

Тантрический буддизм



**Тантрический
буддизм**

密

教

2003

Москва

Серебряные нити

ББК 86.39 (5 Кит)

T21

T21 Тантрический буддизм: - М.: Серебряные нити, 2003. – 400 с.

ISBN 5-89163-030-3

Во второй выпуск сборника «Тантрический буддизм» (первый вышел в 1999 г.) вошли переводы первой главы одного из двух основных эзотерических трудов – «Махавайрочана сутры» и комментария к ней, записанного И-сином со слов его учителя Шубхакарасимха (биография последнего помещена в первом выпуске сборника в работе Чжоу Иляна «Тантризм в Китае»). Расширенная статья Н. Иянага увлекательно рассказывает об одних из самых ужасных и загадочных персонажей тантризма – *дакини* и об их роли в японской истории и мировоззрении. В двух справочных статьях – «Видьяраджа» и «Божества с головами слона» описываются облики и значения этих примечательных божеств тантрического пантеона, легенды, с ними связанные, и их атрибуты. В приложении мы позволили себе поместить перевод труда, приписываемого Чжи-и (538–597), - «Малый *чжи-гуань*», - не относящегося непосредственно к числу тантрических текстов, однако неоднократно цитированного и изучавшегося буддийскими тантриками в Японии (начиная с Кукая), поскольку там говорится именно о том медитативном созерцании с целью познать свое истинное сознание, о котором идет речь в начальном разделе «Махавайрочана сутры».

© Фесюн А.Г. Составление, перевод и комментарии, 2003

© Издательство «Серебряные нити», 2003

© И. Захарова, художественное оформление, 2003

ISBN 5-89163-030-3



9 785891 630338

I Тексты

Введение

«Махавайрочана сутра» (далее — МВС) является одним из двух основных текстов тантрического буддизма. В ней выражен идеал подвижничества, так называемая «религия *чарья*» (в отличие от традиции *йога* — учения «сидящих и созерцающих», изложенного в «Ваджрашешкхара тантре»), предлагается конкретный, практический путь к становлению просветленным, выраженный в общей картине мироздания — мандале Мира Чрева (*Гарбхадхату-мандала*).

Ее санскритский оригинал предположительно был составлен в Индии во второй половине VII в. Адекватные описания интересующего нас периода сохранились лишь в записях китайских монахов, побывавших в Индии; ничего подобного не обнаруживается в индийских или тибетских источниках.

Сюань-цзан, находившийся в Индии до 645 г., не упоминает ничего, что могло бы указать на широкое распространение тантрических текстов или практик (за исключением использования *дхарани*). Вероятно, они еще не были общепринятыми в таких крупных буддийских центрах, как Наланда.

Где-то через 30 лет после этого, в 673 г. в Индию приехал И-цзин. В его «Записях об известных монахах, искавших Учение на Западе», мы находим уже много упоминаний о тантрических практиках, в частности в биографии Дао-линя, проведенного в Индии много лет и особо интересовавшегося этим направлением буддизма.

Переведший МВС на китайский язык Шубхакарасимха и его учитель Дхармагупта пребывали в Наланда почти в то же время, что и И-цзин, и, возможно, встречали его там.

И-цзин оставил пространную биографию еще одного известного Учителя Дхьяна — У-сина, жившего в Индии приблизительно в одно с ним время. Он находился в стране с 666 г. и умер, когда в 674 г. собрался вернуться в Китай. После его смерти большое количество собранных им текстов вместе с записями о путешествии были отправлены в Китай. В сохранившейся части этого «отчета» У-син писал: «За последнее время Мантраяна стала почитаемой по всей стране».

Несколько слов о других тантрических текстах. Согласно китайскому комментарию, некий *бхаданта* (Нагарджуна?) взял «Таттва-самграха» (ТС) из Железной Ступы в южной Индии. В биографии Ваджрабодхи также сказано, что он получил учение ТС в южной Индии в возрасте 31 года (ок. 700 г.) от Нагабодхи (ко-

торый, по китайско–японской традиции, считается учеником Нагарджуны). Таким образом, она появилась в последней четверти VII в., хотя вряд ли в том виде, в котором дошла до наших дней.

Первая датировка создания важного труда — «Гухьясамаджа тантры» (ГСТ) обнаруживается в китайских источниках. Вернувшись из поездки в Индию, Амогхаваджра записал краткое содержание 18 частей «Ваджрашекхара» («Ши–ба–хуэй–чжи–гуй», Т № 869). Там приводятся заголовки и краткое содержание 18 тантр, хотя их и трудно идентифицировать. Однако, под номером 15 в него включено описание прототипа ГСТ. Исходно ГСТ представляла собой лишь первые 12 глав современной версии, поскольку все 52 вопроса и ответа, содержащиеся в «Тантре продолжения» (сохранилась лишь в тибетском переводе; в китайском варианте отсутствует), относятся лишь к моментам, упоминаемым только в этих 12 первых главах.

Развитие текстов было таковым: «Таттва–самграха» — «Гухья–гарбха» — «Мая–джала» — «Гухья–самаджа».

«Махавайрочана–абхисамбодхи–сутру» перевел, как мы знаем, Шубхакарасимха в 724 г., используя копию, которую он и И–син обнаружили в чаньяньском храме Хуа–янь. То был один из текстов, собранных У–сином за 8 лет пребывания в Китае. Представляется вероятным, что МВС была составлена и начала приобретать известность вскоре после прибытия У–сина в Индию, где–то в середине VII в. Традиционная линия ее передачи: Махавайрочана — Ваджрапани — Дхармагупта — Шубхакарасимха, где Дхармагупта — первое «историческое» лицо; МВС составлялась при его жизни, где–то с 615 по 715 г.; не исключено, что он сам участвовал в ее написании. Вряд ли она была составлена ранее, так как ни один из индийских монахов, прибывших в Китай в конце VII в. (Чжи–дон, Бхагавад–дхарма, Атикуша, Дивакара, Шикшананда, Маничинта) и вовлеченных в переводы работ тантрического толка, не имели с собой текста МВС.

Из содержания сразу видно, что он создавался по различным источникам. В китайской и японской традициях с давних пор считается, что I глава целостна сама по себе и отличается от остального текста. Не исключено, что это был отдельный труд Махаяны, которую соответствующим образом обработали и поставили в начало МВС. Точно так же, во время компиляции из других источников были добавлены прозаические главы VIII («Самадхи без обликов восприятия») и XX («Совершенствование бодхисаттвы в соответствии с упая»). Ранний прозаический сегмент главы VI («Истинная природа обретений *сиддхи*») основан на параллельном отрывке из «Три–самая–вьюха».

Самый ранний текст МВС, вероятно, состоял из трех блоков глав, рассматривавших мандалу тела (II–VI), мандалу речи (X–XII) и мандалу сознания (XIII–XVI) совместно с некоторыми из остающихся глав, где освещались общие моменты, имевшие отношение к теме.

Тибетский перевод МВС Шилендрабодхи и Палцека основывался на тексте, претерпевшем дальнейшие изменения стараниями либо самих переводчиков, либо позднейших редакторов Канджура. Позже Шонну Пел инкорпорировал этот перевод в комментарий Буддхагухья, который переписал в 1461 г.

Все те, кто имел отношение к переводу МВС, побывали в Наланда — великом индийском университете–монастыре: Шубхакарасимха получал там наставления от Дхармагупта; У–син жил там и, вероятно, там же и получил копию текста; Буддхагухья также жил в Наланда, когда к нему прибыла делегация от тибетского царя Трисонг Дэцена с приглашением приехать в Тибет. Любопытная деталь: ареал распространения всех трав и деревьев, упоминаемых в МВС и «Тантре Продолжения» четко ограничен подножием восточных Гималаев. Как пишет переводчик комментария Буддхагухья Стефен Ходж, «Наланда просто бурлил от огромного количества студентов и учителей, так что, по моему мнению, маловероятно, чтобы сочинитель (или сочинители) МВС сидели в задних комнатах монастыря и писали текст. Собственно, отсутствует какая бы то ни было веская причина считать автором текста непременно монаха; напротив, поскольку писался он прежде всего для мирян, составитель мог быть хорошо образованным мирянином. Люди, особенно склонные к медитациям, отправлялись в уединения, в отдаленные места в лесах и горах, дабы предаться своим практикам, как они это всегда делали на протяжении всей истории буддизма. Собственно, сама МВС предполагает наличие уединенных мест для отправления ритуалов, связанных с мандалами и соответствующими медитативными практиками. Эти люди вполне могли приходить к южным предгорьям Гималаев, а пребывание там могло вдохновлять их на составление таких текстов, как МВС. В конце концов, такие практики отражают разновидности медитативных техник, разработанных на интеллектуальной и убежденческой основе, претерпевавшей в те времена значительные изменения. После создания этих текстов, их могли приносить обратно в такие места, как Наланда, в виде новых откровений для пропагандирования, практикования, расширения и комментирования широкой аудиторией».

Когда в 716 г. Шубхакарасимха прибыл в китайскую столицу Чанъань, ему было уже 80 лет. Он поселился в храме Си–мин и на следующий под, получив соответствующее повеление, приступил к переводам. Однако, не успел он закончить всего одну ко-

роткую работу, как ему было приказано передать все санскритские тексты, привезенные им из Индии, в управление двора. Вероятно, это было результатом того давления, которое оказывали на императора Сюань-цзана представители даосской школы, обеспокоенные растущим влиянием буддизма и падением собственного престижа. Как бы то ни было, Шубхакарасимха остался без источников; тогда он и его ученик — математик и астроном И-син отправились в храм Хуа-янь, где хранились тексты, собранные У-сином до его возвращения из Индии, в том числе и копия МВС. В 724 г. император прибыл в Лоян, а Шубхакарасимха переместился в храм Фа-сянь, где и приступил к переводу МВС. К следующему году он и И-син закончили работу над текстом и томом приложения. Одновременно с переводом, он истолковывал текст устно, и эти «лекции» были записаны И-сином и легли в основу главного китайского комментария к МВС.

После смерти Шубхакарасимха и И-сина, линия МВС перешла к одному из его учеников, корейскому монаху Хён-чжо, а затем — к Хуэй-го (746–805). Именно последний выработал основания для синтеза МВС и «Сарва-татхагата таттва-самграха тантры».

О другом комментаторе МВС и иных тантрических текстов — Буддхагухья нам известно очень мало. Он родился, вероятно, около 700 г. или немного ранее и проживал в основном в области Варанаси, будучи младшим современником Буддхажнянапада, одного из основных членов группы, развивавших положения «Гухья-самаджа тантры», от которого он получил много наставлений и посвящений. Считается, что он учился также у Лиладжра текстам цикла «Мая-джала», в частности — «Гухья-гарбха тантре». Учение этой линии было передано Вималамитре, который пошел в Тибет и учил там. Позже, когда Буддхагухья был уже общепризнанным наставником, царь Трисонг Дэцен прислал к нему делегацию, в которую входил и Палцек, с приглашением в Тибет. Считается, что это произошло в начале царского правления, т. е. где-то в районе 760 г. Буддхагухья отклонил приглашение на том основании, что его защитник, бодхисаттва Маньджушри, предупредил его, что он умрет, если пойдет в Тибет; можно предположить, что он отказался из-за преклонного возраста. Вместо этого он написал тибетскому царю и народу письмо, в котором говорит, что дал членам делегации наставления и разъяснения по МВС и прочим текстам. Предположительно, они были взяты на Тибет, где позже переведены самим Палцеком совместно с Шилендрабодхи.

