», «Нартанг гьяца» и «Дор тренгва». Бюнеманн утверждает, что первоначальным источником «Рин лхен» в действительности является «Садханасатака», датируемая началом XII в., однако Чандра связывает его с «Садханасагарой». Изображения всех божеств представлены Уиллсоном и Броуэном (в цвете), а также Чандрой (в чёрно-белом варианте). См. [Bühnemann, 1996, 14–15; Chandra, 1974 (цит. по [English, 2002, 39]); Chandra, 1986; Willson, Brauen, 2000].
- 397 [Willson, Brauen, 2000, 233].
- 398 ['Ba' mda' dGe legs 199?].
- 399 rJe btsun 'phags ma sgrol ma dmar mo'i sa lugs bsnyen pa'i khrid yig utpal dmar po'i phreng ba. См. ['Ba'-mda' dGe legs 199?].
- 400 [Kapstein, 1997, 467–475].
- 401 Мэттью Капштейн, получивший собрание сочинений Бамда Гелега от монаха из Дзамтханга Акху Тхогме в 1990 г., отчасти проливает свет на труд Бамда Гелега. В своём исследовании он опирается на эти тексты, а также на другие тексты, сочинённые Долпопой и Таранатхой. См. [Kapstein, 1997, 457]. Другой источник информации — это небольшой, длиной в 3,5 страницы, раздел из «Драгоценного света

- основных моментов избранных тем» (bsDus grwa'i spyi don rin chen sgron me); см. ['Ba' mda' dGe legs, 1993, 568–571].
- 402 Приведённая здесь информация по большей части содержится в тексте bsDus grwa'i spyi don rin chen sgron me, сочинённом самим Бамда Гелегом на тибетском языке. Остальная информация заимствована из двух работ Капштейна, посвящённых Бамда Гелегу. См. [Kapstein, 1997; 2001; 'Ba'-mda' dGe-legs, 1993]. Кунга Дролчог (1507–1565/6) был предшественником Таранатхи и занимал его трон в монастыре Джомонанг. См. [Kapstein, 1997, 465].
- 403 [Kapstein, 1997, 464, 466].
- 404 ['Ba' mda' dGe legs, 1993].
- 405 См. URL: <http://www.jonangfoundation.org/brief-history>.
- 406 Более подробную информацию о школе джонанг и её воззрении шентонг см. в [Kapstein, 1997; <http://www.jonangfoundation.org/brief-history>; Stearns, 1999].
- 407 ['Ba' mda' dGe legs 199?, 530].
- 408 В тексте не сказано, о каком Дордже Денпе идёт речь — о старшем или о младшем.
- 409 [Tāranātha, 1974–1976 [1606–1608] *kha*].
- 410 Описанная в Текстах 2, 5, 6, 8 и Тенгьюре иконография похожа на ту, что встречается в более поздней традиции. В Тексте 7 она также очень похожа, за исключением того, что крюк Тары украшен красными цветами.
- 411 Одно посвящение прошло в Бристоле, Великобритания, 10 июля, 2010 г., ещё одно — в центре Еше Ньингпо в Лос-Анджелесе, штат

Калифорния, 23 апреля 2011 г. Дэвид Скотт утверждает, что за одиннадцать лет до этого данное посвящение было даровано Карма Тринле в Бристолле.

Глава 9

- 412 [Beyer, 2001 [1973]; Bokar Rinpoche, 2001; Chodron, 2005; Lopez Jr, 1997; Sherab, Dongyal, 2007; Tai Situpa, 2009; Ugyen Rinpoche, Adeu Rinpoche, 2007; Wayman, 1959; Willson, 1986].
- 413 [Willson, 1986, 117–166].
- 414 Тибетское название «Восхваления Двадцати одной Тары» — sGrol ma la phyag 'tshal ba nyi shu gcig gis bstod pa, его санскритское название — «Бхагаватьарьятарадевя намаскаркаи-кавимшатистотрам гунахитасахитам».
- 415 [Chodron, 2005, 59; Lopez Jr, 1997, 549; Rhie, Thurman, 1991, 124; Sherab, Dongyal, 2007, 232; Wayman, 1959].
- 416 Тибетское название текста — sGrol ma'i rgyud kyī rgyal po rtog pa bdun brgya ba; см. [Bokar Rinpoche, 2001, 94].
- 417 Тибетское название «Четырёхчастного подношения мандалы Таре» — sGrol ma maṅ ḍal gzhi mchog; см. [Mullin, 2003, 78].
- 418 [Mullin, 2003, 76–77; Wayman, 1959, 37].
- 419 Более подробную информацию см. в [Day, 1990, 93; rJe btsun grags pa rgyal mtshan, 1968 *kha, ga, nga*; Willson, 1986, 109]. Джецун Драгпа Гьялцен был третьим из пяти патриархов сакья (Сакья Гонгма Намнга). Он был сыном Сачена Кунги Ньингпо (1092–1158) и братом Сонома Цемо (1142–1182), первого и второго

- патриархов сакья. См. [Stearns, 2002, 175; Trichen Rinpoche, 1983]. Известно, что он написал три текста, связанных с Двадцатью одной Тарой, известные на тибетском как *Phyag 'tshal nyer gcig gi bstod pa sa bcad, bsTod pa'i rnam bshad gsal ba'i 'od zer, and Nyi ma sbas pas mdzad pa'i rgya gzhung gi las tshogs kyi bsdus don*. См. [rJe btsun grags pa rgyal mtshan, 1968 *kha, ga, nga*].
- 420 [Wayman, 1959].
- 421 [Kanjur ka].
- 422 Размер ануштубх. См. [Beyer, 2001 [1973], 211; Willson, 1986, 108].
- 423 [Mullin, 2003, 76–78].
- 424 [Rhie, Thurman, 1991, 124].
- 425 [Chodron, 2005, 65–67].
- 426 [Sherab, Dongyal, 2007, 24–25].
- 427 [Wayman, 1959, 37].
- 428 [Beyer, 2001 [1973], 469–470].
- 429 См. URL: <https://www.himalayanart.org/pages/twentyonetas/index.html>.
- 430 [Day, 1990, 101; Lopez Jr, 1997, 549–550; Mullin, 2003, 62].
- 431 Это моё личное наблюдение, сделанное в тибетском сообществе в изгнании в Центральной школе для тибетцев в Дарджилинге, а также в тибетском регионе Кхам во время моего двухмесячного пребывания в Гьялтен Лобдра (школа) в округе Гардзе в 2005 году.
- 432 [Beyer, 2001 [1973], 211; Willson, 1986, 107].
- 433 [Beyer, 2001 [1973], 232].
- 434 [Chodron, 2005, 99–102].
- 435 URL: <https://www.himalayanart.org/pages/twentyonetas/index.html>.

- 436 [Beyer, 2001 [1973], 469–470; Bokar Rinpoche, 2001]; см. URL: <https://www.himalayanart.org/pages/twentyonetaras/index.html>.
- 437 [Beyer, 2001 [1973], xiii; Willson, 1986, 118].
- 438 [Bokar Rinpoche, 2001, 145].
- 439 [Willson, 1986, 109–110].
- 440 [Roerich, 2007 [1949], 1050–1052; Willson, 1986, 109–110].
- 441 [Willson, 1986, 109–110].
- 442 «Тарадевистотра экавимашатикасадхананама» (lHa mo sgrol ma'i bstod pa nyi shu rtsa gcig pa'i sgrub thabs, Toh, 1685); см. [Sūryagupta cha]. Слово Toh обозначает номер данного текста в Тенгьюре Дерге.
- 443 rJe btsun 'phags ma sgrol ma'i sgrub thabs nyi shu rtsa gcig pa'i las kyi yan lag dang bcas pa mdo bsdus pa, Toh, 1686. Этот текст не имеет санскритского названия; См. [Sūryagupta ga].
- 444 «Тарасадхана упадешакрама» (sGrol ma'i sgrub thabs man ngag gi rim pa, Toh, 1687); см. [Sūryagupta ka].
- 445 «Бхагаватитарадеви экавимсатистотропайика» (bCom ldan 'das ma sgrol ma'i bstod pa nyi shu rtsa gcig pa'i sgrub thabs, Toh, 1688); см. [Sūryagupta kha].
- 446 «Девитара экавимшатвисуддха чудаманинама» (Lha mo sgrol ma nyi shu rtsa gcig la bstod pa rnam dag tsug gi nor bu, Toh, 1689). См. [Sūryagupta ca].
- 447 [rJe btsun grags pa rgyal mtshan, 1968 kha, ga, nga; Willson, 1986, 111].
- 448 Тибетское название текста — Mi tra brgya rtsa'i snang gi grub chen nyi ma sbas pa'i lugs kyi

- sgrol ma nyi shu rtsa gcig gi mngon par rtogs pa.
См. [Beyer, 2001 [1973], 469–470].
- 449 Более подробную информацию о линии пре-
емственности и богинях других цветов см.
в [Chandra, 1987, nos. 784–805; Clark, 1937, 274–
281; Kreijger, 2001, no. 15; Tanaka, 1998–2001, no.
74; Tucci, 1989, 158–160; Willson, Brauen, 2000,
122–130, 316–319]. Примеры иконографии
Двадцати одной Тары в традиции Сурьягуп-
ты см. в работах Чандры, Крейджгера, Тана-
ки и Туччи. В «Двух ламаистских пантеонах»
Кларка содержатся интересные изображения
Двадцати одной Тары Сурьягупты из пан-
теона Бао-Сян Ло, изображённого в храмах
сада Запретного города в Пекине. В [Willson,
Brauen, nos. 275–299] представлены прекрас-
ные цветные изображения Двадцати одной
Тары Сурьягупты. См. [Vokar Rinpoche, 2001;
Chodron, 2005; Willson, 1986; Willson, Brauen,
2000].
- 450 [Willson, 1986, 123–124, 147–148, 171].
- 451 [Willson, 1986, 229].
- 452 [Shaw, 2006, 205, 479].
- 453 [Beer, 2003, 130–132].
- 454 [Beyer, 2001 [1973]; Mullin, 2003, 62–75].
- 455 [Shaw, 2006].
- 456 [Mullin, 2003, 64].
- 457 [Beyer, 2001 [1973], 470].
- 458 [Mullin, 2003, 62–75].
- 459 Изображения Двадцати одной Тары линии
Атиши можно найти в работах Бегина, Ри
и Турмана, Танаки и Туччи. См. [Béguin, 1995,
no. 112; Rhie and Thurman, 1999, no. 36; Tanaka,
1998–2001, no. 23; Tucci, 1980 [1949], 388].

- 460 К текстам комментариев, посвящённых джоволуг, относятся «Садхана действия Двадцати одной Тары» Нгаванга Лобсанга Чодена Пелсангпо и «Сокровищница посвящения в садхану действия обычных и высших сиддхи Двадцати одной Тары Атиши» Лобсанга Чокьи Гьялцена. Тибетское название текста Нгаванга Лобсанга Чодена Пелсангпо — sGrol ma nyer gcig gi sgrub thabs las tshogs; см. [Ngawang Lobzang Choden Pelzangpo (1642–1714)]. Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1570–1662) был Первым Панчен-ламой. Тибетское название его текста — Jo bo lugs kyi sgröl ma nyer gcig gi sgrub thabs las tshogs dngos grub rnam gnyis kyi dbang mdzod; см. [Beyer, 2001 [1973], 470; Blo bzang chos kyi rgyal mtshan; Ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po XIX в].
- 461 [Dudjom Rinpoche, 1991, 835–841; Nyoshul Khenpo, 2005, 198–216; Thondup, 2002, 118–136].
- 462 Тибетское название текста — sGrol ma phyag tshal nyer gcig rgyud kyi 'grel chung phan bde'i gter bum mchog sbyin zhes bya ba; см. [Beyer, 2001 [1973], 470; Thub bstan bshad sgrub rgya mtsho].
- 463 Изображение линии Лонгчен ньингтиг см. [в Chandra, 1987, nos. 2145–2165].
- 464 URL: <https://www.himalayanart.org/pages/twentyonetas/index.html>.
- 465 [Sherab, Dongyal, 2007, 15–16].
- 466 [Beer, 2003, 9–11].
- 467 [Beer, 2003, 98–101].
- 468 [Beer, 2003, 87–92].
- 469 [Beer, 2003, 12–14].