Центральная тема МВС: что есть Совершенная Просветленность и как ее достигнуть? Таковая персонифицируется в фигуре

Махавайрочаны; соответственно, целью всех практикующих провозглашается становление Махавайрочаной. У этой основной идеи есть три взаимозависимых аспекта: причинная основа, природа и результат совершенной Просветленности.

Причинная основа двоична: есть причина непосредственная (просветленное сознание *бодхичитта* внутренне присуще всем живым существам и гарантирует обретение просветленности) и есть косвенная (стремление к просветленности и путь, включающий восемь уровней сознания, 60 типов сознания, а также сверхчеловеческие уровни шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв).

Природа просветленности — познать свое сознание (*читта*) таким, какое оно есть.

Результат — проявление Махавайрочаны в трех обликах: Тела (Нирманакая), Речи (Самбхогакая) и Сознания (Дхармакая) в форме *мандала*, *мантра* и *мудра*, что формирует связь между подвижниками и Махавайрочаной и дает им возможность стать просветленными.

Методы обретения Совершенной Просветленности распадаются на 2 группы: описанные в I главе и упоминаемые в остальных главах. Три основные техники первой группы, это: 1) медитативное созерцание с целью познать свое истинное сознание, 2) постижение того, что отсутствуют образы для постижения сознанием, 3) созерцание трех типов загрязненного сознания. Вторая группа техник более «тантрическая». Йогину следует представлять лунный диск, являющийся проявлением *бодхичитта* на соответствующем уровне. На этот диск следует поместить литеру *мантра*, которая станет издавать свой звук. Затем он представляет перед собой телесный образ божества, а *мантра* в лунном диске начинает звучать из сердца этого божества.

А.Г. Фесюн

СУТРА МАХАВАЙРОЧАНЫ О СТАНОВЛЕНИИ БУДДОЙ ЧУДЕСНЫМИ ИЗМЕНЕНИЯМИ ПРИВНОСИМОГО И ИМЕЮЩЕГОСЯ¹

*перевели в Великой Тан хранитель
Трех Сокровищ
Шубхакарасимха и ирамана И Син*

СВИТОК 1

Раздел 1

О пребывании сердца при вхождении во врата мантр

Так я слышал. Однажды Бхагаван², пребывая в обширном дворце Алмазного Мира Дхармы, [содержащем]³ привносимое и имеющееся Татхагат⁴, собрал всех держателей ваджры. Порож-

¹ Перевод выполнен А.Г. Фесюном по «*Тайсё синсю дайдзюкё*» (в примечаниях – Т), том 18, № 848, 1а-4а.

² «Почитаемый миром» (санскр.), представляет Тело Дхармы Принципа в формуле *ри-ти фуни* («принцип и мудрость – недвойственны (несраздельны)»). Именуется Телом Исходного Места (*хондзисин*).

³ Слова в квадратных скобках добавлены для связности текста; в круглых скобках дается вариант перевода предыдущего слова; в круглых скобках курсивом — санскритский эквивалент предыдущего слова; в круглых скобках в кавычках — буквальное значение предыдущего слова; в круглых скобках с сокращенным «то есть» — уточнение.

⁴ «Тело Врат Адхиштхана» (привносимого и имеющегося). Будучи телами проявленной Телом Исходного Места божественной силы *адхиштхана*, они становятся Телами Мудрости для собственного обретения и использования.

денный божественными изменениями игры веры и понимания, Драгоценный Царь громадной высокой башни, [у которой из-за ее размеров] не было ни середины, ни сторон, украсился всевозможными сокровищами, поднесенными другими царями, и воссел на львиный трон, образованный телами бодхисатв¹. Говоря о явленных ваджрах, назовем²: исполняющая ваджра незагрязненной пустоты; исполняющая ваджра перемещения пустоты; исполняющая ваджра порождения пустоты; исполняющая ваджра одесжд со сложным изменяющимся цветом; исполняющая ваджра перемещения добрых дел; исполняющая ваджра пребывающих в полном равенстве; исполняющая ваджра мира бесчисленных живых существ, ослабевших и вызывающих жалость; исполняющая ваджра силы [неба] Нара; исполняющая ваджра великой силы [неба] Нара; исполняющая ваджра утонченности; исполняющая ваджра скорой победы; исполняющая ваджра незагрязненности; исполняющая ваджра скорого клинка; исполняющая ваджра щита Татхагат; исполняющая ваджра рождения строф Татхагат; исполняющая ваджра пребывания в нешуточных беседах; исполняющая ваджра порождения десяти сил Татхагат; исполняющая ваджра незагрязненного глаза; и Ваджрапани, Повелитель Тайн. Таким образом, верховного главу сопровождали бесчисленные носители ваджр, неисчислимы, как частички пыли в храмах десяти будд. Также, со всех сторон его окружали такие великие бодхисаттвы, как Самантабхадра, Сострадательный Господин [Майтрейя], Восхитительное Счастье и Благополучие [Маньджушри], Устранение всяческой ущербности [Сарваниваранавишкамбхи] и другие, и при этом он

В Школе нового значения (Сингиха) основным разъясняющим считают это Тело Врат Адхиштхана, тогда как в Школе старого значения (Когиха) таковым считают Тело Дхармы Принципа Исходного Места, поскольку оно пребывает в Теле Адхиштхана Тахагаты и, собственно, и излагает данную сутру.

Срединный почитаемый (*тюдансон*) Мандалы сокровищницы Чрева является основным излагающим данной сутры, поэтому в Школе нового значения его зовут Телом Врат Адхиштхана, а в Школе старого значения – Телом Самоприроды Дхармы Исходного Места.

¹ Вар. перевода: «в позу наставника (*симха-асана*) тел бодхисаттв».

² Далее приводятся названия 19-ти «исполнительных» ваджр (Ваджрадхара), являющихся проявлением мудрой добродетельности Татхагаты Махавайрочаны (Гагана-мала /или Вимала-акаша/, Вичитра-вастра, Вичитра-чарана. Сарвадхарма-самати-стхита, Прамата-саттва-дхату-анукампана, Нараяна-бала, Маханараяна-бала, Суваджра, Парама-вега, Вимала, Парама-ваджра, Татхагата-варма, Татхагата-падодбхава, Нирпрапатия-пратиттха, Татхагата-варма, Татхагата-падодбхава, Нирпрапатия-пратиттха, Татхагата-дана-балодбхава, Вимала-нетра и Ваджрапани.

излагал Закон. Так называемый день Татхагаты, превосходящий три времени¹, по причине *адхиштхана* стал вратами Дхармы основания равенства тела, слова и сознания².

В это время среди его бодхисаттв верховным главой был Самантабhadра³; а для всех исполняющих ваджр — Повелитель Тайн (Ваджрапани). Посредством *адхиштхана* Татхагаты Вайрочаны была быстро и энергично проявлена сокровищница неисчерпаемой величественности тел. Подобным же образом проявилась сокровищница неисчерпаемой величественности равенства слова и сознания. Это не было порождением тела, или слова, или сознания Вайрочаны. Границы возникновения и разрушения во всех местах чудесно непостижимы. При этом в мире наличия чувств все действия тела, все действия слова, все действия сознания Вайрочаны повсеместно и во все времена излагали Дхарму строфами Пути Мантр. Затем, проявив облик Ваджрадхара, бодхисаттв Самантабhadра, Падмапани и прочих⁴, он повсюду в десяти сторонах возгласил Закон в строфах Пути Мантр. От впервые пробудившихся сердцем до достигших Десятого Бхуми, — все шаг за шагом исполнились этим проявлением. Устранив виды длительной кармы от различных чувств [у тех, кто] удлиняет и расширяет существование, [совершая] причинные поступки, он вновь явил разновидности рождений, [как бы заключенных в еще не распустившихся] почках.

Тогда Повелитель Тайн воссел посреди этого собрания Ваджрадхара и обратился к Будде со словами: «Почитаемый Миром, каким образом мудрость Татхагат, почитаемых людьми и божествами [Архатов] и полностью просветленных [Самъяк-самбуддха] вбирает все мудрости? Обретя все эти мудрости, [они] излагают их ради бесчисленных рожденных существ, широко распространяют, следуя самым различным [восприятиям] смысла и всевозможным чувственным страстям; посредством различных путей *упая* изрекает и распространяет все и всяческие мудрости. Дав обет родиться

¹ До, во время, после.

² Три Таинства Татхагаты Дхармакая, являясь «единой сутью — единым обликом», называются Вратами Дхармы основания равенства.

³ Далее речь идет об «удобных формах» Трех Тел. В «Сутре Мира Дхармы десяти направлений» Три Тела — Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая — принимали «удобные обличья» для изложения учения всевозможным живым существам. Это — проявление различных уровней самоподтверждающегося Тела Исходного Места.

⁴ Т.е. пребывая в Телес Дхармы Равного Течения (Равенства) (*тору хоссин*).

на пути колесницы шраваков, либо — на пути колесницы пратьекабудд, либо — на пути Великой Колесницы, либо — на пути Пяти Чудесных Восприятий, либо — на небесах; проявившись в теле человека, Нага, Якша¹, Гандхарва², или Махорага³, [они] излагают Закон. Если Будда решит переправить рожденное существо [на другой берег], то проявляется в теле Будды, либо в теле пратьекабудды, либо в теле шравака, либо в теле бодхисаттвы, либо в теле Брахмана, либо в теле Нараяна, или Вайшравана, либо в теле Махорага, человека, не-человека, или любого другого и произносит слова, присущие каждому [из упомянутых], пребывая в достоинстве каждого [из них]. При этом путь этой всей и всяческой мудрости обладает единым вкусом⁴. Так именуется освобождение и отбрасывание Татхагаты. Почитаемый Миром, приводя сравнение, скажем, что мир пустоты пребывает вне всяких разделений; там нет ни разделений, ни отсутствия разделений; таким же образом вся и всяческая мудрость пребывает вне любых разделений, — в ней нет ни разделений, ни отсутствия разделений. Почитаемый Миром, уподобляя, [скажем, что] Великий [элемент] Земля основывается на всех живых существах; соответственно вся и всяческая мудрость дает основание небожителям, людям и Асура. Почитаемый Миром, как мир Огня сжигает все топливо, поскольку [в нем] нет убывания, так и вся и всяческая мудрость сжигает топливо невежества, поскольку [и для нее] нет убывания. Почитаемый Миром, как мир Ветра устраняет всю пыль, — подобно этому вся и всяческая мудрость устраняет пыль всевозможных чувственных страстей. Почитаемый Миром, сравнивая, [скажем, что] мир Воды освежает и радует живых существ, а вся и всяческая мудрость производит выгоду и пользу для небожителей и простых людей. Почитаемый Миром, в чем причина такой мудрости? Что становится ее основой? В чем ее завершенность?»

Выслушав этот вопрос, Будда Вайрочана сказал, обратившись к Повелителю Тайн, Держателю Ваджры: «Прекрасно! Прекрасно! Ваджрадхара, Ваджрапани, прекрасно! Спрашивая меня о

¹ Разновидность быстро летающего демона.

² Радостное небесное божество.

³ Одно из «радостных божеств»; часто изображается с головой змеи.

⁴ «Единый вкус и единая форма десяти миров». Все телесные формы в десяти мирах являются проявлением сияющей добродетельности Татхагаты Махавайрочаны; точно так же течение великого океана, распространяясь по всей обширной водной глади, сохраняет единый вкус в каждой капле.

значении этого, ты, разумеется, говоришь искренне; в вопросе заключается весьма благой смысл. Сейчас я все разъясню». При этих словах Ваджрапани исполнился радости и вознамерился слушать.

Будда сказал: «Просветленное сознание (*бодхичитта*) образует причину; великое сострадание образует изначальную основу; *упая* образует завершенность¹. Повелитель Тайн, Что есть Просветленность (*бодхи*)? Говорю так: это — истинное познание своего сердца. Повелитель Тайн, это — его состояние высшей, полной и совершенной просветленности (*ануттара самъяксамбодхи*). Таков его Закон, при котором нет возможности мелких различений. Отчего? Поскольку состояние полной пустоты и есть это *бодхи*, нет ни просветляющего, ни того, к чему просветляются. Отчего? Поскольку *бодхи* не имеет признаков (формы), о Повелитель Тайн, не имеют формы и все дхармы, подобно облику полной пустоты».

Тогда Ваджрапани вновь спросил Будду: «Почитаемый Миром, где ищут полной мудрости? Кто обретает истинную просветленность? Что проявляет всю и всяческую мудрость?»

Будда отвечал: «Повелитель Тайн! *Бодхи*, всю и всяческую мудрость следует искать в своем сердце. Отчего? Поскольку истинная природа чиста, сознание не пребывает ни внутри, ни вовне, ни одновременно в двух этих [состояниях]. Повелитель Тайн! Истинно равная просветленность Татхагаты ни зеленая, ни желтая, ни красная, ни белая, ни светло-фиолетовая, ни цвета чистой воды; ни длинная, ни короткая, ни круглая, ни угловатая, ни ясная, ни темная, ни мужская, ни женская, ни бесполоая. Повелитель Тайн, она — не равной природы с Миром Желаний, не равной природы с Миром Форм, не равной природы с Миром Отсутствия Форм, не равной природы с сущностью небо[жителей], Нага, Яма, Гандхарва, Асура, Гаруда, Киннара, Махорага, людей и не-людей. О, Повелитель Тайн, сознание не пребывает в глазах, равно как и в ушах, носу, языке, теле и разуме². Его не увидеть; оно не проявляется. Причина в том, что облик сознания — полная пустота — вне как всех разделений, так и отсутствия всех разделений. Если спросят — [отчего?, скажу, что] природа, пресбывая равной полной пус-

¹ Практикующие бодхисаттвы Мантраяны достигают завершенности, крайнего предела, имея чистое сердце *бодхи*, как причину, великое сострадание, как изначальную основу, и посредством *упая* — добрых и умелых милосердных превращений в мире живых существ.

² Букв.: «в мире видимого, равно как и в мирах слышимого, обоняемого, вкусового, осязаемого и смыслового».

тоте, одинакова с сознанием. Природа, являясь одинаковой с сознанием, равна Просветленности (*бодхи*). Соответственно, о, Повелитель Тайн, эти три: сознание, мир полной пустоты и *бодхи* не двойственны. Их изначальная основа — сострадание, [а проявления] — совершенствующие *упая-парамита*. Поэтому, о, Повелитель Тайн, я и говорю в собрании бодхисаттв обо всех дхармах таким образом, чтобы все познали это просветленное сознание (*бодхичитта*). Повелитель Тайн, если мужчина из некого рода, женщина из некого рода возжелают познать *бодхи*, им точно так же следует познавать собственное сердце. Повелитель Тайн, как же познать сердце? Скажу: если искать в частях и разделах — обликах проявленного, формах образного, предельном мире, или [просто] формах; если получать, размышлять, действовать, думать; если искать это в самом себе, или в своем, в воспринимаемом, или воспринимающем; если искать это в чистоте, [или в каком-то нечистом] месте мира, то все эти поиски в отдельных частях будут бесплодными.

Повелитель Тайн, эти врата сознания чистой просветленности бодхисаттв называют Светлым Путем Начала Закона¹. Если бодхисаттвы, пребывая на нем, будут практиковать и обучаться, вскоре исчезнут страдания и, наконец, обретется *самая* устраненности от всяческих препятствий². Получив ее, станут пребывать в одинаковом равенстве со всеми буддами и бодхисаттвами, естественным образом проявят Пять Волшебных Сил, получают бесчисленные слова-речения-звуки в мантрах, узнают сущность (сердце) деяний живых существ, будут защищаемы всеми буддами, пусть даже и пребывают в месте рождений и смертей (*самсара*), но не пронизываемы ими; не устанут трудиться ради рожденных существ Мира Дхармы, исполнят обет пребывания в неделании³, отстранятся от дурных взглядов, перейдя к взглядам справедливым. Далее, Повелитель Тайн, бодхисаттвы, пребывающие в [*самадхи*] устраненности от всяческих препятствий, силой верного понимания, без долгих и трудных практик сделают совершенными все

¹ В первой половине *кшана* при вхождении сердца в Первое Бхуми происходит подтверждение просветленности истинно-сущего в сердце.

² Во второй половине *кшана* при вхождении сердца в Первое Бхуми происходит очищение собственного сердца от страстей и страданий, скрывающих его истинную суть.

³ Спокойное пребывание в обетах природы Будды; практикующий реализует чистое сердце *бодхи* и пребывает в *самая* Ваджрасаттвы.

дхармы Будды. Таким образом, Повелитель Тайн, эти добрые мужчины и добрые женщины достигнут обретения бесчисленных добродетелей».

Тогда Повелитель Тайн Ваджрадхара вновь вопрошал Будду такой *гатха*:

«Поведай, Почитаемый Миром, как в этом сердце рождается *бодхи*?

Посредством каких образов узнают о проявленности просветленного сознания?

Молю — расскажи о рождении природной мудрости, Побеждающей сердце знания и [обычное] сердце.

Отчего, Великий Трудящийся Храбрец¹,

Сердце вновь и вновь возрождается?

Обо всех формах сердца² и о времени,

Молю, о Будда, изложи и поведай пространно.

Помимо прочего, это еще и собрание добродетелей.

Когда практикуют его действия,

Лишь Великий Муни в состоянии разъяснить

Различие между сердцем [обыденным] и сердцем [просветленным]».

Выслушав это обращение, Махавайрочана повернулся к Ваджрапани и изрек:

«Прекрасно, истинный сын Будды!

С обширным сердцем ты обрешь много пользы.

Строфа всепобеждающей Великой Колесницы,

Форма продолженного возрождения сердца³ —

Великая тайна всех будд.

[Сторонники] Внешнего Пути не в состоянии этого постичь.

Сейчас я подробно раскрою и укажу [на сущность].

Следует ясно услышать это единым сердцем.

Превзойдя 160 [уровней обыденных] сердец,

Порождаем обширную добродетель.

¹ Эпитет Будды. Он поверг четырех демонов: Страданий и Страстей, Смерти, Восприятий и Повелителя Ада. — отсюда и название.

² У обычных людей. «Все формы» — описанные ниже «160 сердец».

³ Т.е. потока сознания.

Природа ее неизменно тверда и крепка.
Следует знать, что она порождает *бодхи*.
[Оно] бесчисленно, подобно полной пустоте.
Постоянно пребывает, не загрязняя сердце чувствен-
ными страстями.

Все дхармы также не в состоянии сдвинуть [его].
Исходно спокойно и не обретает форм,
Обретается неисчисляемой мудростью,
Проявляет истинно равную ученость.
Практикует действия молений («жертвования и
вращения»)¹
И в этом впервые пробуждает сердце».

Повелитель Тайн, по-детски глупые заурядные люди², [пре-
бывающие в] безначальности рождений и смертей, цепляются за
существование «я», за его название, проводя разделение на бес-
численное количество «я». Если они не видят самоприроды «я»,
тогда их «я» порождает воспринимающее «я». Другие считают,
[что «я» возникает при] изменении времени и места, [что это] —
«я» *йога*, чистота построенного и нечистота не построенного, либо
небо[жителя] самопробывания (Махешвара), или течение и исхож-
дение, либо время, либо уважаемый и благородный, либо природа,
либо внутреннее «я», либо разновидности людей, либо повсемест-
ная торжественность, либо долгожители, либо *пуруша*³, либо
манас, либо *алая*, либо мудрые, либо видящие, либо способные,
либо используемые по способностям, либо внутренняя мудрость,
либо внешняя мудрость, либо мудрец-*джатван*, либо
порождающие смысл, либо детское конфуцианство, либо
порождение постоянного установления, слышащие и не

¹ Существует два вида подобных действий: внутренний и внешний. Внешние
моления включают подношения благовоний, цветов, ламп для света, питья, еды и
проч.; внутренние же проводятся в соответствии с тонкими практиками Трех Та-
инств, от которых три действия практикующего становятся едиными с действия-
ми всех будд в Трех Мирах. Когда практикующий опустошает мысли, чувства и
желания, реализующие собственное «я», все будды Трех Миров начинают отве-
чать его невысказанным мольбам, входят в его тело; тогда Основной Почитаемый
и практикующий становятся единой сутью, Основной Почитаемый пронизывает
три действия практикующего и проявляет Три Таинства своей само-сущности.
Поскольку три действия практикующего диктуются всеми буддами, это называ-
ется «внутренними молениями».

² Описывается Первое Пребывание Сердца — теории наличия «я» у сторонников
Внешнего Пути.

³ *Пуруша* — эквивалент «души» в школе Санкхья.

слышащие. Повелитель Тайн, такого рода всевозможные разделения «я» с древних пор соответствуют различениям обликов и требуют освобождения [от привязанностей на основе] должного принципа. Повелитель Тайн, одна из разновидностей по-детски глупых, заурядных людей¹ подобна баранам. Иногда они даже порождают мысль о единой дхарме. Это — нечто вроде очищения. Они размышляют о таких мелких разделениях и много учатся, находя в этом радость. Повелитель Тайн, это — рождение первого ядрышка добрых дел. Опять-таки, по этой причине в день Шести Очищений приносят жертвы родителям, друзьям и родственникам. Это — второй росток. Опять-таки, эти жертвы они приносят и не родственным людям. Это — третья разновидность, [подобная] стеблю. Приносят такие жертвы лицам с высокой добродетелью. Это — четвертая разновидность, [похожая на] листья. И еще, приносят такие жертвы умелым и радостным людям — учителям, музыкантам, преподнося им свое уважение. Это — пятое, стелющийся цветок. И еще, такими жертвами пробуждают любящее сердце и поклоняются ему. Таково шестое — становление плода. Далее, о Повелитель Тайн, хранящие обеты для рождения на небесах² — седьмой тип восприятия и пользования. Далее, о Повелитель Тайн, посредством таких сознаний перетекают из рождения в смерть, вращаясь между ними, слыша от добрых друзей такие слова. Это — небо[жители] и великие небо[жители], те, кто обретает всю радость. Если искренне возносить моления, осуществится все испрашиваемое. [Великий] Свободный Небо[житель] (Шива), Брахма, Нараяна³ (Вишну). Шринкхала⁴, Черный Небожитель (Рудра), отпрыски Шивы, Солнце, Луна, почитаемые Нага и прочие, а также Кувера, Вайшравана, Шакра, Вирупакша и Вишва-карма, Яма, наложница Яма, наложница Брахма, Лока-гуру, Агни, Гарунапутра-дэва, наложница Вишну, богиня Ума, Нага-падма, Таксака, Васаки, Ганкха, Каркотака, Маха-падма, Кулика, Маха-пхатака, Адидэва, Садананда, и другим Нага, либо Веды и их последователи, — всем им следует должным образом поклоняться. Выслушав такое, они привязываются сердцем к отбрасыванию нечистого, почитают процветание и последовательно практикуют. Повелитель Тайн, это именуется восьмым младенческим сердцем, бесстрашно обращающимся [между] рождениями

¹ Второе Пребывание Сердца.

² Третье Пребывание Сердца.