- 470 [Beer, 2003, 87–92].
471 [Beer, 2003, 95–96].
472 В линии Лонгчен ньингтиг Тары 6, 8, 10 и 13, то есть Великая Яростная Тара, Неуязвимая Госпожа, Тара, Побеждающая Все Три Мира, и Тара, Дарующая Победу В Войне, выполняют защитную функцию.
473 Тары 1, 10, 13, 16 и 17 традиции Лонгчен ньингтиг защищают от врагов и конфликтов. Речь о Таре Быстрой И Героической, Таре, Побеждающей Все Три Мира, Таре, Дарующей Победу В Войне, Ослепительно Сияющей Таре и Таре, Прекращающей Бесчисленные Насильственные Действия.
474 Три Тары, чья функция связана с войной, — это Быстрая И Героическая Тара, Тара, Побеждающая Все Три Мира, и Тара, Дарующая Победу В Войне.
475 [Doctor, 2005, 75–85, 96; Dudjom Rinpoche, 1991, 841–849; Nyoshul Khenpo, 2005, 431–435].
476 [Blofeld, 1977, 41–42].
477 Изображения с этих карточек можно посмотреть на сайте Гималайских художественных ресурсов. См. URL: <https://www.himalayanart.org/pages/twentyonetaras/index.html>.
478 [Jhado Rinpoche, 2006].
479 [Ringu Tulku, 2010].

Глава 10

- 480 За более подробной информацией о феномене терма обратитесь к работам [Doctor, 2005, 17–19; Gyatso, 1986, 7; 1992, 97; Nov., 1993, 99; Thondup, 1986, 60–61; 1990, 151].

- 481 [Nyoshul Khenpo, 2005, 488–691, 667–669].
- 482 [Thondup, 2002].
- 483 mGo log sman rtsis rig pa'i lo rgyus; См. [A bu dkar lo, 2000].
- 484 Deb chung a ru ra'i dga' tshal. «Арура» в названии текста — это плод алычи (сливы вишненосной); См. [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 85–119].
- 485 [Sangs rgyas bla ma don grub, 1976].
- 486 [Sangs rgyas bla ma don grub, 1976].
- 487 [A paṃ gter ston, 1985].
- 488 [A bu dkar lo, 2000, 203–214].
- 489 [Nyoshul Khenpo, 2005, 329–30, 623].
- 490 Эта версия истории приведена в [Nyoshul Khenpo, 2005, 489]. Я также слышала эту историю от Ламы Церинг Эверест, по словам которой, после рождения Апонга его родные нашли рядом с домом статую божества богатства. См. [Everest, 2009a].
- 491 Ригдзин Гокьи Демтру Чен (1337–1408) был основателем традиции чангтер, относящейся к школе ньингма. Имя «Годем» означает «перья грифа» и связано с перьями грифа, которые росли на макушке Ригдзина Годема. Он также был известен как Нгодруб Гьялцен. См. [RangjungYesheWiki, 2004].
- 492 Мне не удалось установить годы жизни Гьяцога Ламы Дамло.
- 493 [A bu dkar lo, 2000, 203].
- 494 [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 89].
- 495 Ретрит нюнгне связан с божеством Авалоки-тешварой и обычно подразумевает пост и выполнение простираний. Часто этот ретрит проводится в период Сага Дава, когда отмечается годовщина просветления и паринирваны Будды.

- 496 [A bu dkar lo, 2000, 203; Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 89].
- 497 Ньягла Согьял (1856–1926) был ньингмапинским ламой, более известным под именем Тертон Согьял Лераб Лингпа. Он основал монастырь Кхемар в Падма Дзонг.
- 498 Дордже Юдронма — одна из двенадцати богинь-защитниц (*тенма*). См. [A bu dkar lo, 2000, 207].
- 499 [A bu dkar lo, 2000, 210; Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 111].
- 500 Практики *трегчо* и *тогал* относятся к классу учений дзогчен школы ньингма. Одним из примеров учений дзогчен является Лонгчен ньингтиг. См. [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 113].
- 501 [A bu dkar lo, 2000, 213].
- 502 [A bu dkar lo, 2000; Nyoshul Khenpo, 2005, 489].
- 503 [Nyoshul Khenpo, 2005, 490; Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 113–114; Sangs rgyas bla ma don grub, 1976].
- 504 [Khadro, 2003, 4–5; Nyoshul Khenpo, 2005, 491–492].
- 505 [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 115].
- 506 [Pal Sakya].
- 507 [Nyoshul Khenpo, 2005, 490].
- 508 [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 105].
- 509 [A bu dkar lo, 2000, 210].
- 510 См. [Beer, 2003, 101, 202].
- 511 В «Скрытых учениях Тибета» Тулку Тхондуп, сам являющийся учеником Апонга Тертона, приводит фотографию одного из мест, где Апонг Тертон открыл терма, хотя информация о том, что за терма были открыты в этом

- месте и когда, отсутствует. См. [Thondup, 1986, фото 21].
- 512 [Nyoshul Khenpo, 2005, 490].
- 513 Качома, более известная как Наро Качома, является формой Ваджрайогини, пребывающей в Кхечаре, чистой земле Ваджрайогини. Она одна из Тринадцати красных божеств школы сакья, а также одна из Трёх великих красных (Марчен корсум). См. [Shaw, 2006, 367–369].
- 514 [Padma 'Od gsal mtha' yas, 2003, 94].
- 515 [Sangs rgyas bla ma don grub, 1976].
- 516 [A paṃ gter ston, 1985].
- 517 [Ta re lha mo 200?].
- 518 [The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅ pa, Sangs rgyas bla ma don grub, 1976].
- 519 Все перечисленные здесь тексты можно найти в «Собрании сочинений», и в скобках в сносках приводятся номера страниц этих же текстов в других версиях «Собрания сочинений». Три версии «Собрания сочинений» Апонга Тертона обозначены следующим образом: SL — Sangs rgyas bla ma don-grub, 1976; ER — A paṃ gterston, 1985; TL — Tarelhamo 200?; CG — Chagdud Tulku, 2007 [1984].
- 520 [A paṃ gter ston, 1976 nga (SL 1–6; ER 9–16; CG 1–6)]. Эта молитва была сочинена по просьбе Лобсанга Рабджора и, как указано, записана Кончогом Гелегом Пелом Сангпо. Информация об обоих этих людях отсутствует.
- 521 [A paṃ gter ston, 1976 ja, (SL 7–18; ER 17–30)]. Запись выполнена Нгавангом Рогпей Дордже на юге горы Якьел Сердронг. Информацию о Нгаванге Рогпей Дордже обнаружить не удалось.

- 522 [A paṃ gter ston, 1976 ra (SL 19–24; ER 31–38; TL 273–78; CG 25–32)]. Этот текст был написан по просьбе Чангчуба Джонсанга Гьепы в регионе защитника Драглха Гонпо. Информацию о Чангчубе Джонсанге Гьепе обнаружить не удалось. Драглха Гонпо является божеством-защитником, вероятно, относящимся к региону Драгкар, где жил главный учитель Апонга Тертона Драгкар Ринпоче.
- 523 [A paṃ gter ston, 1976 ya (SL 25–28; ER 39–46; TL 279–82; CG 33–37)]. Текст был написан по просьбе Вангдея Гьюрме и Шингкьонга Гьяцо, выступившего писцом. Передача текста произошла в районе храма Цида Дорсем. Информацию о Вангдей Гьюрме и Шингкьонге Гьяцо найти не удалось. Цида Дорсем — знаменитый храм Ваджрасаттвы в монастыре Цида Апонга Тертона.
- 524 [A paṃ gter ston, 1976 nya (SL 29–32; TL 203–206)]. Учение находится под защитой Ваджрайогини и было испрошено и записано Гьюрме Дордже. В BDRC можно найти несколько фигур по имени Гьюрме Дордже, которые вели свою деятельность в Гологе того времени, и установить, по просьбе какого именно Гьюрме Дордже было дано учение, не удалось. См. [A-paṃ gter-ston, 1976 nya].
- 525 [A paṃ gter ston, 1976 za (SL 33–34; TL 207–208)].
- 526 [A paṃ gter ston, 1976 za].
- 527 [A paṃ gter ston, 1976 ca (SL 35–36)].
- 528 [Loewe, Blacker, 1981, 9, 12; Pellegrini, 2009].
- 529 [A paṃ gter ston, 1976 cha (SL 37–48; TL 359–372)].

- 530 [A paṃ gter ston, 1976 ka (SL 49–51)]. Учение находится под защитой Палден Лхамо и было даровано по просьбе Тхубтена Джамьянга Сангпо, сведения о котором не найдены.
- 531 [A paṃ gter ston, 1976 'a (SL 51–54; TL 297–308)].
- 532 [A paṃ gter ston, 1976 ma (SL 55–66; ER 47–60; TL 241–253; CG 3–21)]. В тексте сказано, что учение было даровано по просьбе Догью Гьяцо, тулку места для ретритов Амчог Тхуньи. В BDRC содержится информация о нескольких фигурах конца XIX в. по имени Догью Гьяцо. Без дополнительной информации невозможно установить, о ком из них идёт речь в тексте. Текст защищают восемь гордых духов, которых по-тибетски называют *гьягчинг дрегпа*. Он был передан в области местного божества Самтена Гангвы Сангпо.
- 533 [A paṃ gter ston, 1976 ha (SL 67–70)].
- 534 [A paṃ gter ston, 1976 kha (SL 71–74)].
- 535 [A paṃ gter ston, 1976 ga (SL 75–78; ER 83–88; TL 283–88; CG Молитвы-благопожелания 1–4)]. В колофоне сказано, что текст был записан в месте для ретрита божества-защитника Гьялронга Драга Гонпо.
- 536 [A paṃ gter ston, 1976 tha (SL 79–88; ER 88–98; TL 229–38)]. В тексте утверждается, что он был дарован в пещерах Чиме Менчу Драг. Его защищают Будда и защитники, связанные обетом. «Чиме» означает «бессмертный», поэтому примечательно, что текст долгой жизни был дарован в пещере Чиме Менчу Драг.
- 537 [A paṃ gter ston, 1976 tsa (SL 89–100; ER 117–128; TL 254–266)].

- 538 [A paṃ gter ston, 1976 dza (SL 101–110; TL 289–196)]. Это учение было испрошено на озере Дамьюл Це Кончогом Демчогом, информацию о котором найти не удалось. В тексте сказано, что его гневно охраняют подчиняющие божества.
- 539 [A paṃ gter ston, 1976 sa (SL 111–146; TL 329–358)]. Текст был испрошен Нгурмигом Чангвой Гангом в месте для ретритов Геньен Дронгри. Дополнительной информации о том, кто такой Нгурмиг Чангва Ганг, обнаружить не удалось. Что касается места для ретритов Геньен Дронгри, в Серта существует монастырь Дронгри, где, как считается, родился Апонг Тертон. Возможно, место для ретритов Геньен Дронгри связано с этим монастырём.
- 540 *zhing gi lhag pa srung*.
- 541 Джим Валби, следуя примеру Самтена Кармея, переводит *phya yang* («удача и процветание») как «квинтэссенция». *Phyā* (или, чаще, *phya*) — это «удача» или «счастливый случай», а *yang* означает «процветание» или «благословения». См. [Pellegrini, 2009].
- 542 *mkha' spyod*.
- 543 *rkaṅ tgyogs*.
- 544 Фруктикоза — это цветочный куст, который по-тибетски называется *пхурмонг*.
- 545 [A paṃ gter ston, 1976 zha (SL 147–50)]. Текст был написан в Геньен Дронгри.
- 546 [Das, 2004 [1902]; Duff, 2007; Pellegrini, 2009].
- 547 [A paṃ gter ston, 1976 da (SL 151–152; TL 223–224)].
- 548 [A paṃ gter ston, 1976 la (SL 153–62; TL 309–312)].
- 549 [A paṃ gter ston, 1976 tsha (SL 163–64; TL 271–272)].