³ «Повелитель Крепкой Силы», равной силе 70-ти больших слонов.

⁴ Иное наименование Шивы: «Небо[житель] Цепь с Крюком».

и смертями, перетекая [из одного в другое] от детской недалеко-видности. Далее, Повелитель Тайн, есть похвальные практики¹. Следуя изложенному и пребывая в похвальности, они взыскивают отстранения, чем порождают мудрость. Иными словами, это — постоянство—непостоянство—пустота. Таково следование изложенному. Повелитель Тайн, они постигают не пустоту и отсутствие пустоты, но — постоянство и прерывание. Все вместе, посредством разделения, они делают нераздельными не—наличие и не—отсутствие. Как можно разделить пустоту? Не познав всю пустоту они не будут в состоянии постичь нирвану. Поэтому, соответственно, постигнув пустоту, отстраняются от прерывания и постоянства».

Тогда Ваджрапани вновь обратился к Будде с такими словами: «Молю, Почитаемый Миром, поведай об этих сердцах!» И Будда изрек Повелителю Тайн Ваджрапани: «Повелитель Тайн, слушай внимательно есть такие формы сердца²: алчущее сердце, не алчущее сердце, гневливое сердце, заботливое сердце, слепое сердце, мудрое сердце, решившееся сердце, сомневающееся сердце, темное сердце, светлое сердце, собранное сердце, спорящее сердце, чистое сердце, нечистое сердце, сердце небо[жителей], сердце Асура, сердце Нага, сердце людей, сердце женщин, самопребывающее сердце (Ишвара), сердце торговцев, сердце крестьян, сердце рек, сердце пруда, сердце колодцев, охранительное сердце, скупое сердце, собачье сердце, сердце барсука, сердце Гаруда, крысиное сердце, сердце песни, сердце танца, музыкальное сердце, домашнее сердце, сердце наставника, сердце совы, птичье сердце, сердце Ракшаса, колющее сердце, сердце пещеры (подземного мира), сердце ветра, сердце воды, сердце огня, сердце грязи, сердце проявленного облика, сердце щита, заблуждающееся сердце, ядовитое сердце, сердце силков, сердце оков, сердце облаков, сердце полей, сердце соли, сердце клинка, сердце горы Сумеру, сердце морей, сердце нор, сердце обретения рождений. Каковы они, о Повелитель Тайн? Алчущее сердце следует учению о желаниях. Не алчущее же следует учению об отсутствии желаний. Гневливое сердце следует учению ярости. Заботливое сердце следует практикам учения жалости. Слепое сердце следует практикам

¹ Четвертое Пребывание Сердца.

² Далее следует перечисление «160-ти сердец» — ложных мыслей, роящихся в сознании практикующего. Здесь из 160-ти приведены лишь 60 основных, даже — 59. Число 60 достигается прибавлением «обезьяньего сердца».

учения не—смотрения. Мудрое сердце следует учению похвального увеличения и роста понимания. Решившееся сердце отправляет практики почитания, как если бы внимало проповеди почтенного [наставника]. Сомневающееся сердце обретает постоянную неопределенность. Темное сердце порождает сомнения и раздумья в учении о неоспоримом. Светлое сердце без раздумий и сомнений практикует в учении о неоспоримом. Собранное сердце образует единую сущность в бесчисленном. Спорящее сердце образует сущность, порицающую совместный облик. Чистое сердце рождает порицание в собственном «я». Нечистое сердце отбрасывает любое порицание. Думаю, что сердце небо[жителей] образуется в следовании мыслям разума. Сердце Асура радуется, распоряжаясь рождением и смертью (*самсара*). Сердце Нага занято мыслями о несметных богатствах. Сердце человека занято мыслями о выгодах других [людей]. Сердце женщин следует дхармам желаний. Самопробывающее сердце (Ишвара) постоянно думает, желая стать подобным всем смыслам «я». Сердце торговцев следует закону: сперва получи, затем раздели. Сердце крестьян следует закону: сперва хорошенько выслушай, затем проси. Сердце рек следует закону: быть обусловленным двумя берегами. Сердце пруда следует закону: нет ничего отвратительного, когда мучит жажда. Сердце колодцев думает о глубоком, и оно становится еще глубже. Охранительное сердце считает лишь себя истинным сердцем, а остальные — неистинными. Скупое сердце следует закону: все — только для себя, другим — ничего. Сердце барсука следует учению продвижения вперед прыжками. Собачье сердце радуется, довольствуясь обретением малой толики. Сердце Гаруда следует учению пристрастия. Крысиное сердце думает о том, как бы не быть пойманным и связанным. Сердце песни, сердце танца практикуют те учения, что считают себя наивысшими и способными на различные божественные превращения. Музыкальное сердце считает себя обязанным бить в барабан дхарм. Домашнее сердце следует закону охранения собственного тела. Сердце наставника считает законом отсутствия любых страхов и слабостей. Сердце совы постоянно размышляет темными вечерами. Птичье сердце повсеместно пугается и поражается. Сердце Ракшаса обнаруживает злое в добром. Колющее сердце [сокрушается], повсеместно обнаруживая творения зла. Сердце подземного мира следует закону вхождения в пещеру. Сердце ветра обладает природой, открывающей повсеместное пребывание. Сердце воды следует учению

смывания всяческого зла. Сердце огня обладает природой жара и пылкости. Сердце грязи, сердце проявленного облика обладают соответствующими природами. Сердце щита следует одному учению и отбрасывает [кажущееся ему] излишнее. Заблуждающееся сердце реализует ошибки, ошибаясь и в мыслях. Ядовитое сердце следует учению о не-существовании понимания. Сердце силков обладает природой повсеместного связывания и обездвиживания «я». Сердце оков считает скрепленными две ноги. Сердце облаков создает мысли о постоянно идущем дожде. Сердце полей постоянно овеществляет собственное тело. Сердце соли усиливает мысли и добавляет размышлений. Сердце клинка прекращает зависимость от учения отбрасывания [мира]. Сердце, подобное горе Сумеру, обладает природой постоянных мыслей и высоких занятий. Сердце морей пребывает в постоянном обретении и использовании собственного тела. Сердце нор обладает природой сперва решающейся, а затем изменяющейся. Сердце обретения рождений порождается отправлением всевозможных дел и обладает равной им природой.

Повелитель Тайн, пересчитав первое, второе, третье, четвертое и пятое [определенным образом], получим сто шестьдесят состояний сердца¹. Превзойдя три *кальпа* этого мира, порождают сердце, оставляющее мир². Поэтому постигают отсутствие «я» и [то, что это] — единственно *скандха*, практикуют основу и предельность в останавливании, устраняют порождение двенадцати причин и связей, возникающих из зерен неясности, из ствола кармы от чувственных страстей, отходят от выстраивания [ложных] почитаний.

Такая глубина и уединенность непостижима для всех [приверженцев] Внешнего Пути, будучи лишена всяческих оплошностей, как учили предшествовавшие будды. Повелитель Тайн, в сердце ушедших от мира [и устранившихся от зла] рождается представление о пребывании в [действительно существующих] *скандха*. Если же они проявят состояние, в котором оторвутся от привязанности к *скандха*, то обретут освобождение от этих воззрений, рассматривая их как пену, всплывающие пузырьки, банановое дерево, солнечное пламя, или призрак. Так говорю³: отстранив-

¹ Формула пересчета «определенным образом»: $5 \times 2^5 = 160$.

² Четвертое пребывание сердца.

³ Далее — о Пятом Пребывании Сердца.

шиеся от таких особенностей дхарм, как *скандха*, *стхана*, *дхату*¹, [от деления на] воспринимающего и воспринимаемое постигнут мир глубины и уединенности, — это называется сердцем ушедших от мира. Повелитель Тайн, отстранение от чередования восьми сознаний удаленности и последовательности², избежание сети кармы и чувственных страстей есть практика йогина, проходящего первую кальпу³.

Повелитель Тайн, далее, есть практикующие Махаяны⁴. Они проявляют сердце, не привязанное [к прочим] колесницам, [для которого] в дхармах нет природы «я». Отчего? Потому что они, отправляя практики древности, обрели осознание—*алая скандха* и знают, что их само—природа подобна призракам, солнечному пламени, теням, огненным колесницам, замкам Гандхарва. Повелитель Тайн, отбросив подобным же образом [и мысли об] отсутствии «я»⁵, они пробуждаются к исходной нерожденности собственного сознания в самопробывании Повелителя Сердец. Каким образом, о, Повелитель Тайн? Поскольку сознание, зная истинную природу своего сердца, неспособно воспринять [деление на] «до» и «после» [пробуждения]. Это есть практика йогина, проходящего вторую кальпу.

Далее, о, Повелитель Тайн, все бодхисаттвы, отправляющие практики Врат Мантр⁶ на протяжении бесконечных, неисчислимых сотен тысяч *кальпа*, собравшие бесчисленные добродетели и мудрость, все они, посредством этих практик обрели всевозможные прозрения и *упая*. Их восхвалят в мирах небожителей и людей; они превзойдут всех шраваков и пратьекабудд; их станут почитать Индра, Брахма, Вишну и прочие. [Их сознание, сущностная] природа которого — пустота, [пробывает] вне источников [вещей и их] состояний, не имеет форм и местоположения в мире, превосходя все глупые рассуждения. Безграничные, как пустое небо, все дхармы Будды последовательно рождаются из него. Они

¹ Психо-физические сущности, элементы восприятия, источники восприятия.

² Восемь состояний сознания, ассоциируемых с четырьмя уровнями в Хинаяне: Шротанна (Входящий в поток), Сакодагамин (Единожды возвращающийся), Анагамии (Невозвращающийся) и Архат. Каждый уровень состоит из двух фаз: неполной и полной.

³ Первая кальпа из трех, в течении которой реализуются Пребывания Сердца от 1-го до 5-го.

⁴ Шестое Пребывание Сердца и начало Второй Кальпы.

⁵ Седьмое Пребывание Сердца, вместе с Шестым составляющее Вторую Кальпу.

⁶ Начало Третьей Кальпы, включающей 8-е, 9-е и 10-е Пребывания Сердца.

вне мира обусловленности и отсутствия условий, вне действий и созидания, вне глаза, уха, носа, языка, тела и разума, порождают сознание полного отсутствия само–природы. Повелитель Тайн, об этом начальном сознании будды учили, как о причине становления просветленным. Поэтому, имея зависимость от кармы и чувственных страстей, они свободны от кармы и чувственных страстей. Мир должен делать им подношения, почитать и поклоняться.

Далее, о, Повелитель Тайн, уровень практик уверенного понимания есть рассмотренис (наблюдение) Трех Сознаний. Посредством мудрости бесчисленных *парамита* становится видимым закон Четырех Привлечений. Уровень же практик уверенного понимания ни с чем не сравним, неизмерим и непостижим. Становление Десяти Сердец порождает беспредельную мудрость. Все мои изложения обретаются его посредством, поэтому мудрым следует размышлять над этим уровнем уверенного понимания со всезнанием; тогда, по прошествии одной *кальпа*, поднимутся на уровень этого пребывания. Через четверть [*кальпа*] превзойдут [уровень] уверенного понимания».

Тогда Ваджра[пани], Повелитель Тайн сказал, обратясь к Будде: «Молю, Почитаемый, Спаситель мира! Изложи и разъясни признаки (особенности) сознаний, дабы бодхисаттвы обрели различные Места Бесстрашия». В ответ на это Почитаемый Миром Махавайрочана, обратясь к Ваджрапани сказал: «Слушай хорошенько и правильно понимай, о, Повелитель Тайн! Когда простые, невежественный люди отправляют добрые деяния, отвергая недобрые деяния, они обретают бесстрашие добра. Когда они познают, что есть истинное «я», они обретают бесстрашие тела. Когда они в теле «я», принявшем собранные *скандха*, отбрасывают *рупа* и облики самости, они обретают бесстрашие не–«я». Если они разрушат *скандха* и пребудут в изменениях и связях вещей, то обретут бесстрашие вещей (дхарм). Если они, разрушая вещи (дхармы), и пребудут в отсутствии связей, то обретут бесстрашие вещей, лишенных «я»¹. Если они породят осознание пустоты, [показывающей] отсутствие само–природы в пустоте, во всех *скандха*, *дхату*, элементах, воспринимающих, воспринимаемых, самости, существовании, вещах, отсутствии связей, то обретут бесстрашие равенства, [которое и есть] самоприрода всех дхарм.

¹ Т.е. отдельного существования.

Повелитель Тайн, если все бодхисаттвы, практикующие во Вратах Мантр бодхисаттв, станут отправлять эти практики глубоко, наблюдать строфы рождений Десяти Связей¹, они проникнут в практики мантр и утвердятся в них. Что это за десять? Они подобны призракам, солнечному пламени, снам, теням, замкам Гандхарва, эху, луне на воде, всплывающим пузырькам, цветку великой пустоты и огненной колеснице. Повелитель Тайн! Бодхисаттвы, отправляющие практики бодхисаттв во Вратах Мантр, должны воспринимать (рассматривать) следующим образом. Что есть призрак? Различные формы и образы, создающие и создаваемые колдовскими заклинаниями и силой снадобий. Поскольку они вводят в заблуждение собственные глаза, начинают видеть странные вещи. Хотя они вертятся и крутятся в десяти направлениях, но не уходят и не приходят. Отчего? Потому что их истинная природа чиста (ничто). Таким же образом и призраки мантр обретают становление от декламирования [этих истинных слов], порождающего их все. Далее, Повелитель Тайн, природа солнечного пламени (миражей?) — пустота. Она зависит от ложных представлений людей мира, формируется ими и может быть обсуждаться в спорах. Подобным же образом и форма мантр есть лишь временное наименование. Далее, Повелитель Тайн, во сне видишь, что пребываешь там день, *мухурта*², *киана*³, год, или час; происходят различные превращения, испытываешь различную боль, или радости, но, когда проснешься, не остается ничего видимого. Практики мантр следует понимать таким же образом: как сны. Далее, Повелитель Тайн, проявление *сиддхи* от мантр следует понимать в уподоблении отражению. Следует знать, что, подобно тому, как отражение лица проявляется в зеркале, так же [реализуются] и *сиддхи* мантр. Далее, Повелитель Тайн, следует понимать образование дворцов *сиддхи*, как сравнение с [замками] Гандхарва⁴. Далее, Повелитель Тайн, звуки мантр следует понимать в сравнении с эхом. Как эхо образуется от звуков, так же следует понимать и [возникновение] всех мантр. Далее, Повелитель Тайн, когда выходит луна, то отражается в чистой воде, проявляя там свой облик; подобно этому, уподобляя мантры «водяной луне», назовем [обладающего ими]

¹ Врата взгляда, отбрасывающего заблуждения и невежество. Показывают отсутствие постоянного пребывания и само-природы у всех дхарм.

² Мгновение.

³ Миг. В одном щелчке пальцами — 900 *киана*.

⁴ Метафора пребывания с отсутствием само-природы.

«носителем чистого знания» (*видья-дхара*). Далее, Повелитель Тайн, следует знать, что всевозможные превращения посредством *сиддхи* от мантр подобны тому, как дождь, падающий с неба, порождает на земле пузырьки. Далее, Повелитель Тайн, в пустоте нет рожденных существ, нет жизни и невозможен творец. Посредством сердечных смущений и заблуждений рождаются всевозможные ложные взгляды. Далее, Повелитель Тайн, подобно тому, как огненный факел, который человек крутит в руке, походит на колесо, так и прочие вещи обретают в пустоте свой облик. Повелитель Тайн, таковое следует понимать, как основание Махаяны, основание сердца, основание для сравнения с несравнимым, основание уверенности, основание истинно равной просветленности, основание постепенного рождения в Махаяне. Познав в совершенстве сокровища Закона, породив разнообразную, великую мудрость, сможешь обрести понимание всех видов сознания в их истинном виде».

РАЗЪЯСНЕНИЯ¹

к «Сутре Великого Вайрочаны о становлении Буддой»

составил
шрамана И-син, ачарья

Свиток I

К Разделу I – «О пребывании сердца при вхождении во врата мантр»²

1) Название сутры

В названии «[Сутра]³ Махавайрочаны о становлении Буддой чудесными изменениями привносимого и имеющегося» санскритское слово «Вайрочана» есть одно из имен Солнца в значении повсеместного сияния, устраняющего тьму. Для земного солнца есть направления и деления, и, когда оно светит извне, то внутрь не достает; в одном месте его сияние есть,

¹ Перевод выполнен А.Г. Фесюном по Т 39 [№1796].579a-609b.

² Из тридцати одного раздела «Махавайрочана сутры» в первом — «О пребывании сердца при вхождении во Врата Мантр» — говорится о спокойном пребывании в чистой просветленности сознания (сердца) всего сущего посредством Врат утая Трех Таинств, поэтому точнее было бы назвать это «Вратами Трех Таинств».

³ Слова в квадратных скобках добавлены для связности текста; в круглых скобках дается вариант перевода предыдущего слова; в круглых скобках курсивом — санскритский эквивалент предыдущего слова; в круглых скобках в кавычках — буквальное значение предыдущего слова; в круглых скобках с сокращенным «то есть» — уточнение.

а в [другое оно] не проникает. Опять—таки, светит оно лишь днем, а ночью его лучей нет. Солнечный же свет мудрости Татхагаты непохож на это. Он проникает во все места, производя великое сверкающее сияние. Для него нет разделений на внутреннее и внешнее, направлений и [скрытых] мест, дня и ночи. И, далее, когда Солнце приходит в Джамбудвипа, все травы и деревья, густые рощи — [пристанища монахов], следуя разделением своей природы, обретают всевозможный рост и распространение; в зависимости от этого обретают свое становление дела (обязанности) существ этого мира. И сияние солнца Татхагаты, повсеместно освещая Мир Дхармы, способно равным образом раскрывать и проявлять разнообразные корни добра у бесчисленных живых существ; оттого не может не быть обретено различие всех становлений похвальных кармических деяний как у [тех, кто] оставил мир, так и у пребывающих в нем. Опять—таки, хотя солнечный диск и скрывается в тяжелых тенях сумерек, он не разрушается навсегда. Когда яростный ветер разгоняет облака и снова начинает светить солнце, это не означает, что оно рождается вновь; так же и Солнце Сердца Будды. Хотя из—за тяжелых облаков увлекательных теорий (учений) нелегко опрокинуть препятствия неосветленных чувственных страстей¹, однако нельзя сказать, что они неразрушимы; если основой всего станет *самадхи*, истинно—сущему всех дхарм будет некуда расширяться по причине безграничности совершенного сияния. Таким же образом, из—за различных причин и связей не следует сравнивать его с земным солнцем. Поскольку в нем присутствуют различия от мелких разделений, просто было добавлено слово «Великое», и стали называть «Махавайрочана», [то есть Великое Солнце].

«Становление Буддой» на санскрите полностью звучит, как *абхисамбодхи*. Значение этого: совершенная просветленность и совершенное знание. Говоря посредством уподобления с истинной мудростью, для того, чтобы знать все дхармы прошлого, будущего и настоящего, число [имеющих чувства] рожденных существ и число [не имеющих чувств] нерожденных существ, обладающее постоянством [истинно—сущее всех дхарм] и непостоянные [облики мира заблуждений], в конечном счете необходимо просветленное знание, поэтому названо «просветленностью». Наконец, Будда — это просветленный. Поэтому для сокращения изложения названо «становлением Буддой».

¹ Санскр *клеша*, кит. *фаньнао*, яп. *боинно* — «заботы и мучения», «заблуждения и страсти». Ложное восприятие всех вещей и действий как реальных приводит к привязанности к чувственным удовольствиям и, следовательно, к «мучениям».

«Чудесные изменения¹ привносимого и имеющегося» по старому переводу значит либо обладание божественными силами, либо охранение буддами. Также, это самоподтверждающееся *сам-бодхи*, превосходя все уровни сознания, проявляет исходную нерожденность всех дхарм. В этом месте слова расходуются полностью, а практики сердца сходят на нет. Если отстраниться от достоинств чудесной силы татхагат, то станет трудно не только для 10-го *бхуми* бодхисаттв, но и для [сущест]в предельного мира. Тем более — для прочих людей, [пребывающих в круговороте] рождений и смертей. В это время Бхагаван, по причине данного в древности обета сострадания, возгласил следующее: «Если мы станем просто пребывать в этом предельном мире, то все обладающие чувствами не смогут обрести никакой пользы». Поэтому, находясь в *самадхи* самопробывания чудесных сил привносимого и имеющегося, он излагал Закон ради всех рожденных существ, показывая тела всевозможных видимых (воспринимаемых) смыслов, [отвечая] вопрошавшим соответственно их различным желаниям, следуя практикам сердец различных рожденных существ, открывая для них врата светлого видения. Однако эти соответствующие превращения не рождаются из тела, слова, или мысли Вайрочаны. Во все времена и во всех местах непостижимы границы и пределы их возникновений и разрушений. К примеру, наставник духов посредством искусства колдовских сил, используя (*адхиштхана*) лекарственные травы, способен творить различные неслыханные дела, радуя людские сердца через восприятия Пяти Чувств², однако, если он отбросит *адхиштхана*, то все это затем как бы канет без следа. Таков же и призрак ваджры Татхагаты: когда отказываются от [кармических] связей, он исчезает; когда движения души на подъеме — возникает. При этом, он истинен применительно к случаю и никогда не может исчерпаться до конца. Потому и названо «Сутрой чудесных сил привносимого и имеющегося».

Если основываться на санскритских истоках, то ее следует называть «Великой, обширной и глубокой сутрой царя Индры». Индра [записывается китайскими знаками, как] 帝釈天. Сказано, что эта сутра есть хранилище тайной сути всех татхагат; среди

¹ Кит. *шэньтун*, яп. *синцу*, «чудесные (божественные) проникновения». Сверхъестественные силы и возможности, обретаемые святыми (5 видов) и архатами (6 видов): 1) свобода, неограниченность действий, 2) видение всего, 3) слышание всего, 4) проникновение внутренним взором в сущность других, 5) знание предыдущих перерождений, 6) непривязанность ни к чему.

² Пять Чувств — пять органов (глаза, уши, нос, язык, тело); восприятия — формы, звук, запах, вкус, осязание.

массы писаний Махаяны она особо почитается из-за своей силы и достоинства, подобно тому, как [уважают] тысячеокого Повелителя — Прощающего Небо[жителя]¹. Сейчас название сутры весьма пространно, и потому это отсутствует. Думая в глубине сердца лишь о значении вхождения в пребывание, а также, поскольку это совмещено с практикованием, записали лишь это название, отбросив мелкие уточнения.