- 550 [A paṃ gter ston, 1976 ta (SL 165–68; TL 267–270)]. Этот текст был записан в пещере Менчу Лунги Пхуг и находится под защитой охранителей учений. Существует храм Менчу, расположенный в префектуре Чагсам округа Гардзе в Кхаме. Возможно, пещера расположена в том же районе и связана с местами Чиме Менчу Драг (Текст 15) и лесом Менчу (Текст 16)]. См. [A paṃ gter ston, 1976 tha, tsa].
- 551 [A paṃ gter ston, 1976 na (SL 169–172; TL 225–228)].
- 552 [A paṃ gter ston, 1976 sha (SL 175–190; TL 317–328)]. В тексте сказано, что он был передан Оргъеном Тринле Лингпой или Драгнгагом Друбпей Дордже в Вангтенг Таши Кьялва и записан Шиченом Чогтрулом. Текст находится под защитой тех, кто повстречал учеников с хорошей кармой. Информация о Драгнгаге Друбпей Дордже не найдена. Возможно, это одно из имён самого Апонга Тертона. Место Вангтенг Таши Кьялва может быть связано с Лабранг Таши Кьялва в Амдо, однако эта связь не доказана. В BDRC есть информация о потенциальном Шичене Чогтруле — Падма Гьялцене, Шичене Байро III. Он жил в XX в., а его главным учителем был настоятель монастыря Катог Нгаванг Пелзанг (1879–1941), также известный как Кхенпо Нгага.
- 553 [A paṃ gter-ston, 1976 wa (SL [4] 1–188; ER [7] 359–546)].
- 554 [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 94].
- 555 [A paṃ gter ston, 1976 za].
- 556 [A paṃ gter ston, 1976 dza].
- 557 [Beer, 2003, 146–148].

- 558 [A paṃ gter ston, 1976 ya].
559 [A paṃ gter ston, 1976 nya, tha].
560 [A paṃ gter ston, 1976 tsa].
561 [Beer, 2003, 196].
562 [A paṃ gter ston, 1976 ja, da].
563 [A paṃ gter ston, 1976 ma].
564 [Khadro, 2003, 62].
565 [Beer, 2003, 201; Khadro, 2003, 27–33].
566 [Mullin, 2003, 122].
567 [Shaw, 2006, 340].
568 [Beer, 2003, 121–122].
569 [A paṃ gter ston, 1976 ma].
570 [A paṃ gter ston, 1976 ma, 63]. Четыре преданности — это достижение внешних признаков, усиление внешних признаков, вхождение в аспект истинной реальности и беспрепятственное сосредоточение. См. [Pellegrini, 2009].
571 Тексты Апонга 10, 13, 16, 17, 20 и 23; см. [A paṃ gter ston, 1976 kha, ta, da, tsa, dza, 'a].
572 sGrol ma dmar po la brten pa'i dbang sdud me yi las.
573 [A paṃ gter ston, 1976 'a].
5574 [A paṃ gter ston, 1976 kha, tsa].
575 [A paṃ gter ston, 1976 da].
576 [A paṃ gter ston, 1976 ta, na].
577 [A paṃ gter ston, 1976 kha, ha].
578 [Blofeld, 1990 [1977], 59–60].

Глава 11

- 579 [Padma 'od gsal mtha' yas, 2003, 118].
580 [Ta re lha mo 200?].
581 [Khadro, 2003, 4–5; Nyoshul Khenpo, 2005, 492].
582 [Khadro, 2003, 5].

- 583 [Everest, 2009a; PPI, 2010].
- 584 lCags mdud sprul sku Padma gar gyi dbang-
phyug (1930–2002) фигурирует в этой книге
под именем Чагдуд Тулку.
- 585 История жизни матери Чагдуда Тулку Делог
Давы Дролма приведена в книге, подробно
описывающей её посмертные переживания.
См. [Drolma, 2001]. Дополнительную инфор-
мацию о феномене делог см. в [Bailey, 2000;
Cuevas, 2008; Epstein, 1982; Gelle, 2003; Pom-
maret, 1989, 1997].
- 586 [Chagdud Tulku, 2001, 66–69].
- 587 [Chagdud Tulku, 2001, 84].
- 588 Шечен Рабджам Нангдзе Друбпей Дордже
(1911–1959) был важным мастером из Шечен
Гонпа в области Дерге региона Кхам.
- 589 [Chagdud Tulku, 2001, 92].
- 590 [Chagdud Tulku, 2001, 92].
- 591 [Chagdud Tulku, 2001, 207; Farber, 2005, 40].
- 592 Более подробно об этой линии Красной Тары
см. [Khadro, 2003].
- 593 Чангчуб Дордже (XX в.) был учеником Апонга
Тертона и получил полную передачу его уче-
ний. Он был уроженцем Голога и посещал
Центральный Тибет; затем он бежал в Бутан,
а позже — в Индию. Он также получил уче-
ния от Кунсанга Ньимы (воплощение речи
Дуджоме Лингпы), Джамьянга Чокьи Лодро,
Дуджоме Ринпоче и других. См. [Nyoshul
Khenpo, 2005, 491–492, 666].
- 594 [Khadro, 2003, 4].
- 595 [Nyoshul Khenpo, 2005, 666].
- 596 [Chagdud Tulku, 2001, 175–178; Khadro, 2003,
4–6].

- 597 [Chagdud Tulku, 2001, 175].
598 [Chagdud Tulku, 2001, 177].
599 [Khadro, 2003, 6].
600 Джигме Тромге Ринпоче считается воплощением Цеванга Норбу, сына первого Чокгьюра Лингпы, а также Юдра Ньингпо, одного из двадцати пяти главных учеников Падмасамбхавы. См. [<https://atiling.org/>].
601 См. URL: <https://atiling.org/>.
602 См. URL: <https://chagdudgonpa.org/>.
603 Это практики Ваджракилаи (Дордже Пхурба) Дуджома Лингпы, ежедневные практики защитников, Львиноликая дакини (Сенге Донгма), ихова Ригдзина Лонгсала Ньингпо, нёдро (предварительные практики) «Дуджом терсар», практика чод Дуджома Лингпы с опорой на Гневную Чёрную Дакини (Трома Нагмо), а также практика Белого и Красного Ваджрасаттвы (Дордже Семпа). Такое количество практик, связанных с Дуджомом Лингпой, не должно удивлять, если учесть ньингмапинское наследие Чагдуда Тулку, а также то, как долго он служил помощником Дуджома Ринпоче в изгнании.
604 Подробнее о фонде «Чагдуд Гонпа» и его практике Красной Тары см. посвящённую данной теме главу в [Stevens, 2010].
605 См. URL: <https://chagdudgonpa.org/>; Swearingen, 2009.
606 [Samuel, 2005, 303].
607 Расширенный цикл называется «Сущность исполнения желаний. Ритуал подношения мандалы с опорой на Джецун Красную Тару». См. [Lingpa, 2003 [1989]]. Оригинальный тибетский текст был переведён на английский

Ричардом Барроном и Чагдудом Тулку. Он был впервые опубликован в 1989 г. и доступен в английском, португальском и испанском переводах. Текст содержит следующие разделы, не основанные на работах Апонга Тертона: молитва линии преемственности из «Молитвы в семи главах» Тулку Сангпо Драгпы; «Подношение защитникам богини Курукуллы» из «Цикла Дхармы тайных наставлений»; «Длинные подношения», составленные Чагдудом Тулку в 1981 г. и отредактированные в октябре 1989 г. Как было сказано выше, использованное в данном тексте «Восхваление Двадцати одной Тары» сочинил Кхенпо Нгага в ответ на просьбу Ламы Сангье.

- 608 Кхенпо Нгага был нъингмапинским мастером той же эпохи и из того же региона, что и Апонг Тертон. См. [Khadro, 2003, 7].
- 609 Помимо дней собрания *цог*, десятый день тибетского месяца — важный день практики Красной Тары.
- 610 [A-pan gter-ston, 1976 ja].
- 611 Чагдуд Тулку сочинил краткую практику под названием «Красная Тара. Открытая дверь к блаженству и абсолютному осознанию» в 1984 г., ещё до сочинения длинной версии. См. [Chagdud Tulku, 2007 [1984]]. Эта практика доступна на английском, испанском и португальском языках.
- 612 После визуализаций практика завершается молитвами к Двадцати одной Таре, такими как «Просьба о пользе и качествах» (*'Dod don gsol ba*), сочинёнными Кхенпо Нгага. Далее следуют «Просьба о просветлённой активности

для достижения целей» (*Phrin las 'dod don gsol ba 'debs*), напрямую заимствованная из текста-сокровища Апонга Тертона, а затем — посвящение заслуг. Буклет 2007 г. также содержит несколько дополнительных молитв, добавленных к более поздним изданиям Чагдудом Тулку по просьбе учеников. Сюда входят: молитва о новом рождении Чагдуда Тулку, молитва подношения цог, молитва об умерших, а также длинная молитва к Падмасамбхаве, сочинённая Чокгьюром Деченом Лингпой.

- 613 В этом тексте молитва приведена в тибетской транскрипции: *je tzun phag ma drol ma khyed khyen no / gal kyen kun sel sam don nyur drub dzod*. Chagdud Tulku, 2007 [1984]].
- 614 [Chagdud Tulku a: CD 4, Track 7].
- 615 [Tromge, 2010 a, b].
- 616 [Chagdud Tulku, 1988].
- 617 [LSLK, 2013]; также см. [Chagdud Tulku, 1988; Metta, 2014].
- 618 Термин «терма ума» (*тхугтер*, а также *гонгтер*) присутствует в названиях Текстов Апонга 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 и 26].

Приложения

- 619 Здесь переведена версия из Золотого Тенгьюра, отсутствующая в Тенгьюре Дерге. См. [rDo rje myu gu].
- 620 Стрелой здесь названы цветочные лук и стрела, которые держит Курукулла в ритуалах подчинения. В тексте сказано, что поскольку

- данная форма Тары не имеет стрелы, вместо неё для связывания шеи объекта может использоваться цветок утпалы.
- 621 См. [Chandra, 1974, 638–640].
- 622 [rDo rje kha].
- 623 Инглиш утверждает, что исключённая здесь мантра «является стандартной частью мейн-стримовых садхан». Медитация, сопровождаемая мантрой, направлена на устранение конвенционального восприятия того, будто объекты, визуализация и практикующий отличны друг от друга. На основании этого Инглиш вводит термин «недвойственная мантра». См. [English, 2002, 126].
- 624 Чоджунг (санскр. *дхармода*) — это перевёрнутый треугольник. Инглиш называет чоджунг «пространственной и визуальной метафорой не имеющего начала трансцендентного плана реальности». См. [English, 2002, 149].
- 625 По всей видимости, этот раздел текста является практикой тела-мандалы (*каямандала*), в которой двадцать четыре богини и священные места располагаются внутри тела практикующего. Концепция тела-мандалы более подробно рассматривалась в главе 7.
- 626 Я не смогла установить смысл термина *цхогкха*. В своём описании практики тела-мандалы согласно «Чакрасамвара-тантре» Грей и Инглиш используют в этом месте слово «голова». Согласно изображению Инглиша, это точка в области лба. См. [English, 2002, 198–202; Gray, 2007, 58]. Однако, по моему мнению, *цхогкха* — это ошибочное написание *цхогма* (череп). Поэтому везде в тексте я использую термин «череп».