Истинные слова на санскрите именуется мантрами. Либо — это речения истинные, речения подобные, не-ложные, неотличные от верных. В «Трактате об уровнях великой мудрости»² Нагарджуны они названы тайными знаками; в комментариях — заклинаниями *чжоу* (𑖀𑖄). Такой перевод неверен. Этот раздел включает в себя обширнейший смысл сутры. Раздел о собственных сердцах рожденных существ есть вся и всяческая мудрость. [Его] называют конечным знанием всех мудрецов, равным истине. По этой причине все бодхисаттвы этого учения имеют вратами истинные речения, проявляют *бодхи* в собственных сердцах, естественным образом отправляют совершенные практики, видят истинно-равную просветленность сердец, подтверждают великую нирвану сердец, выявляют *упая* сердец, явным образом очищают Царство Будды в сердцах. Поскольку от причины до результата все [они] являются непребывающими, притом пребывая в этих сердцах, названо «Разделом о пребывании сердец при вхождении во врата мантр».

Сокращенно [названное] «вхождением во врата мантр» состоит из трех частей: первая — врата таинства тела, вторая — врата таинства слова, третья — врата таинства сердца (сознания). Об этом пространно разъясняется ниже. Посредством этих трех *упая* практикующие, очищая три собственных кармических [деяния], творят *адхиштхана* [для] трех таинств Татхагаты и становятся способными в этом рождении полностью исполнить *парамита* [бодхисаттв десятой] *бхуми*. Опять же, на протяжении многих *кальпа* существования (истории) этой сутры не отправлялось практик, направленных против мира. Поэтому в «Великом Разделе»³ сказано: «Некоторые бодхисаттвы начального пробуждения сердца немедленно поднимаются по ступеням просветленности, обретая Колесо Не[возможности] Отступления⁴, либо же получают наи-

¹ Имеется в виду Индра, у которого по преданию тысяча глаз. Подробнее см.: Т 59.581б.

² «Да-чжи-ду-лунь». Т 25.33с.

³ «Праджня Великого Раздела», Т 8.226а.

⁴ Восьмое *бхуми*.

высшее *бодхи*, повернув Колесо Дхармы». По мысли Нагарджуны¹, если человек отправляется в дальний путь, то, сев на козла, он будет ехать долго, и, наконец, доберется; сев на лошадь, доберется быстрее; человек, оседлавший чудесные силы, достигнет назначения в тот же миг, когда в нем возникнет мысль о нужном месте. Как можно обрести достижение, не пробудив мысль? Таков облик чудесных проникновений; не должно рождаться сомнений, и в этом глубочайшая суть настоящей сутры.

2) О Пяти Осуществлениях

Сказанное в сутре: «Так я слышал. Однажды Бхагаван, пребывая во <...> дворце <...> Мира Дхармы, содержащем *адхиштхана* Татхагат <...>», то есть открывающие сутру Пять Значений² соответствуют тому, что подробно рассмотрено в «[Да-]чжи-ду[-лунь]»³. К тому же, в санскритском тексте этой сутры недостает связного введения. Ачарья [Шубхакарасимха] говорил, что в полной книге «[Маха]вайрочана[-сутры]» содержалось сто тысяч *гатха*, что она была очень велика и неудобна для ношения, поэтому бодхисаттва Нагарджуна — святой, передававший Закон, — выбрал из нее самое основное, немногим превысившее количество в три тысячи *гатха*. Закон практикования мантр [изложен так]: текст сокращен, значение повсеместно. Несмотря на то, что в полной книге сутры нет вступления, с помощью примеров здесь будет сделано добавление, не искажающее смысла.

Как говорил учитель толкований, есть шесть значений слова «Бхагаван». Сейчас в этой школе «Бхагаван» означает Способного Разрушать. Обладает полезными способностями людей; разрушает подчиненность во многих местах. Хотя исходно и не носил этого имени, мир рассудил, что, поскольку его дела и поступь видны, и он подобен именуемому Лицом, Способным Разрушать, то и Почитаемый Миром станет таковым. Светом Великой Мудрости [он] разбивает неясные заблуждения и страсти во всех мыслящих сердцах. Это и прочее исходно нерожденно, а также не имеет облика и черт. Тем не менее, когда выходит сострадательное солнце, тьма заблуждений рассеивается сама. По этой причине и в соответствии с этим смыслом дано имя «Разрушитель». И еще, в разъясняющей

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св.. 38. Т 25.342с.

² Убежденность («Так»), Слух («я слышал»), Время («однажды»), Повелитель Учения («Бхагаван» <Будда>), Место («дворец Мира Дхармы»). Их также называют Пятью Осуществлениями.

³ Т 25.63а.

шастре¹ сказано: *Бхага* означает «разрушать», а *ват* — «способность». Поскольку разрушает разврат, гнев и алчность, именуется *Бхагават*. Хотя Вторая Колесница и разрушает Три Яда, но не окончательно, подобно тому, как не сразу уходит устойчивый аромат. Опять-таки, сила топлива из древесной травы невелика, поскольку в ней не хватает угольного пепла. Татхагату называют *Бхагават*, поскольку он собирает все пламя, поглощающее *кальпа*, но — без дыма и без угля. И далее, в устных разъяснениях Индры при упоминании женщин употреблялось *Бхага*. Если речь о причинах и связях требований чувств, то смысл — в прекращении чувственных страстей. Также смысл — в подчиненном рождении. В школе Алмазной Вершины этот смысл толкуют в применении к женщинам, а именно — как Праджня, мать Будды. Из этого родились абсолютно все люди, взгляд которых мудр и лишен загрязнений. Если речь о причинах и связях требований воли, то, обретая их в совокупности, навсегда прекращают всяческие чувственные страсти и развлекательные споры. Не случается такого, чтобы, единожды остановив жар страстей мира, вновь раздуть его. Тайное учение непосредственно и невыразимо, а потому [в нем] много подобных «темных» речений. Ученым людям следует думать об этом и распространять повсеместно. И далее, *Бхагаван* несет («вооружен») звук *ю* (от слова «обладать»). Человека, имеющего много собственности, называют собственником; имеющего деньги — обладателем денег; Татхагату же, поскольку он исполнен великолепной добродетели, называют обладающим добродетелью народа. Опять же, [во втором разделе] Разъясняющей шастры² сказано: «*Бхага* говорит о добродетели, *ват* говорит об обладании; иными словами, это — обладание добродетелью». *Бхага* — название голоса (звука), *ват* — так говорится об имеющем, то есть это называется обладанием именем голоса. Во всем мире нет ни одного лица, подобно Будде обладавшему бы добродетелью имени голоса, — таков смысл [описываемого]. Многочисленны переводы [имени] Почитаемого Миром в этой сутре, восхитительной [своей] добродетельностью. По правилам речи в западной стороне (Индии), когда слово [непосредственно] прилагается к почитаемому лицу, сразу не указывают на имя, но сперва превозносят его добродетели. Это так и в случаях с «Великой Мудростью» Шарипутра, «Чудесными Силами» Маудгалъяяна, «Рассудительностью» Махакашьяпа и другими. Потому в этой сутре сказано «*Бхагаван* Вайрочана». Ниже изложим в порядке [обнаружения] в этих писаниях, либо — в соответствии с [речениями] Почитаемого Миром.

¹ «Да-чжи-ду-лунь», Т 25.70b: «Далее. *бхага* означает “разрушать”, *ват* — “возможность”. Поскольку такое лицо способно разрушать желанья, приверженности и заблуждения, его зовут “Бхагават”».

² Там же, Т 25.70b.

О сказанном в сутре — «Бхагаван Татхагата, находящийся в *адхиштхана*»: «Бхагаван» — это Вайрочана, Тело Дхармы Исходного Пребывания. Далее, «Татхагата» — Тело привносимого и имеющегося Будды; место его пребывания именуется Телом обретения и пользования Будды. То есть посредством этого тела [осуществляется] привносимое и имеющееся места пребывания Будды. Царское сердце Татхагаты является местом пребывания всех будд; более того, [Великое Солнце Царя Сердца] пребывает посреди тел всех [этих будд]. [Все будды] уже и так возникли от повсеместной и все[проникающей] силы *адхиштхана*. А потому [они] непротивопоставляемы («не-два») и неразделимы с не имеющим облика Телом Дхармы [Великого Солнца, Царя Сердец]. Сверх того, [Татхагата Махавайрочана, Царь Сердец], посредством божественных сил самопребывания видит облики таинства тела, слышит звуки таинства речи, пронизает закон таинства мысли всех живых существ. Следуя природе основы, [он] не подобен множеству. Поэтому такое место пребывания [Татхагаты Махавайрочаны, Царя Сердец], названо местом привносимого и имеющегося.

И далее, для разъяснения места пребывания *адхиштхана* сказано «обширный и великий дворец Алмазного Мира Дхармы». Сказано «великий», так как не имеет сторон; сказано «обширный», потому что [помещений его] несчет; сказано «алмазный», так как уподобляется мудрости истинного облика. Превосходит все речения и слова, пути практик сердца и ни от чего не зависит. Не указывает ни на какие вещи («дхармы»), не имеет начала, середины и конца. Неисчерпаем и неразрушим, отстранен ото всех излишеств и зол. Не изменяется, не распадается, — потому и назван «алмазным». Алмазное сокровище мира подобно трем высшим победам. Первая — от нерушимости; вторая поднимается изнутри драгоценности; третья — победа воинским оружием; подобное уподобление [мы находим в разделе] «Три вида *ваджра-самая*» разъяснительного трактата¹, и оно соответствует великому смыслу. Мир Дхармы есть сущность обширной и великой алмазной мудрости. Эта сущность мудрости — Тело Мудрости истинного облика Татхагаты. Поскольку [это так] посредством *адхиштхана* — это место-предел тончайшего пребывания, где расцветает высшая, истинная добродетель; поскольку там находится Повелитель Сердец — именуется дворцом. Этот [«Обширный»] дворец [алмазного мира Дхармы] есть место становления *бодхи* будд древности²;

¹ Там же, св. 47. Т 25.400б.

² Образное указание на исходную просветленность.

иными словами — дворец Махешвара¹. В разъяснительной шаштре это названо Небом Чистого Пребывания пяти разновидностей мест [А]нагамин³ четвертой *дхьяна*. Превосходит его место пребывания бодхисаттв 10-го *бхуми*; оно также называется Чистым Пребыванием. Это и есть то, что именуется дворцом царя Великого Самопребывания. Поскольку сейчас ясный смысл этой школы [выражается так]: дом божественного сердца самопребывания привнесшего и имеющегося, то говорится о назывании его дворцом небесного царя самопребывания. А, раз это место имеющегося соответствия Татхагате, то в этом дворце нет чего бы то ни было отсутствующего. Нет чего-то, что было бы лишь в Трех Мирах.

«Собрал всех держателей ваджры» обозначает, далее, все утонченное сущейство. Пребывая в этом дворце, Татхагата находится там не один и не в окружении родни. Там его бесчисленные близкие, потому и говорится о постоянном собрании. Это — носители ваджры, которых на санскрите называют Ваджра-дхара. «Ваджра» — это пестик с острием; «дхара» — «обладание». Поэтому в переводе сказано «Ваджрадхара», а сейчас говорят «держатели Ваджры». Соединяет в себе углубленное и поверхностное толкование, и [одно] значение превосходит [другое]. Потому следуем изложенному в писании и представляем оба обозначения совместно. Следуя проявленному учению этого мира, говорят, что в живом теле Будды пребывают 500 божеств-Ваджрадхара, охраняющих его. Более того, тайный смысл, придаваемый [слову] «ваджра» в этой школе — «печать алмазной мудрости Татхагаты». Неисчислимо количество подобных печатей мудрости. Те, кто может ими обладать, пребывают везде. Соответственно, в месте пребывания Повелителя Сердец живет подобное пылинкам и песчинкам бесчисленное количество сердец, составляющих [одну] семью. Сейчас Повелитель Сердец Вайрочана явил естественное (природное) знание⁴ (просветленность). В это время все множество сердец разом входит в Алмазный Мир, а потому нельзя сказать, что они не обретают различающимися печатями мудрости тончайших добродетелей внутреннего подтверждения Татхагаты. Такие печати мудрости есть драгоценности, которыми могут владеть лишь раз-

¹ Дворец Царя Великого Самопребывания четвертого уровня Мира Форм.

² «Да-чжи-ду-лунь», св. 9. Т 25.122с.

³ Небеса отсутствия беспокойств, отсутствия жары, доброго видения, добрых проявлений, предельных форм. — места пребывания Анагамин, святых, для которых нет более возврата в мир людей.

⁴ Изначально пребывающее естественное осознание абсолютной сути бытия. Его проявление зависит от начального знания.

ные будды. Кратко записанное как «значение *бодхи*» — это бесчисленные и повсеместные алмазные печати. Кратко записанное как «значение *буддха*» есть бесчисленные и повсеместные держатели ваджры. Такие массовые добродетели все и повсюду имеют единый облик и единый вкус, и потому названы «великим собранием». Если бы оставалось хоть малейшее различие, если бы недоставало хоть одной дхармы, «великим собранием» это не назвали бы никогда. Сверх того, поскольку задействовано *адхиштхана* в самопребывающих чудесных силах, проявилось тело особого почитания *адхиштхана* Повелителя Сердец Вайрочаны. В это время все бесчисленные семейства Врат Дхармы проявили — каждое — тела Ваджрадхара, демонстрируя отвагу и достоинство Татхагаты у всего множества. Всех этих Ваджрадхара можно уподобить Индре, разбившему полчища Асура зажатой в руке ваджрой. Каждый из них выносит из Единых Врат боевое оружие Великой Пустоты и способен разбивать чувственные страсти живых существ. Отсюда такое сравнение.

«Порожденный чудесными изменениями игры веры и понимания Татхагаты, Драгоценный Царь в высокой башне без середины и сторон, украсился всевозможными сокровищами, поднесенными другими царями, и воссел на львиный трон, образованный телами бодхисаттв». Когда собирается великое множество, неизбежно следует изложение Закона, поэтому далее сказано о месте пребывания в виде высокой башни и о львином троне. «Вера и понимание»: промежуток от начального выражения сердца Царя Истины до становления Буддой называют местом веры и понимания, на санскрите — *викринита*; здесь значение храброй горячности, значение игры, значение чудесных изменений. Начиная с первого проявления сердца глубоко уходят корни добра¹, пробуждаются всевозможные практики обетов, делая величественной землю будд, исполняя [тончайшие добродетели добрых корней] живых существ; поскольку всегда победоносно движется вперед, не зная отдыха, имеет значение победоносного восхождения. Искусными движениями театральных представлений людей, посредством Трех Деяний и добрых способов способны развеселить человеческие сердца, поэтому и названо победоносной горячностью, или игрой. Такая игра есть чудесные силы самопребывания бодхисаттв. Смысл сказанного: когда Вайрочана практикует на пути начального бодхисаттвы, он посредством *самая* Бы-

¹ Тонкие практики Трех Таниств. В «откровенных» учениях означает практикование Шести Путей.

стрых Сил Единого Тела вызывает бесчисленные добрые знания, практикует врата всех [шести] путей, проявляет Закон [обретения] блага для себя и блага для других и способен, таким образом, обрести сокровище прозрения Дхармадхату, — величественного и таинственного места, в котором собрана драгоценная мудрость Татхагаты. В месте рождения полной и истинной сути пребывает наипервейшее, сравнимое с царем всех истин — *чинтамани*. Поэтому он назван «порожденным чудесными изменениями игры, Драгоценным Царем в высокой башне». Он высок и безграничен, всеведущ, обширен и бескраен. Поскольку области его [действий и пребываний] непостижимы, [сказано, что] нет ни середины, ни сторон, — это указывает на всеприсущность его тела повсюду. Следует также знать, что взгляд с этой башни доходит до всех мест.

Далее, проясним облик величественного взгляда с башни. Итак, у людей имеются ваджры всевозможных форм, однако, как бы эти ваджры ни украшали, их сущность не различается, — так и здесь. Царские драгоценности тончайших добродетелей различных Татхагат украшают Драгоценного Царя высокой башни. Отчего так? Потому что, как и в случае с Дхармой, отсутствует исхождение драгоценной сущности¹. Помимо того, этот облик первейшего бытия чудесными силами *адхиштхана* Татхагаты следует проявлениям всех Врат Закона для находящихся на соответствующем [из шести] путей; в Мир Дхармы вступают через соответствующие врата, посредством видения, слышания, осязания, или знания. Это подобно причинам и следствиям вхождения во дворец Ребенка доброты и богатства², где пространно описываются соответствия.

«Львиный трон, образованный телами бодхисаттв»; выше говорилось об алмазном замке Мира Дхармы, — это тела бодхисаттв.

Далее, сказанное «Драгоценный Царь в высокой башне»; и это — тела бодхисаттв. Следует знать, что это и есть названное «львиным тронном». Именованное телами бодхисаттв достигается на 11-м *бхуми* последовательным практикованием *парамита* земли из практик пути исходного бодхисаттвы. Следует знать, что, поскольку последующее *бхуми* имеет основой *бхуми* предыдущее, Татхагата создает львиный трон из тел бодхисаттв. В разъясняющей шастре³ сказано: например, среди массы зверей бесстрашный лев ходит один, — так же и Будда; среди 96-ти [не-буддийских

¹ Сущность тела *чинтамани* — чистого просветленного сознания, символизируемого литерой "А".

² «Аватамсака-сутра», св. 79, разд. «Вхождение в Мир Дхармы». Т 10.434с.

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 7. Т 25.111б.

школ] внешнего пути все склоняются перед его бесстрашием, потому и говорят «лев среди людей». Относительно местоположения этого трона, будь то ложе, будь то земля, — все равно называется «львиным тронном». Как теперь определенно разъясняется в этой школе, именуемое «львом» есть ключ храбрости просветленного сердца. Начиная с первого пробуждения разума в духовном продвижении обретается многое, прочь отступает слабость и страх; схваченное львом приобретает и никогда не теряется. Итак, значение этого — в превосхождении не-пустотного уровня человеческого самопробывания. Если давать укороченное и неглубокое толкование, то скажем, что все бодхисаттвы в глубинах сердца почитают Дхарму, а в теле носят Будду, отчего и становятся «львиным тронном». Поэтому тела бодхисаттв и называют «львиным тронном».

3) О 19-ти Ваджрадхара

Говоря об этих Ваджра[дхара], перечисляются от Вимала-акаша до Повелителя Тайн Ваджрапани. Упомянутые в этих строфах [пребывают] совместно с неисчислимыми держателями ваджр десяти [великих] буддийских храмов. «Спереди и сзади [его] окружают Самантабхадра, Майтрейя, Манджушри, Сарваниваранашишкамбхи и все остальные великие бодхисаттвы; [он же] излагает Закон», — здесь говорится о равно внимающих. Спрашивая, говорят: отчего в сутрах, изложенных Буддой, сперва проясняются места пребывания родственных лиц? Отвечая, говорю: уподобим это тому, как правит царь страны; отдавая приказы, он непременно прежде всего обращается к пребывающим вне столицы, расследует [дела] и разрешает [споры], наказывает [преступников] и вознаграждает [добродетельных]. Ход истории заносится в хроники, где говорится, что в такое-то время такой-то царь проживал в таком-то месте, советовался с такими-то министрами, и другие подобные записи, убедительно показывающие, что в пределах границ происходило именно это, и не что иное; так же и Повелитель Дхармы. Когда он излагает Великий Закон, то непременно разъясняет его посреди собрания бодхисаттв великого родства¹. Посредством таких причин и связей слушающие порождают веру

¹ Имеются в виду указанные выше четыре великих бодхисаттвы. Может подразумеваться также «внутреннее родство», т.е. 19 Ваджрадхара. Относящиеся в «внутреннему родству» управляют Вратами Мудрости; к «великому родству» — Вратами Сострадания. Все вместе они выражают добродетель самоподтверждения Татхагаты.

(убежденность). С помощью верящего сердца становятся способны войти в Дхарму, практиковать и обрести просветление, чем порождают еще большую веру (убежденность); по этой причине сперва должны находиться в собрании.

Ваджрадхара незагрязненной пустоты¹ есть сущность просветленного сознания. Отстраняется от всяческих споров, сомнений и рассуждений, не разрушает и не ослабляет чистой пустоты, не имеет загрязнений и пятен, пребывает вне разделений. Такое сердце есть печать мудрости ваджры. Способный владеть подобной печатью именуется Ваджрадхара незагрязненной пустоты.

Далее, о «Ваджрадхара перемещения пустоты»; «перемещение пустоты» несет в себе смысл отсутствия постоянного пребывания, победоносного перемещения, чудесного изменения. Чистое просветленное сердце не имеет места пребывания ни в одной дхарме; оно постоянно движется, отправляя десятки тысяч практик и проявляя великие чудесные силы, потому и названо «перемещением пустоты». Далее, о «Ваджрадхара незагрязненной пустоты»; врата литеры «А» являются зерновым знаком равенства. Отправление практик непребывания² подобно постепенному рождению корней и ростков при помощи различных средств (*упая*). Поэтому проявляет печать ваджры исхождения действия³.

В-третьих, о «Ваджрадхара порождения пустоты»; связывание порождающихся в ростке Четырех Великих [Элементов] с отрезками времени, не загрязнение пустоты, возвращение с постоянной заботой, — таково сердце *бодхи*. Имея связующей нитью десятки тысяч практик в качестве необретаемых средств, получают рождение истинно-верного. А оно есть рождение великой пустоты. Потому и названо «порождением пустоты».

Четвертое — «Ваджрадхара одежд со сложным изменяющимся цветом»⁴; как при уходе за ростком постепенно происходит удлинение и увеличение, неспешное появление листьев, цветков и плодов, так и раскрытие десяти тысяч добродетелей Просветленного Сознания, «повелителя растений», — потому и названо «всевозможными цветовыми оттенками». И далее, поскольку цветами Дхармадхату⁵ раскрашивается незагрязненное сердце *бодхи* и об-

¹ Первый из 19-ти Ваджрадхара, символизирует добродетель исходно пребывающего «сердца *бодхи*».

² Подразумевается Ваджрадхара перемещения пустоты. Из-за великого сострадания, практик и порождения сознания *бодхи* Ваджрадхара не уходит в нирвану, а по причине великой мудрости не пребывает в мире живых существ.

³ Добродетель практик восточной стороны.

⁴ Символизирует добродетель вхождения в нирвану; западная сторона.

⁵ Пять Великих Цветов Мира Дхармы: синий, желтый, красный, белый, черный.

разуется мандала Великого Сострадания, названо «одеждами со сложным изменяющимся цветом».

Пятый — Ваджрадхара¹ перемещения добрых дел; «добрых» на санскрите записывается *вичитра*. Значение — величественности, значение — зерно. Уподобляемо тому, как, после обретения истинного плода, он возвращается в виде зернышка. «Перемещения добрых дел» — это величие всех будд. Знание должного (хорошего) времени, возможности и невозможности, различных прохождений и преград; посредством *упая* тела, слова и мысли умело становится нормой для масс людей, — все это становится деяниями Будды [по изменению других]; отсюда и название.

Шестой — Ваджрадхара пребывающих в полном равенстве²; он постоянно пребывает в природе равенства всех будд. Все будды, с причинами и результатами, своим и чужим, наличием и отсутствием, вступили в истинно-подобное знание, и являются абсолютно равными, представляя единообразную истину. Обладают такой печатью мудрости, — отсюда и название.