- 627 Снеллгроув анализировал термин «ближайший» или «второстепенный», обозначаемый санскритским префиксом *уна-*. Когда этот префикс применяется к термину *питха*, или «священное место», производный термин *унапитха* означает «второстепенное священное место». См. [Snellgrove, 2002 [1987], 170].
- 628 Инглиш описывает процесс «облачения в доспехи» (санскр. *кавачанам*), в ходе которого внутреннее тело практикующего трансформируется в богиню. На первом этапе этого процесса тело защищается доспехами (*гоча*) священных слогов, после чего существо обета (тиб. *дамциг*, санскр. *самаяя*) и существо знания (тиб. *еше*, санскр. *джняна*) соединяются. См. [English, 2002, 163–164].
- 629 Инглиш пишет о «вкушении нектара», встречающемся в практике Ваджрайогини, и описывает его как первую часть ритуала подношения *бали* (*торма*), или *баливидх*, когда местным духам и / или главному божеству подносится еда. См. [English, 2002, 208].
- 630 Пять нектаров — это семя, кровь, плоть, моча и фекалии, а пять видов плоти — это плоть коровы, собаки, лошади, слона и человека. См. [English, 2002, 210].
- 631 Здесь я опиралась на версию текста из Золотого Тенгьюра, отсутствующую в Тенгьюре Дерге.
- 632 См. [rDo rje gdan pa, 1988 [1731–1741]].
- 633 В Золотом Тенгьюре эта практика повторяется дважды: *дрп' мо'и ча быад данг лдан па/ дрп' ма'и ча быад данг лдан па/*; тогда как в Тен-

гьюре Нартанга просто сказано: *dra' ma'i cha byad dang ldan pa/*.

- 634 Необходимые мантры были удалены как из перевода, так и из транслитерированной версии, чтобы сохранить тайну традиции. Без мантр не получивший посвящения практикующий не сможет выполнить практику. См. [*bsTan pa'i nyi ma, 1810 ka*].
- 635 В этом месте текста Таранатхи есть дополнительные строки, опущенные в версии Панчен-ламы: «Таково начитывание посредством полутора миллионов повторений. Далее начитывай мантру действия сто тысяч раз. На этом начитывание завершено».

БИБЛИОГРАФИЯ

Тексты, отмеченные звёздочкой (*), включены в библиографию, поскольку упоминаются в книге, однако не были исследованы напрямую во время работы над ней.

Издания буддийского Канона

Из соображений ясности для названий канонических изданий на тибетском языке в библиографическом списке были введены сокращения.

- СТ *Co ne bsTan 'gyur*, 209 vols. Grags pa bShad grub (ed.). Co ne: Co ne dgon chen, 1926.
- ДК *sDe dge bKa' 'gyur Par phud*, 103 vols. Chos kyi'byung gnas (ed.). Delhi: Delhi Karmapaе Chodhay Sungrab Partin Khang, 1976–1979.
- DT *sDe dge bsTan 'gyur*, 213 vols. Tshul khrims Rin chen (ed.). Delhi: Delhi Karmapaе Chodhay Sungrab Partin Khang, 1982–1985.

- GT *bsTan 'gyur gser gyi lag bris ma*, 225 vols. Pho lha nas bsod nams stobs rgyal (ed.). sNar thang: sNar thang dgon pa, 1731–1741.
- LK *lHa sa bKa' 'gyur*, 100 vols. Lhasa: Zhol bka' 'gyur par khang, 194?.
- NK *sNar thang bKa' 'gyur*, 120 vols. sNar thang: sNar thang dgon pa, 1730–1732. NT *sNar thang bsTan 'gyur*, 225 vols. sNar thang: sNar tang dgon pa, 1741–1742.
- PK *Peking bKa' 'gyur*. In *Peking Tripitaka*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962.
- PT *Peking bsTan 'gyur*, 224 vols. In *Peking Tripitaka*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962.
- TK *sTog bKa' 'gyur*, 109 vols. Leh: sMan rtsis shes rig dpe mdzod, 1975–1980.
- UK *Urga bKa' 'gyur*, 105 vols. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1990–1994.

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ НА ТИБЕТСКОМ ЯЗЫКЕ

Тексты из Кангьюра

- * *sGrol ma la phyag 'tshal ba nyi shu gcig gis bstod pa* [*Bhagavatyāryatārādevyānamaskāraikaviṃśati-stotraṃ gṇāhitasahitam*, Восхваление Двадцати одной Тары]. In DK, *rGyud 'bum*, Toh. 438, 81 (Ca), 42v–43v; LK, No. 413, 82 (Nga), 299v–301v; NK,

No. 400, 83 (Nga), 286v–288v; TK, No. 435, 95 (Nga), 435r–437r; UK, No. 437, 82 (Ca), 42v–43v.

**rJe btsun 'phags ma sgrol ma'i mtshan brgya rtsa brgyad pa* [Āryatārābhataṭṭārikā-nāmaṣṭottaraśatakas-totra, 108 имен богини Тары]. In DK, rGyud 'bum, Toh. 727, 94 (Tsha), 217r–219r; LK, 92 (Pha), 76v–79r; NK, 93 (Pha), 480r–483r; PK, Tsa, 74r–76v; TK, 107 (Ma), 238–243.

**Phags ma sgrol ma ku ru kulle'i rtog pa* [Āryatārākurukullākālpa]. Kṛṣṇa Paṇḍita, Tshul khrim s rgyal ba (tr.). In DK, rGyud 'bum, 81 (Ca), 316v–435v; LK, No. 412, 82 (Nga), 278r–299v; NK, No. 399, 83 (Nga), 226v–286v; TK, No. 403, 95 (Nga), 316v–435v; UK, No. 436, 82 (Ca), 29v–42v.

**Ral pa gyen brdzes kyi rtog pa chen po byang chub sems dpa' chen po'i rnam par 'phrul pa le'u rab 'byams las bcom ldan 'das ma 'phags ma sGrol ma'i rtsa ba'i rtog pa* [Tārāmūlakālpa]. Bu ston Rin po che (tr.). In LK, rGyud, No. 718, 95 (Tsa), 39r–420v; NK, 96 (Tsa), 4–907; PK, No. 683, 107 (Ma), 128v–532r; UK, 94 (Tsa), 204v–311r.

Тексты из Тенгьюра

* Candragomin (bTsun zla ba). *'Phags ma sgrol ma 'jigs pa chen po brgyad las sgrol ba'i bstod pa* [Āryatārāmahāṣṭabhayottārāstava, Восхваление Арья Тары, спасающей от восьми великих страхов]. In GT, rGyud 'grel, 84 (Zu), 242v–243r; NT, 84 (Zu), 183r–184r; PT, No. 4873, 86 (Zu), 184v–185r.

- * *Dombī heruka. 'Phags ma sgröl ma ku ru kulle'i bstod pa* [Ārya Tārā Kurukullā-stotra]. In GT 24 (Za), 160v–161r.
- rDo rje gdan pa. 1988 [1731–1741]. *sGrol ma dmar mo'i sgrub thabs rdo rje gdan pas mdzas pa bzhugs so; sGrol ma dmar mos 'gro ba dbang du bsdu pa'i 'khor lo'i cho ga* [Raktatārājagadrasākaracakravādhināma, Садхана Красной Тары. Сочинение rDo rje gdan pa. Ритуал колеса подчинения живых существ Красной Тарой]. In GT, 86 (Zu), 215r–216r; NT, 84 (Zu), 162r–162v; PT, No. 4855, 86 (Zu), 163v–164v [Текст Тенгьюра школы сакья].
- rDo rje myu gu. *dBang du byed pa'i sgröl ma'i sgrub thabs*. In CT, 77 (Mu), 134r–134v; DT, rGyud, Toh 3485, 76 (Mu), 132r–132v; GT, No. 2309, 74 (Du), 185r–185v; NT, 73 (Du), 157v–160v.
- 'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje (ka). *dPal u rgyan gyi sgröl ma'i mngon par togs pa'i rim pa zhes bya ba* [Śrī oḍḍiyānatārābhīmasamayakramānāma, Стадии ясной визуализации Славной Уддияна Тары]. In DT, rGyud, Toh 1707, 27 (Sha), 67v–69r; GT, No. 581, 58 (La), 92r; NT, 28 (La), 69v–71v; PT, No. 2578, 59 (La), 79r–81r [Текст Питхешвари 2].
- 'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje (kha). *U rgyan gyi sgröl ma'i rim pa* [Oḍḍiyānatārākrama, Стадии практики Уддияна Тары]. In CT, 28 (Sha), 69r–69v; DT, rGyud 'bum, Toh 1708, 27 (Sha), 69r–69v; GT, 28 (La), 94r–94v; NT, 28 (La), 71v [Текст Питхешвари 3].
- bLon po'i rigs shin tu dga' ba'i paṇḍita. *Zhing gi dbang phyug ma'i bstod pa* [Piṭheśvarīstotra, Восхваление

- Питхешвари]. In DT, rGyud, Toh 1717, 27 (Sha), 84r–86r; GT, No. 591, 58 (La), 116v; PT, 59 (La), 99r–101r [Текст Питхешвари 6].
- Sarvajñamitra (Thams cad mkhyen pa'i bshes gnyen). Phreng ba 'dzin pa'i bstod pa [Āryatārāśragdharāśtotra, Восхваление Арья Тары в метре сраздхара]. In CT, rGyud, 28 (Sha), 38v–42r; DT, 27 (Sha), 38v–42r; GT, 28 (La), 55r–60v; PT, 28 (La), 40v–44v.
- Shes rab rgyal mtshan. Zhing gi dbang phyug ma'i mchod pa'i rim pa [Piṭheśvarīpūjākrama, Стадии подношения Питхешвари]. In DT, rGyud, Toh 1713, 27 (Sha), 75v–77r; GT, No. 587, 28 (La), 103r; PT, No. 2584, 59 (La), 88v–91r [Текст Питхешвари 5].
- Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (ka). sGrol ma'i sgrub thabs maṅ ngag gi rim pa [Tārāśādhana upadeśākrama, Метод наставлений о достижении Тары]. Kha che paṅḍi ta (tr.). In CT, 28 (Sha), 24v–25v; DT, Toh 1687, 27 (Sha), 24v–25v.
- Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (kha). bCom ldan 'das ma sgrol ma'i bstod pa nyi shu rtsa gcig pa'i sgrub thabs [Bhagavatitārādevy ekaviṃśatistotrôpāyika, Приближение к двадцатиодночастному восхвалению Господи Тары]. Śākyaśrībhadrā and Lo tsā ba Byang pa'i dpal (trs.). In DT, Toh 1688, 27 (Sha), 25v–35r.
- Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (ga). rJe btsun 'phags ma sgrol ma'i sgrub thabs nyi shu rtsa gcig pa'i las kyi yan lag dang bcas pa mdo bsdus pa [Обобщение практики Преподобной Арья Тары с двадцатью одной ветвью ритуала]. Mañjuśrī and Lo tsā ba Mal gyi blo gros grags pa (trs.). In CT, rGyud, 28

- (Sha), 10r–24v; DT, Toh 1686, 27 (Sha), 10r–24v; GT, 28 (La), 14r–33r; NT, 28 (La), 11v–26v.
- * Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (nga). *rJe btsun ma 'phags ma sgröl ma la mtshan sum cu rtsa gnyis kyi bstod pa* [Āryatārābhataṭṭārīkānāma dvātriṃśatkaśtotra, Восхваление тридцати двух имён Достойной Арья Тары под названием «Достижение всех целей, подобное драгоценному украшению»]. In PT, rGyud, No. 4879, 86 (Zu), 190v–193v.
- Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (ca). *lHa mo sgröl ma nyi shu rtsa gcig la bstod pa rnam dag tsug gi nor bu* [Devītārā ekaviṃśativisuddhasūdhāmaṇināma, Восхваление Двадцати одной Тары под названием «Чистое главное украшение»]. rGya lo tsā ba brTson 'grus seng ge [Dīpaṃkaraśrījñāna] (tr.). In DT, Toh 1689, 27 (Sha), 35r–38v.
- * Sūryagupta (Nyi ma sbas pa) (cha). *lHa mo sgröl ma'i bstod pa nyi shu rtsa gcig pa'i sgrub thabs* [Tārādevistotra ekaviṃśatikasādhananāma, Практика двадцатиодночастного восхваления Тары]. Mañjuśrī and Lo tsā ba Mal gyi blo gros grags pa (trs.). In CT, rGyud, 28 (Sha), 6v–10r; DT, Toh 1685, 27 (Sha), 6v–10r; GT, 28 (La), 8v–13r; NT, 28 (La), 8v–11v.
- * Vāgiśvarakīrti (ka). *'Chi ba bslu ba'i bsdus don* [Обмануть смерть]. In GT, rGyud, No. 2811, 83 (Zhu), 196r–198v.
- * Vāgiśvarakīrti (kha). *'Chi ba bslu ba'i bsdus don* [Обмануть смерть]. In GT, rGyud 'grel, No. 2812, 83 (Zhu), 198v–202v.
- Vajravatī (mKha' 'gro ma rDo rje ldan pa) and 'Jam dpal sgeg pa'i rdo rje. *'Phags ma gnas kyi dbang*

phyug ma'i sgrub pa'i thabs [Pīṭheśvarīsādhana, Садхана Благородной госпожи Питхешвари]. In DT, rGyud, Toh 1706, 27 (Sha), 63v–67v; GT, 58 (La), 86v; NT, La, 65v–69v; PT, No. 2577, 59 (La), 74v–79r [Текст Питхешвари 1].

Vajravatī (mKha' 'gro ma rDo rje ldan pa) and Shes rab rgyal mtshan. *U rgyan gyi rim pa'i sgrol ma'i sgrub thabs* [Oḍḍiyānakramatārādevīsādhana, Садхана Тары стадии Уддияны]. In DT, rGyud, Toh 1711, 27 (Sha), 72r–75r; GT, No. 585, 58 (La), 98r; PT, No. 2582, 59 (La), 84v–88r [Текст Питхешвари 4].

Ye shes sde, Dānaśīla, and Jinamitra (trs.). 'Phags pa spyan ras gzigs dbang phyug gi yum zhes bya ba'i gzungs [Заклинание под названием «Мать Авалокитешвары»]. In DT, rGyud, Toh 725, 19 (Tsha), 200v–202r; NT, 15 (Pha), 445r–457v; PT, rGyud, No. 389 (Tsha), 56v–58r.

Тексты из «Друбтхаб Кунту»
(sGrub thabs kun btus)

Avadhūtipa. 1902. *sGrol ma dmar mo'i 'gro ba dbang du sdud pa'i man ngag bzhuigs so* [Сущностные представления о подчинении живых существ Красной Тарой]. In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.), *sGrub thabs kun bstus*, vol. 8, 682–686. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 5].

rDo rje gdan pa. 1902. *sGrol ma dmar mo'i 'gro ba dbang du sdud pa'i 'khor lo dang bcas pa bzhuigs so* [Колесо Красной Тары для подчинения живых существ].

- In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.), *sGrub thabs kun bstus*, vol. 8, 674–676. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 2].
- rDo rje gdan pa, Ngag dbang grags pa, and dBang phyug grags pa. 1902. *rJe btsun ma sgrol ma dmar mo'i bsnyen sgrub las kyi man ngag bung ba myos pa'i 'gram chang zhes bya ba bzhuigs so* [Сущностные наставления о действиях приближения и достижения Досточтимой Красной Тары. Слюда опьянённой пчелы]. In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.), *sGrub thabs kun bstus*, vol. 8, 690–701. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 7].
- rDo rje gdan pa and dPal ldan bla ma dam pa bsod nam. 1902. *sGrol ma dmar mo'i sgrub thabs rjes gnang dang bcas pa'i cho ga khams gsum 'dugs pa'i lcags kyi zhes bya ba bzhuigs so* [Железный крюк собирания трёх миров. Ритуалы садханы Красной Тары вместе с разрешающим посвящением]. In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.), *sGrub thabs kun bstus*, vol. 8, 686–690. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 6].
- 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.) (ka). 1902. *sGrol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg gi man ngag bzhuigs so* [Сущностные наставления по подчиняющей огненной пудже Красной Тары]. In *sGrub thabs kun bstus*, vol. 8, 679–682. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 4].

- 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.) (kha). 1902. sGrol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg gi yig chung rakta mukti ka'i brang rgyan zhes bya ba bzhugs so [Заметки о подчиняющей огненной пудже Красной Тары. Ожерелье из красных жемчужин (ракта муктика)]. In sGrub thabs kun bstus, vol. 8, 701–706. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 8].
- 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.) (ga). 1902. rJe btsun sa skya'i man ngag dbang gi sgrol ma dmar mo sgrub thabs rje gnang las tshogs dang bcas pa'i skor rnam bzhugs so [Сущностные наставления благородного цикла сакья о подчиняющей Красной Таре с йогическим применением, посвящением и садханой]. In sGrub thabs kun bstus, vol. 8, 671–677. sDe dge: sDe dge Par khang [Цикл сакья].
- 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.) (nga). 1902. dBang gi sgrol ma dmar mo'i brgyud 'debs srid zhi'i dge legs char 'bebs zhes bya ba bzhugs so [Ливень добродетели и блага сансары и нирваны. Молитва линии подчиняющей Красной Тары]. In sGrub thabs kun bstus, vol. 8, 706–707. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 9].
- Simhadhvajabhadra. 1902. Ngag dbang grags pa las brgyud pa'i sgrol ma dmar mo'i dbang sdud sa skya pa'i man ngag bzhugs so [Сущностные наставления школы сакья о подчиняющей Красной Таре. Линия Вагшваракирти]. In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.),

sGrub thabs kun bstus, vol. 8, 676–679. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 3].

Vāgīśvarakīrti. 1902. *Dam tshig sgrol ma'i gsang sgrub* [Тайная садхана Самаяя Тары]. In 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po and 'Jam dbyang blo gter dbang po (eds.), sGrub thabs kun bstus, 8 (Nya), 672–74. sDe dge: sDe dge Par khang [Текст сакья 1].

Другие источники на тибетском языке

A bu dkar lo. 2000. *A pang gter ston*. In mGo log sman rtsis rig pa'i lo rgyus ngo mtshar nor bu'i rlab phreng [История медицинского и астрологического знания в Гологе], 203–214. Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang [W21932].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ka). 1976. *sGrol ma dmar mo'i gsang bsgrub bzhugs* [Тайная садхана Красной Тары]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las glinpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 49–50. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 9, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (kha). 1976. *Chos nyid nam mkha' klong mdzod las: sGrol ma'i mandal bsdus chog zab pa'i snying po brgyad ldan zhes bya ba bzhugs so* [Сущность глубинной практики собрания мандалы Тары. Восемь даров сокровища дхарматы (истинной природы) бескрайнего неба]. In Sangs rgyas bla ma don grub

(ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 71–74. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 13, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ga). 1976. *rJe btsun sgrol ma dmar mo smon lam don gnyis lhun grub ces bya ba bzhugs so* [Молитва-благопожелание к Досточтимой Красной Таре о двух видах спонтанной пользы для себя и других]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 75–77. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 14, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (nga). 1976. *rJe btsun sgrol ma'i brgyud pa'i gsol 'debs bzhugs* [Молитва линии преемственности Досточтимой Тары]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 1–6. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 1, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ca). 1976. *rJe btsun sgrol ma'i pra sgrub* [Практика Досточтимой Тары для гадания с зеркалом]. In *Sangs*

- rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 35. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 7, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (cha). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar po'i kha byang 'phrul gyi me long bzhugs so* [Руководство Красной Тары. Волшебное зеркало из «Собрания сущности высшего ума»]. In *Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 37–47. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 8, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ja). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar mo'i sgrub pa pad ma'i rgyan can bzhugs so* [Садхана Красной Тары. Лotosовые украшения из «Собрания сущности высших терма ума»]. In *Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 7–18. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 2, W23183].

- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (nya). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar mo'i bsgrub thabs bzhugs* [Садхана Красной Тары из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 29–31. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 5, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ta). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar mo'i dbang sdud bzhugs so* [Подчиняющая Красная Тара из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, 3 (Ga), 165–168. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 23, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (tha). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar mo'i tshe sgrub bzhugs so* [Практика Красной Тары долгой жизни из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*,

- vol. 3 (Ga), 79–87. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 15, W23183].
- А раṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (da). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma dmar mo'i las sbyor sde brgyad dbang sdud lcags kyu snying 'dren dmar po bzhugs so* [Действия Красной Тары. Железный крюк подчинения восьми классов богов и демонов. Красное сердечное руководство из «Собрания сущности высших терма ума»]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A раṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 151–152. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 20, W23183].
- А раṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (na). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: sGrol ma'i las sbyor zab mo bzhugs* [Глубинные действия Красной Тары из «Собрания сущности высших терма ума»]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A раṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 169–174. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 24, W23183].
- А раṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ma). 1976. *Thugs mchogs gter bcud 'dus pa las: rJe btsun sgrol ma dmar mo la brtan nas mandala cho ga dbags bsam snying po bzhugs so* [Сердечная сущность в соответствии с ритуалом мандалы Досточтимой

Красной Тары из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, 3 (Ga), 55–66. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 11, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (tṣa). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: rJe btsun sgröl ma dmar mo'i g.yang sgrub bzhugs so* [«Призывание удачи» Красной Тары из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, 3 (Ga), 89–99. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 16, W23183].

A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (tṣha). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: rJe btsun sgröl ma dmar mo'i srog 'khor bzhugs so* [Чакра жизненной силы Преподобной Красной Тары из «Собрания сущности высших терма ума»]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, 3 (Ga), 163–167. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 22, W23183].

- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (dza). 1976. *Thugs mchog gter bcud 'dus pa las: Yang zab sgröl dmar la brten nas me mchod dbang gi lcags* кyu bzhuigs so [Железный крюк подчиняющегося освящения огненного подношения с опорой на самую глубинную Красную Тару из «Собрания сущности высших терма ума»]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 101–109. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 17, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (wa). 1976. *Thugs gter dmar po lha bcu gsum gyi nang tshan / sGrol ma dmar mo'i rgyab chos gnas gsang thugs kyi sgron me'i don 'grel gser gyi yang zhuñ* [Комментарий чистого золота к Светильнику ума, проявляющему сущностные моменты базовых учений Красной Тары, относящихся к красному терма ума тринадцати божеств]. In *Sangs rgyas bla ma don grub* (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliñpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 4 (Nga), 1–188. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 26, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (zha). 1976. *Thugs gter las: sGrol dmar bcud len rdo rje'i rgya can bzhuigs so* [Извлечение сущности печатью ваджры Красной Тары из терма ума]. In *Sangs rgyas*

bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṃpa*: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 147–149. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 19, W23183].

А paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (za). 1976. *Thugs gter las: sGrol dmar nang bsgrub dbang gi lcags kyi bzhuḡs so* [Железный крюк подчиняющей внутренней медитации на Красной Таре из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṃ pa*: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 33–35. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 6, W23183].

А paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) ('a). 1976. *Thugs gter las: sGrol ma dmar po la brten pa'i dbang sdud me yi las bzhuḡs so* [Подчиняющая огненная пуджа с опорой на Красную Тару из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṃpa*: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 51–54. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 10, W23183].

А paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ya). 1976. *Thugs gter las: sGrol ma dmar mo'i bskang bzhuḡs* [Ритуал исполнения Красной Тары из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected*

- Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 25–28. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 4, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ra). 1976. *Thugs gter las: sGrol ma dmar mo'i tshogs mchod bzhuḡs so* [Пиршественное подношение Красной Тары из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 19–23. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 3, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (la). 1976. *Thugs gter las: sGrol ma dmar mo'i zab dbang bzhuḡs so* [Глубинное посвящение Красной Тары из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅ pa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan, vol. 3 (Ga), 153–161. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 21, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (sha). 1976. *Thugs gter las: sGrol ma dmar mo'i las sbyor dgra bgegs ḡprung 'joms bzhuḡs so* [Действия Красной Тары. Победа над армией врагов и препятствиями из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don

- grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 175–89. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 25, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (sa). 1976. *Thugs gter las: rJe btsun sgrol ma dmar mo'i las tshogs nor bu'i phreng ba zhes bya ba bzhuḡs so* [Действия Благородной Красной Тары. Гирлянда драгоценных камней из терма ума]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 111–45. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 18, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa) (ha). 1976. *rDzogs pa chen po dang 'brel ba'i sgrol ma'i mandal cho ga gser gyi yang zhuṅ bzhuḡs so* [Ритуалы Тары мандалы чистейшего золота, связанные с Великим совершенством (дзогчен)]. In Sangs rgyas bla ma don grub (ed.), *The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṅpa: Reproduced from All the Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, vol. 3 (Ga), 67–70. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [Текст Апонга 12, W23183].
- A paṃ gter ston (O rgyan 'phrin las gling pa). 1985. *The Expanded Redaction of the Collected Revelations (gter chos) of A paṃ Gter ston O rgyan 'phrin las gliṅ pa:*

- Reproduced on the Basis of Rare Manuscripts Recently Received from Tibet, 8 vols. Gangtok, Sikkim: Pema Thinley for Dodrubchen Rinpoche.
- 'Ba' mda' dGe legs (Thub bstan dge legs rgya mtsho). 199?. *rJe btsun 'phags ma sgröl ma dmar mo'i sa lugs bsnyen pa'i khrid yig utpal dmar po'i phreng ba* [Текст, объясняющий приближение к Досточтимой Благородной Красной Таре школы сакья. Гирлянда красных утпал]. In *Thub bstan dge legs rgya mtsho'i gsung 'bum*, vol. 16 (Ma), 529–49. 'Dzam thang rNga ba rdzong [W23899].
- 'Ba' mda' dGe legs (Thub bstan dge legs rgya mtsho). 1993. 'Ba' mda' ba thub bstan dge legs rgya mtsho. In *bsDus grwa'i spyi don rin chen sgron me*, 568–571. Pe cin: Kh rung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang [W17162].
- Blo bzang byang chub bstan pa'i sgron me. 199?. *sGrol ma dmar mo'i cho ga cha lags tshang ba khams gsum dbang du bsdud pa'i lcags* кyu [Полные разделы ритуала Красной Тары. Железный крюк, подчиняющий три мира]. In *gSung 'bum*, vol. 2, 105–158. sKu 'bum byams pa gling [W29200].
- *Blo bzang chos kyi rgyal mtshan. *Jo bo lugs kyi sgröl ma nyer gcig gi sgrub thabs las tshogs dngos grub rnam gnyis kyi bdang mdzod*. In *Blo bzang chos kyi rgyal mtshan gi gsung 'bum*, vol. 3 (Ga), 10ff. gZhis ka rtse: bKra shis lhun po.
- Blo bzang nor bu shes rab (ka). 1996/97. 'Phags ma tsundā tā ra. In *gSung 'bum*, vol. 5 (Ca), 104–106. Beijing: Yellow Pagoda. [W23471].

- Blo bzang nor bu shes rab (*kha*). 1996/97. *gSung 'bum*, 7 vols. Beijing: Yellow Pagoda [W23471].
- Dung dkar Blo bzang 'phrin las. 2002. *Dung dkar tshig mdzod chen mo Bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal*. Pe cin: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang.
- dGe 'dun grub pa dpal bzang po. *rJe btsun bcom ldan 'das ma seng ldeng nags kyi sgrol ma la bstod pa, mKhas pa'i gtsug rgyan zhes bya ba* [Восхваление Досточтимой Госпожи Кхадиравани Тары под названием «Драгоценность короны мудрых»]. In *dGe 'dun grub pa dpal bzang po'i gsung 'bum*, vol. 6 (Cha), 238–243. Gangtok [W24769].
- 'Jam dbyangs 'phrin las. *sGrol ma dmar mo*. In *gSung 'bum*, vol. 7 (Ja), 1f.
- 'Jam dpal grub pa'i rdo rje. *sGrol ma dmar mo'i dbang gi sbyin sreg* [Подчиняющая огненная пуджа Красной Тары]. In *bKa' 'bum*, 5ff. lHa sa: Po ta la [W18209].
- 'Jigs med 'phrin las rgya mtsho. *dBang mdzad sgrol ma dmar mo'i rgyun 'khyer mdor bsdus* [Краткая ежедневная практика Красной Тары-Покорительницы]. In *gSung 'bum*, vol. 3 (Ga), 12ff. mDo chos dpal zhing bkra shis chos 'khor gling [W22264].
- rJe btsun Grags pa rgyal mtshan (*ka*). 1968. *Ku ru kulle'i sgrub thabs*. In *bSod nams rgya mtsho* (ed.), *Sa skya bka' 'bum* [Собрание трудов мастеров-основателей школы сакья], vol. 3, 200–223. Токуо: Tōyō Bunku.
- rJe btsun Grags pa rgyal mtshan (*kha*). 1968. *Nyi ma sbas pas mdzas pa'i rgya gzhung gi las tshogs kyi bsdus don* [Краткое изложение собрания ритуалов из индийских текстов Сурьягунты]. In *bSod*

- nams rgya mtsho (ed.), *Sa skya pa'i bka' 'bum*, vol. 4, 83–86. Tokyo: Tōyō Bunku.
- rJe btsun Grags pa rgyal mtshan (*ga*). 1968. *bsTod pa'i rnam bshad gsal ba'i 'od zer* [Объяснение ясного света восхваления]. In bSod nams rgya mtsho (ed.), *Sa skya pa'i bka' 'bum*, vol. 4, 92–94. Tokyo: Tōyō Bunku.
- * rJe btsun Grags pa rgyal mtshan (*nga*). 1968. *Phyag 'tshal nyer gcig gi bstod pa sa bcad* [Обзор восхваления, состоящего из двадцати одного выражения почтения]. In bSod nams rgya mtsho (ed.), *Sa skya pa'i bka' 'bum*, vol. 4, 92. Tokyo: Tōyō Bunku.
- * Mi pham rgya mtso. 1879. *sNang srid dbang du sdud pa'i gsol 'debs byin rlabs sprin chen* [Молитва, притягивающая всё, что возникает и существует]. In *Mi pham rgya mtsho'i gsung 'bum*, 32 (Wam), 97r–97v [W2DB16631].
- Mitrayogin (Mi tra) (*ka*). *sGrol ma dmar mo sa lugs kyi sgrub thabs*. In *sGrub thabs brgya rtsa*, vol. 1, 296–298.
- Mitrayogin (Mi tra) (*kha*). *O rgyan sgrol ma gnas kyi dbang phyug ma'i sgrub thabs* [Садхана Уддияна Тары Путхешвари]. In *sGrub thabs brgya rtsa*, vol. 1, 293–296.
- * Ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po. 19th century. *sGrol ma nyer gcig gi sgrub thabs las tshogs tu tig phreng ba zhes bya ba*. In *Ngag dbang blo bzang chos ldan dpal bzang po'i gsung 'bum*, vol. 7 (*ja*), 24r–27v. lHa sa: Po ta la [WIKG1321].
- Ngag dbang dge 'dun rgya mtsho. *sGrol ma dmar mo'i sbyin sreg* [Огненная пуджа Красной Тары].

- In gSung 'bum, vol. 1 (ka). Pe cin: Mi rigs dpe mdzod khang [W15519].
- Padma 'od gsal mtha' yas. 2003. O rgyan 'phrin las las gling ba'i 'od gsal nyams kyi rtogs brjod brda gsang lha yi sgra snyan gyi mchan 'grel 'jam dbyangs bla ma dgyes pa'i mthod sprin zhes bya ba bzugs so. In Deb chung a ru ra'i dga' tshal [Листок алычового леса], 85–119. Khreng tu'u: Si phron mi rigs dpe skrun khang.
- *Padma rnam rgyal. 1975–1994. sGrol ma dmar po la bstod cing gsol 'debs pa sin+du wa ra'i me tog. In Pad ma rnam rgyal gSung 'bum, 111r–113v. Paro: Ngodup.
- Rang rig rdo rje (ka). 2005. sGrol ma dmar mo'i dbang gi 'khor lo [Колесо подчинения Красной Тары]. In Nyag bla rang rig rdo rje'i gter chos, vol. 23, 729–32. Khreng tu'u: gZan dkar rin po che thubs bstan nyi ma [W1PD289].
- Rang rig rdo rje (kha). 2005. sGrol dmar rjes gnang [Разрешение выполнять Красную Тару]. In Nyag bla rang rig rdo rje'i gter chos, vol. 23, 705–708. Khreng tu'u: gZan dkar rin po che thubs bstan nyi ma [W1PD289].
- Rang rig rdo rje (ga). 2005. sGrol ma dbang sdud ma'i sgrub thabs [Садхана подчиняющей Красной Тары]. In Nyag bla rang rig rdo rje'i gter chos, vol. 23, 697–704. Khreng tu'u: gZan dkar rin po che thubs bstan nyi ma [W1PD289].
- Sangs rgyas bla ma don grub (ed.). 1976. The Collected Rediscovered Teachings (gter chos) of A paṃ gter ston O rgyan phrin las gliṃpa: Reproduced from All the

- Surviving Manuscripts in the Possession of His Disciples in India and Bhutan*, 4 vols. Ballimaran, Delhi: Photo Offset Press [W23183].
- Sangs rgyas ye shes. 1978. *sDe brgyad bcos thabs gnubs sangs rgyas ye shes kyi mdzad pa*. In *gTo 'bum*, 199–204. Thimphu: Kunsang Topgay.
- bsTan pa'i nyi ma (Seventh Paṅ chen bla ma) (ka). 1810. *sGrol ma dmar mo sa lugs* [Красная Тара школы сакья]. In *gSung 'bum*, vol. 3 (ga), 610–15. bKra shis lhun po [W6205].
- bsTan pa'i nyi ma (Seventh Paṅ chen bla ma) (kha). 1810. *Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas kyi lhan thabs rin 'byung don gsal las glegs bam gnus pa* [Пин лхен]. In *gSung 'bum*, vols. 3 and 4 (ga and nga). bKra shis lhun po [W6205].
- bsTan pa'i nyi ma (Seventh Paṅ chen bla ma) (ga). 1810. *U rgyan sgrol ma gnas kyi dbang phyug ma* [Уддияна Тара Питхешвари]. In *gSung 'bum*, vol. 3 (ga), 600–5. bKra shis lhun po [Текст Питхешвари 8, W6205].
- Tāranātha (Kun dga' snying po). 1604. *sGrol ma'i rgyud kyi byung khungs gsal bar byed pa'i lo rgyus gSer gyi phreng ba zhes bya ba* [Золотые чётки. История, проливающая свет на происхождение тантры Тары]. In *gSung 'bum*, 17 vols. Leh: C. Namgyal and Tsewang Taru [W22277].
- Tāranātha (Kun dga' snying po) (ka). 1974–1976 [1606–1608]. *sGrol ma dmar mo sa lugs* [Красная Тара школы сакья]. In *Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs Rin chen 'byung gnas*, 1, 298–300. New Delhi: Chopel Legdan [W12422].

Tāranātha (Kun dga' snying po) (kha). 1974–1976 [1606–1608]. *Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs Rin chen 'byung gnas* [Ринджунг гьяца. Собрание садхан, призывающих разных божеств — охранителей ламаизма. Вместе со знаменитым собранием *Sgrub thabs brgya rtsa* Collection. Воспроизведено по отпискам, сохранившимся в *Bkra shis lhun grub Chos grwa*], 2 vols. New Delhi: Chophel Legdan [W12422].

Tāranātha (Kun dga' snying po) (ga). 1974–1976 [1606–1608]. *U rgyan sgrol ma gnas kyi dbang phyug ma* [Уддияна Тара Питхешвари]. In *Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs Rin chen 'byung gnas*, vol. 1, 293–296. New Delhi: Chophel Legdan [Piṭheśvari Text 7, W12422].

Ta re lha mo. 200?. *dPa' bo chos dbying rdo rje gter chos / rgyal dbang padma'i rgyal tshab o rgyan phrin las gling pa'i zab gter nor bu'i phreng ba* [Учения-терма Паво Чойинг Дордже. Драгоценная гирлянда глубинного сокровища Оргъена Тринле Лингпы, представителя Падмасамбхавы], 16 vols. mGo log [W27903].

Tshe dbang nor bu. *sGrol ma dmar mo mi mthun kun sel gyi 'don 'grigs bklags chog tu bkod pa* [Ритуальное произведение Красной Тары, устраняющее все раздоры, подходящее для начитывания], vol. 3, 581–583. Pe cin: Krung go'i bod rig dpe skrun khang [W1GS45274].

*Thub bstan bshad sgrub rgya mtsho. *sGrol ma phyag tshal nyer gcig rgyud kyi 'grel chung phan bde'i gter bum mchog sbyin zhes bya ba*, 12ff. Blockprint.

Вторичные источники

- Achard, Jean-Luc (April 2003). *Revue d'Etudes Tibétaines*—Numéro spécial lHa srin sde brgyad, 2.
- Allione, Tsultrim (2000). *Women of Wisdom* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications).
- Arènes, Pierre (1996). *La Déesse sGrol ma (Tārā). Recherches sur la nature et le statut d'une divinité du bouddhisme tibétain* (Louvain: Uitgeverij Peeters and Departement Oriëntalistiek).
- Bailey, Lee W. (2000). "A 'Little Death': The Near-Death Experience and Tibetan Delogs," *Journal of Near-Death Studies*, 19/1 Fall, 139–159.
- Beer, Robert (1999). *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs* (London: Serindia). (Русскоязычное издание: [Бир Р. Тибетские символы и орнаменты. Энциклопедия. М.: Ориенталия, 2019].)
- Beer, Robert (2003). *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols* (Boston, MA: Shambhala Publications).
- Béguin, Gilles (1995). *Les peintures du Bouddhisme tibétain* (Paris: Réunion des Musées Nationaux).
- Benard, Elisabeth Anne (2000 [1994]). *Chinnamastā: The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Beyer, Stephan (2001 [1973]), *Magic and Ritual in Tibet: The Cult of Tara* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Bhattacharya, A. K. (1967). "Concept of Tārā as Serpent Deity and its Jain Counterpart Padmāvati," in D. C. Sircar (ed.). *The Śakti Cult and Tārā* (Calcutta: University of Calcutta), 152–168.

- Bhattacharya, Bikash Kumar (2003). *Tara in Hinduism: Study with Textual and Iconographical Documentation* (Delhi: Eastern Book Linkers).
- Bhattacharyya, Benoytosh T. (1925). *Sādhanamālā*, 2 vols. (Baroda: Central Library).
- Bhattacharyya, Benoytosh T. (1958 [1925]). *The Indian Buddhist Iconography Based on the "Sādhanamālā" and Other Cognate Tantric Texts of Rituals* (New Delhi: Cosmo Publications).
- Bhattacharyya, Narendra Nath (1999). "The Cult of Tārā in Historical Perspective," in Narendra Nath Bhattacharyya and Amartya Ghosh (eds.). *Tantric Buddhism: Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya* (New Delhi: Manohar), 190–207.
- Bhattacharyya, Narendra Nath and Ghosh, Amartya (1999). *Tantric Buddhism: Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya* (New Delhi: Manohar).
- Blofeld, John (1977). *Mantras: Sacred Words of Power* (London: George Allen and Unwin).
- Blofeld, John (1990 [1977]). *In Search of the Goddess of Compassion: The Mystical Cult of Kuan Yin* (London: Unwin Paperbacks).
- Bokar Rinpoche (2001). *Tara: The Feminine Divine* (San Francisco: Clear Point Press).
- Bühnemann, Gudrun (1996). "The Goddess Mahācīnakrama-Tārā (Ugra-Tārā) in Buddhist and Hindu Tantrism," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 59/3, 472–493.
- Chagdud Tulku (1988). *The Utpala Garland: The Red Tara Practice of Crystal Healing* (Junction City, CA: Padma Publishing).

- Chagdud Tulku (2001). *Lord of the Dance: An Autobiography of a Tibetan Lama* (Varanasi, India: Pilgrims Publishing).
- Chagdud Tulku (2007 [1984]). *Red Tara: An Open Door to Bliss and Ultimate Awareness* (3rd ed., California: Padma Publishing).
- Chagdud Tulku, McClellan, Joseph (2007). *A Essência Que Realisa Desejos: A Sadhana de Tara Vermelha de Apong Terton em Três Linguas* (Três Coroas, RS, Brazil: Makara).
- Chandra, Lokesh (ed.) (1974). *Sadhana-mala of the Panchen Lama: bstan pa'i nyi ma phyogs las rnam rgyal, entitled Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas kyi lhan thabs rin 'byung don gsal by bsTan pa'i nyi ma 4th Panchen Lama of Tashilhunpo* (New Delhi: International Academy of Indian Culture).
- Chandra, Lokesh (1986). *Buddhist Iconography of Tibet*, 2 vols. (Kyoto: Rinsen Book Co).
- Chandra, Lokesh (1987). *Buddhist Iconography: Newly Revised and Enlarged Edition* (New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan).
- Chattopadhyaya, Alaka (1999 [1967]). *Atīśa and Tibet: Life and Works of Dipaṃkara Śrījñāna in Relation to the History and Religion of Tibet. With Tibetan Sources tr. Under the Direction of Prof. Lama Chimpa* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Chattopadhyaya, Debiprasad (ed.) (1990). *Taranatha's History of Buddhism in India* (tr. Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya) (Delhi: Motilal Banarsidass).

- Chen, C. M. (1974). *The Twenty-One Taras: Their Visualizations, Incantations and Inspirations* (Berkeley, CA: Thorp Spring Press).
- Chodron, Bhikshuni Thubten (2005). *How to Free Your Mind: Tara the Liberator* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications).
- Clark, Walter Eugene (1937). *Two Lamaistic Pantheons*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Cuevas, Brian J. (2008). *Travels in the Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet* (Oxford: Oxford University Press).
- Das, Sarat Chandra (2004 [1902]). *Tibetan-English Dictionary: Compact Edition* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Dasgupta, K. K. (1967). "Iconography of Tārā," in D. C. Sircar (ed.). *The Śakti Cult and Tārā* (Calcutta: University of Calcutta), 115–128.
- Davidson, Ronald M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Davidson, Ronald M. (2005). *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Day, Terence P. (1990). "The Twenty-One Tārās: Features of a Goddess-Pantheon in Mahāyāna Buddhism," in Larry Hurtado (ed.). *Goddesses in Religions and Modern Debate* (Atlanta, GA: Scholars Press), 83–122.
- De Nebesky-Wojkowitz, Rene (1996). *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities* (Delhi: Book Faith India).

- Dhavalikar, M. K. (1963–1964). “The Origin of Tārā,” in *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 24, 15–20.
- Doctor, Andreas (2005). *Tibetan Treasure Literature: Revelation, Tradition, and Accomplishment in Visionary Buddhism* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications).
- Drolma, Delog Dawa (2001). *Delog: Journey to Realms Beyond Death* (tr. Richard Barron under the direction of His Eminence Chagdud Tulku Rinpoche) (Varanasi, India: Pilgrims Publishing). (Русскоязычное издание: [Дэлог Дава Дролма. Дэлог: Путешествие за пределы смерти. М.: Открытый мир, 2008].)
- Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje (1991). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History* (trs. and eds. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein) (Somerville, MA: Wisdom Publications).
- English, Elizabeth (2002). *Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals and Forms* (Boston, MA: Wisdom Publications).
- Epstein, Lawrence (1982). “On the History and Psychology of the ’Das log,” in *The Tibet Journal*, 7/4, 20–85.
- Ehrhard, Franz-Karl (2003). “Kaḥ thog pa bSod nams rGyal-mtshan (1466–1540) and His Activities in Sikkim and Bhutan,” in *Bulletin of Tibetology*, 39/2, 9–26.
- Farber, Don (2005). *Portraits of Tibetan Buddhist Masters* (Berkeley, CA: University of California Press).

- Foultson, Lynn, Abbot, Stuart (2009). *Hindu Goddesses: Beliefs and Practices* (Brighton: Sussex Academic Press).
- Galland, China (1990). *Longing for Darkness: Tara and the Black Madonna* (New York: Viking).
- Gayley, Holly (2009). *Agency and Rhetoric of Destiny: Narrating the Buddhist Revival in the Life and Writings of Khandro Tāre Lhamo (1938–2002) and Namtrul Jigme Phuntsok (1944–)* (PhD diss., Harvard University).
- Gelle, Zsoka (2003). “The Masters of the Mani Mantra,” in Bela Kelenyi (ed.), *Demons and Protectors: Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism* (Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asian Art), 111–119.
- Gelle, Zsoka (forthcoming). *Tibetan Namthar Thangkas and their Indian Genesis*.
- Getty, Alice (1928). *The Gods of Northern Buddhism: Their History, Iconography and Progressive Evolution Through the Northern Buddhist Countries* (tr. J. Deniker) (2nd ed., Oxford: Oxford University Press).
- Ghosh, Mallar (1980). *Development of Buddhist Iconography in Eastern India: A Study of Tārā, Prajñās of the Five Tathāgatas and Bhṛikuṭī* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers).
- Gray, David B. (2007). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation* (Columbia, NY: Columbia University Press).
- Gruschke, Andreas (2001). *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces: Amdo: Volume 2, The Gansu*

- and Sichuan Parts of Amdo (Bangkok: White Lotus Press).
- Guenther, Herbert V. (1973 [1968]). *The Royal Song of Saraha: A Study in the History of Buddhist Thought* (Berkley, MA: Shambala Publications).
- Gyatso, Janet (1986). "Sign, Memory and History: A Tantric Buddhist Theory of Scriptural Transmission," in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9/2, 7–36.
- Gyatso, Janet (1992). "Genre, Authorship, and Transmission in Visionary Buddhism: The Literary Traditions of Thang-stong rGyal-po," in Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson (eds.). *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation* (Albany, NY: State University of New York Press), 95–106.
- Gyatso, Janet (1993). "The Logic of Legitimation in the Tibetan Tradition," in *History of Religions*, 33/2 Nov., 97–134.
- Handiqui, Krishan Kanta (1956). *Naiṣadhacarita of Śrīharsa* (Poona).
- Herrmann-Pfandt, Adelheid (2002). "The lhan kar ma as a Source for the History of Tantric Buddhism," in Helmut Eiger and David Germano (eds). *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, PIATS 2000 (Leiden: Brill), 129–149.
- Huber, Toni (1990). "Where Exactly are Caritra, Devikot and Himavat? A Sacred Geography Controversy and the Development of Tantric Buddhist Pilgrimage Sites in Tibet," in *Kailash: Journal of Himalayan Studies*, 16/3, 121–164.

- Huber, Toni (2008). *The Holy Land Reborn: Pilgrimage and Tibetan Reinvention of Buddhist India* (Chicago: University of Chicago Press).
- Isaacson, Harunaga (1997). "Tantric Buddhism in India (from c. c. e. 800 to c. c. e. 1200), in "Buddhismus in Geschichte und Gegenwart," Band II. (Hamburg: Hamburg University).
- Jayawardene, Shanthi (2016). "Sri Lanka's Tārā Devī," *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka*, 61/2, 1–30.
- Jina, Prem Singh (2007). *Thiksey Monastery of Ladakh Himalaya* (Delhi: Sri Satguru Publications).
- Jordaan, Roy E. (1997), "Tārā and Nyai Lara Kidul: Images of the Divine Feminine in Java," *Asian Folklore Studies*, 56/2, 285–312.
- Kapstein, Matthew T. (1997). "From Kun-mkhyen Dol-po-pa to 'Ba'-mda' dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of the Prajñāpāramitā," in Ernst Steinkellner (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Vienna: Austrian Academy of Sciences), 457–475.
- Kapstein, Matthew T. (2000). *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory* (Oxford: Oxford University Press).
- Kapstein, Matthew T. (2006a). "New Light on an Old Friend: PT849 Reconsidered," in Ron Davidson and Christian K. Wedermeyer (eds), *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period 900–1400* (PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the Internation-

- al Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003; Leiden: Brill), 9–30.
- Kapstein, Matthew T. (2006b). *The Tibetans* (Malden, MA: Blackwell Publishing).
- Khadro, Chagdud (2003). *Red Tara Commentary: Instructions for the Concise Practice Known as Red Tara: An Open Door to Bliss and Ultimate Awareness* (Varanassi, India: Pilgrims Publishing).
- Khenpo, Nyoshul (2005). *A Marvelous Garland of Rare Gems: Biographies of Awareness in the Dzogchen Lineage* (tr. Richard Barron [Chökyi Nyima]) (Junction City, CA: Padma Publishing).
- Kinsley, David Robert (1997). *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās* (Berkeley, CA: University of California Press). (Русскоязычное издание: [Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. М.: Академия исследований культуры, 2022].)
- Kinsley, David Robert (1998 [1986]), *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Klieger, P. Cristiaan (1982). “Tārā: An Example of Buddhist-Hindu Syncretism,” in *The Tibet Journal*, 7/3 Autumn, 46–52.
- Kreijger, Hugo E. (2001). *Tibetan Painting: The Jucker Collection* (Boston, MA: Shambhala).
- Kvaerne, Per (1995). *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition* (London: Serindia).
- Landesman, Susan A. (2008). “Goddess Tārā: Silence and Secrecy on the Path to Enlightenment,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24/1, 44–59.

- Kinsley, David Robert (2020) *The Tārā Tantra: Tārā's Fundamental Ritual Text (Tārā-mūla-kalpa) Part 1: The Root Tantra* (Boston, MA: Wisdom Publications).
- Lalou, Marcelle (1953). "Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srong-lde-btsan. Contribution à la bibliographie du Kanjur et du Tenjur," in *Journal Asiatique*, 241, 313–353.
- Lewis, Todd T. (1989). "Mayāyāna Vratas in Newar Buddhism," in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 12/1, 109–138.
- Lingpa, Apong Terton Orgyan T'hrinlay (2003 [1989]). *The Wish-Fulfilling Essence: A Mandala Offering Ritual Relying on the Jetsun Red Tara from the Condensed Essence of the Treasure of Sublime Enlightened Mind Cycle* (2nd ed., Junction City, CA: Padma Publishing).
- Loewe, Michael, and Blacker, Carmen (eds.) (1981). *Divination and Oracles* (London: George Allen and Unwin).
- Lopez Jr, Donald S. (1997). "A Prayer Flag for Tara," in Donald S. Lopez Jr (ed.), *Religions of Tibet in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 548, 552.
- Mackenzie, Vickie (1999). *Cave in the Snow: A Western Woman's Quest for Enlightenment* (London: Bloomsbury).
- Martin, Dan (1996). "Lay Religious Movements in Eleventh- and Twelfth-Century Tibet: A Survey of Sources," in *Kailash: Journal of Himalayan Studies*, 18, 23–25.

- Mehta, R. N. (1999). “Kurukullā, Tārā and Vajreśi in Śrīpura,” in Narendra Nath Bhattacharyya and Amartya Ghosh (eds.), *Tantric Buddhism: Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya* (New Delhi: Manohar), 277–283.
- Mitra, Debala (1957), “Asṭamahābhaya-tārā,” in *Journal of the Asiatic Society*, 23/1, 19–22.
- Mullin, Glen H. with Jeff Watt (2003). *Female Buddhas: Women of Enlightenment in Tibetan Mystical Art* (Santa Fe, NM: Clear Light Publishers).
- Pommaret, Françoise (1989). *Les Revanants de l’au-delà dans la Monde Tibétain. Sources Littéraires et Tradition Vivante* (Paris: Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique).
- Pommaret, Françoise (1997), “Returning from Hell,” in Donald S. Lopez Jr (ed.), *Religions of Tibet in Practice* (Princeton: Princeton Readings in Religion), 499–510.
- Rhie, Marylin M., Thurman, Robert A. F. (1991). *Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet* (New York: Harry N. Abrams).
- Richardson, Hugh E. (1984 [1962]). *Tibet and its History* (Boulder, CO: Shambhala).
- Roerich, George N. (2007 [1949]). *The Blue Annals* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Samuel, Geoffrey (2005), *Tantric Revisionings: New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion* (Aldershot: Ashgate Publishing).
- Sastri, Hirananda (1925). “The Origin of the Cult of Tara,” in *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, 20, 1–27.

- Shastri Pandey, Janardan (ed.) (2001). *Kurukullākālpaḥ* (Varanasi, India: Central Institute for Higher Tibetan Studies).
- Shaw, Miranda Eberle (1994). *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism* (Princeton, NJ: Princeton University Press). (Русскоязычное издание: [Шо М. *Страстное просветление. Женщины в тантрическом буддизме*. М.: Добрая книга, 2001].)
- Shaw, Miranda Eberle (2006). *Buddhist Goddesses of India* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Sherab, Khenchen Palden, and Dongyal, Khenpo Tsewang (2007). *Tara's Enlightened Activity* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications).
- Sircar, D. C. (1988 [1973]). *The Śākta Pīṭhas* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Situpa, Kenting Tai (2009). *Praises and Prostrations to the Twenty-One Taras* (Auckland, New Zealand: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal Publications).
- Skorupski, Tadeusz (1995). "Tibetan Homa According to the gTer-ma Tradition," *The Tibet Journal*, 20/4, 1–46.
- Snellgrove, David L. (1959). *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, 2 vols. (London: Oxford University Press).
- Snellgrove, David L. (2002 [1987]). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors* (Boston, MA: Shambhala Publications).
- Snellgrove, David L. and Richardson, Hugh (2003 [1968]). *A Cultural History of Tibet* (Bangkok: Orchid Press).
- Stearns, Cyrus (1999). *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpo-*

- pa Sherab Gyaltzen (Albany, NY: State University of New York).
- Stearns, Cyrus (2002). *Luminous Lives: The Story of the Early Masters of the Lam 'bras Tradition in Tibet* (Boston, MA: Wisdom Publications).
- Stearns, Cyrus (2006). *Taking the Result as the Path: Core Teachings of the Sakya Lamdre Tradition* (Boston, MA: Wisdom Publications).
- Stein, R. A. (1972). *Tibetan Civilization* (tr. J. E. Stapleton Driver) (London: Faber and Faber Ltd).
- Stevens, Rachael (2010). *Red Tārā: Lineages of Literature and Practice* (DPhil thesis, University of Oxford).
- Tanaka, Kimiaki (1998–2001). *Art of Thangka: A Catalogue of the Hahn Foundation for Museum*, 3 vols. (Seoul: Hahn Foundation for Museum).
- Tatz, Mark (1988). “Mairī-pa and Atiśa,” in Helga Uebach and Jampa L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Schloos Hohenkammer-Munich 1985* (Munich: Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften), 473–477.
- Tāranātha, Jo nang (1995 [17th century]). *The Origin of the Tārā Tantra* (tr. David Templeman) (Dharamsala, India: Library of Tibetan Works and Archives).
- Tenzin, Khenpo Sangyey, and Oleshey, Gomehen (1975). *Deities and Divinities of Tibet: The Nyingma Icons, A Collection of Line Drawings of 94 Deities and Divinities* (tr. Keith Dowman) (Kathmandu: Kailash).

- Thayé, Tulkou Péma Osel (2005). *Hagiographies de Taré Lhamo et Namtrul Rinpoche. Nuées d'offrandes pour réjouir les dakinis et vidyadharas* (tr. Jean-François Bulliard) (Ygrande, France: Editions Yogi Ling).
- Thondup, Tulku (1986). *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism* (London: Wisdom Publications). (Русскоязычное издание: [Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета. Объяснение тибетской буддийской традиции терма. М.: Уддияна, 2006].)
- Thondup, Tulku (1990). "The Terma Tradition of the Nyingmapa School," in *The Tibet Journal*, 15/4 Winter, 149–158.
- Thondup, Tulku (2002). *Masters of Meditation and Miracles: Lives of the Great Buddhist Masters of India and Tibet* (Boston, MA: Shambhala).
- Trichen Rinpoche, Chogay (1983). *The History of the Sakya Tradition* (Bristol: Ganesha Press).
- Trungpa Rinpoche, Chögyam (1991). *Secret Beyond Thought: The Five Chakras and the Four Karmas* (ed. Judith L. Lief) (Halifax, Canada: Vajradhatu Publications).
- Tucci, Giuseppe (1980 [1949]). *Tibetan Painted Scrolls* (Kyoto: Rinsen).
- Tucci, Giuseppe (1989). *The Temples of Western Tibet and Their Artistic Symbolism*, 2 vols. (New Delhi: Aditya Prakashan).
- Urgyen Rinpoche, Tulku, and Adeu Rinpoche, Trulshik (2007). *Skillful Grace: Tara Practice for Our Times* (tr. Erik Pema Kunsang and Marcia Binder

- Schmidt) (Hong Kong: Rangjung Yeshe Publications).
- Waddell, L. A. (1894). “The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tārā ‘the Saviouress,’ illustrated from the Remains in Magadha,” in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Jan., 51–89.
- Wallace, Vesna A. (2001). *The Inner Kalacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual* (Oxford: Oxford University Press).
- Wayman, Alex (1959). “The Twenty-One Praises and Tara, A Syncretism of Saivism and Buddhism,” in *Journal of the Bihar Research Society*, 45, 36–43.
- Willson, Martin (1986). *In Praise of Tara: Songs to the Saviouress* (London: Wisdom Publications).
- Willson, Martin, and Brauen, Martin (2000). *Deities of Tibetan Buddhism: The Zurich Paintings of the Icons Worthwhile to See: bris sku mthong ba don ldan* (Boston, MA: Wisdom Publications).
- Zopa Rinpoche, Lama (2001). *Meditations on Kurukulla* (ed. Ven. Constance Miller) (Taos, NM: FPMT Educational Department).
- Zopa Rinpoche, Lama, and Yeshe, Lama Thubten (2000). *A Short Practice of Green Tara Including Praises to the Twenty-One Taras* (Taos, NM: FPMT Educational Department).
- Zopa Rinpoche, Lama, and Yeshe, Lama Thubten (2001). *Meditations on White Tara with the Mantra of Infinite Light Buddha, Amitayus* (ed. Ven. Constance Miller) (Taos, NM: FPMT Educational Department).

Электронные источники

Chagdud Tulku (a). *An Introduction to the Practice of Red Tara* (Junction City, CA: Padma Publishing) (4 Compact Discs).

Chagdud Tulku (2003). *Red Tara: An Open Door to Bliss and Ultimate Awareness with Instructions Compiled from the Teachings of H. E. Chagdud Tulku Rinpoche* (Honeybrook, PA: Dakini Music) (2 Compact Discs).

Duff, Tony, and Padma Karpo Translation Committee (2007). "Illuminator Tibetan-English Electronic Dictionary: Fully Edited New Electronic Edition, Mac Version," in *Illuminator Dictionary* (Kathmandu: The Tibetan Computer Company).

Личное общение

Everest, Lama Tsering (2007). "Red Tārā Initiation" [религиозное учение] (Ithaca, NY: Tara House), December 9, 2007.

Everest, Lama Tsering (2009) [личная встреча] (Sao Paulo, Brasil: Odsal Ling Refugio), April 21, 2009.

Jhado Rinpoche (2006). "Twenty-One Tārā Initiation" [речь] (Dharamsala, Himachal Pradesh: Tushita Meditation Center). October 23, 2006.

Ringu Tulku (2010) [групповая встреча] (Oxford: Oxford Center for Buddhist Studies), May 30, 2010.

Thaye, Lama Jampa (2008) [личная встреча] (London), February 6, 2008.

Thaye, Lama Jampa (2010). "Ngor E-waṃ Cho-ldan" [электронная почта], May 20, 2010.

Tromge, Jigme (2010a) [личная встреча] (Seattle: Chagdud Gonpa Amrita), April 17, 2010.

Tromge, Jigme (2010b). “Seven Eyed Red Tārā Initiation” [религиозное учение] (Seattle: Chagdud Gonpa Amrita), April 21, 2010.

Серия «Самадхи»
Научно-популярное издание

Рейчел Стивенс

Красная Тара

Женская форма будды силы и магнетизма

Редактор серии «Самадхи» Александр А. Нариньяни

Перевод с английского Ольги Турухиной
Корректоры: Сергей Гуков, Галина Калашникова
Оригинал-макет и вёрстка: Сергей Гуков

ООО ИД «Ганга»
117186, Москва, ул. Нагорная, д. 20, стр. 1
www.ganga.ru • E-mail: ganga@ganga.ru

16+

Формат 84 × 108/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Literata. Подписано в печать 30.11.2022.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 22,15. Тираж 400 экз.

Отпечатано в акционерном обществе
«Т8 Издательские Технологии»,
г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5,
«Технополис Москва». e-mail: nb@t8print.ru
www.t8print.ru • www.letmeprint.ru