Пять вышеуказанных разделов³ (строф) — истинные добродетели Татхагаты. Среди них нет мелких, или глубоких, различных, или трудных для постижения, поэтому они перечислены последовательно.

Седьмой — Ваджрадхара мира бесчисленных живых существ, ослабевших и вызывающих жалость⁴; жалость к ослабевшим именуется уровнем спасения. Постоянно пребывая в равной природе Дхармы, находясь естественным образом среди рожденных существ, проявляет сердце равной сути, жалости и сострадания. Поскольку рожденные существа в этом мире бесчисленны, то и великое сострадание не имеет пределов. Здесь — одна из высоких добродетелей Татхагаты. В связи с тем, что обладает такой способностью, и получил соответствующее имя.

Восьмой — Ваджрадхара силы Нараяна; проявляет свое сердце к слабым и жалким. Когда их набирается много, способен охранить и спасти, — отсюда ясно [происхождение имени]. В «[Нирвана]—сутре» сказано о силе 60-ти образов, непохожих на силу образа единого аромата; неубывающая же сила Нараяна все-

¹ Символизирует добродетель абсолютной *упая*; северная сторона.

² Символизирует законченность добродетели Пяти Вращений (Изменений) в Одном Почитаемом.

³ По одному толкованию, здесь подразумеваются лишь первые пять Ваджрадхара. По другому — шесть, причем в этом случае первые пять указывают вертикально на 5 изменений (вращений), а шестой — горизонтально.

⁴ В основном Ваджрадхара обладают добродетелью мудрости, однако данный символизирует прежде всего добродетель сострадания.

побеждающая. Отверстия в каждом волоске рожденного тела Будды исполнены этой силой Нараяна. По этой причине Тело Мира Дхармы сравнивается с силой Нараяна.

Девятый — Ваджрадхара великой силы Нараяна¹ обладает таинственными и чудесными силами. *Иччхантика*² страдают от недуга неперенной смерти, и, если принять утверждения Второй Колесницы как верные, то они — уже умершие люди. Поскольку Царь Исцелений среди всех будд ясно показал, что [в сердцах живых существ] заключена сущность Татхагаты, [для пробуждения их просветленности] он издал львиный рык, способный вызывать неперенное становление; посредством причин и связей спасения и излечения из сердца исчезают трусость и слабость. Даже все бодхисаттвы не способны на такое, поэтому проявляются все [чудесные], отдельные силы Маханараяна.

Десятый — Ваджрадхара утонченности; сказанное «утонченный» имеет значение «несравнимый», «непревосходимый». Аромат сладкого молока предельно тонок и не в состоянии еще более усиливаться; [в нем] отсутствуют изменения, нет промежутков, нет дробности, как и у Татхагат; всеприсущие тончайшие добродетели ни с чем не сравнимы и не могут быть превзойдены. Поскольку все созданное наличествует ради лишь одного дела: [явления] причин и связей, названо «Ваджрадхара утонченности».

Одиннадцатый — Ваджрадхара скорой победы³; «победа» здесь выражает Великую Пустоту⁴. Великая Пустота — повсюду, во всех местах, поэтому может вызывать чудесные силы скорого исцеления. Те, кто пребывает в этой Колеснице, во время первого пробуждения сердца становятся истинно-просветленными. [Для них] нет движений [в пределах] рождений и смертей, они достигают нирваны, поэтому и названо «скорой победой».

Двенадцатый — Ваджрадхара незагрязненности⁵; это — сердце *бодхи*, отстраненное от всяческой нечистоты. Уподобляя, скажем, что сущностная природа истинного золота — полная чистота, и если взять обычный самородок, раскалить его, а потом чис-

¹ Седьмой, восьмой и девятый Ваджрадхара символизируют добродетель великого сострадания единой сути. Из них 7-й пробуждает великое сострадание, 8-й проявляет силу великой храбрости и бесстрашия, 9-й обладает таинственной и чудодейственной силой очищения и изменения живых существ.

² Люди, не обладающие природой Будды. Указывает на тех, кто не верит, что в его сердце уже заключена сущность просветленности.

³ Указывает на добродетель чудесных сил скорого исцеления.

⁴ Указывает на принцип исходной нерожденности, символизируемый литерой «А».

⁵ Указывает на добродетель просветленности, пребывающую в сердце всех живых существ (ср. с 1-м Ваджрадхара незагрязненной пустоты).

тить. то мало-помалу он заблестит. Потому следует знать, что начальное качество еще пребывает в состоянии скрытости загрязненными, однако способно проявить печать ваджры предельной чистоты. Отсюда и название.

Тринадцатый — Ваджрадхара скорого клинка¹; здесь знак «клинок» на санскрите [означает] «гнев» и «острие». Переводя по смыслу, скажем, что это — клинок меча. Посредством этой острой мудрости ваджры полностью удаляют все трудноотсекаемые места, полностью устраняют трудноуничтожимые места. Потому так и названо.

Четырнадцатый — Ваджрадхара щита Татхагат². Щит Татхагат есть Великое Сострадание. Соответственно, облекши им тело, охраняют рожденные существа и исполняют дела будд. Ни одна чувственная страсть не наносит раны; нет того, кто смог бы повергнуть, или разрушить. Потому так и названо.

Пятнадцатый — Ваджрадхара строф рождения Татхагат; «строфами» именуется место пребывания, а значит это — рождение Великой Пустоты. Тончайшая добродетель самоподтверждения всех будд рождается из сущности Татхагат. Это Тело *Адхистхана* (привносимого и имеющегося) рождается из тончайшей добродетели самоподтверждения Татхагат. Поскольку его невозможно отстранить от Врат знака «А», названо «строфой рождения».

Шестнадцатый — Ваджрадхара пребывания в нешуточных беседах³ — есть мудрость, пребывающая в Великой Пустоте. Истинный облик пробуждающихся связей нерожден и неразрушим, непрерываем и непостоянен. В нем нет ни единого различия, настоящего прошлому и будущему. Любая веселая беседа в таком месте — напряжена, [все] вещи («дхармы») воспринимаются, как если бы они пребывали в нирване. Поскольку обладает такой печатью мудрости, то и название соответствующее.

Семнадцатый — Ваджрадхара порождения десяти сил Татхагат⁴, — это, иными словами, мудрость *упая* Будды. Откуда же

¹ Ваджрадхара внутреннего подтверждения добродетели яростного острия и прекращения колебаний.

² Ваджрадхара внутреннего подтверждения добродетели великого сострадания при изменении других.

³ Добродетельная мудрость нерожденной Великой Пустоты. Едина по сути с той, которой обладает бодхисаттва Маньджушри, выражающий добродетель Великого Сострадания и изменения других (а сейчас — добродетель самоподтверждения Великой Мудрости). Потому следовало бы называть это Сущностью единого пользования для (внешне) различных.

⁴ Указывает на обретаемую после мудрость *упая* Татхагат.

возникают подобные тонкие возможности? Они рождаются из 10 Мудростей Силы¹ Татхагат. Поскольку обладает такой печатью, то и название соответствующее.

Восемнадцатый — Ваджрадхара незагрязненных глаз; это — Пять Глаз² (видений) Татхагат. Поскольку обладают предельной чистотой просветленного сердца, то с помощью всех видов [мудрости] воспринимает все дхармы, досконально видит, слышит, постигает, знает их, и нет ничего, что бы препятствовало («загрязняло») бы этому. Обладая подобной печатью ваджры, он и именуется соответствующе.

Девятнадцатый — Повелитель Тайн Ваджрапани; *пани* на санскрите означает рука, ладонь. Ладонью руки он сжимает, «держит» (*дхара*) ваджру, поэтому в сутре одновременно приводятся два имени. С западной стороны обращается к *якиша* с тайными [наставлениями]. [Воздействие] этих движений, слов и значений («тела», «рта», «смысла») быстро излечивают сокровенными [средствами]; поскольку [ни один человек] не способен это полностью понять, в переводе сказано о таинственных следах. Если открывать значение неглубоко и сокращенно, то Повелитель Тайн — это царь *якиша*. Он держит ваджру, постоянно служит Будде, охраняя его, поэтому именуется «с ваджрой в руке» [Ваджрапани]. Говоря же о значении более глубоко, укажем, что *якиша* — это таинства тела, слова и смысла Татхагат. Лишь Будда, один Будда в состоянии это знать. Даже такие бодхисаттвы, как Майтрейя не обладают возможностями подобных чудесных таинственных сил; это — тайна тайн! Поскольку он владеет сокрытым в сердце, то именуется Повелителем Тайн. Имея такую печать, называется Ваджрадхара. «Верховного главу сопровождали бесчисленные носители ваджр, неисчислимы, как пылинки в землях десяти будд», — если бы существовала санскритская книга, их бы следовало перечислить всех по одному: незагрязненной пустоты, перемещения пустоты и так до Повелителя Тайн. Эти Ваджрадхара Верховного Главы имеют неисчислимое количество победоносных разновидностей, которые все упомянуты в Большой Книге³. Руководствуясь этими основами можно добраться и до «кончика веток». Часто случается, что обширные знания великих предков бывают недостаточными. О сказанном: «неисчислимы, как частички пыли в *кише[тра]* (землях) десяти будд»; количество неравных печатей мудрости Татха-

¹ Подробно описаны в 24-м свитке «Да-чжи-ду-лунь».

² Плоть, Небо, Мудрость, Дхарма, Будда.

³ Упоминание «большого» текста Махавайрочана-сутры в 100,000 *гагха*.

гат бесчисленно, никто не обладает знанием возможности произвести такой подсчет. Посредством десяти видов Силы Мудрости Татхагат для каждого сообщества рожденных проявлялось по одной из бесчисленных *кше[тра]* Будды. Относительно мирского моря, природы мира, а также каждой из *кше[тра]* Будды ясно и пространно изложено в разъяснительной шаштре¹. Добродетель внутренней просветленности Вайрочаны, по причине *адхиштхана*, проявляет тела всех Ваджрадхара, соответственно каждой печати мудрости. Различные формы и характеры все имеют проявленные облики. Рожденных существ спасают, учитывая исходные (кармические) связи и влечения чувств каждого. Если подвижники все сердцем предадутся практикам, то смогут [исполнить] Три Действия и уподобятся Основному Почитаемому. Обретя способность выхода из этих Первых Врат в Дхармадхату, достигается повсеместное вхождение во все Врата Мира Дхармы.

4) Четыре Великих Бодхисаттвы

Далее, рассмотрев собрание бодхисаттв, находим, что высшие из них — четверо святых. Все упомянутые ранее Ваджрадхара представляют печати мудрости ваджры Татхагаты. Значение же этих бодхисаттв — в мудрости сосредоточенности, а также в мудрости сострадания. Поэтому они и получили отдельные имена [являясь] внутренним подтверждением тончайших добродетелей Вайрочаны. Следует знать, что таковые подобны живым существам, бесчисленным, как пылинки в храмах Десяти Будд [пребывания] Ваджрадхара. Также и все бодхисаттвы, соответствуя Вратам Дхармы, [пребывают среди] живых существ в количестве пылинок из храмов Десяти Будд. Поскольку используют *адхиштхана*, каждый проявляется из своих врат Дхармадхату и обретают становление тела мудрого знания единого добра. Опять-таки, в разъяснительной шаштре праджни², когда Будда в теле рожденного вступает на Путь, то называет внутренней родней Ананда и прочих сильных мужей таинственных следов, а великой родней — Шарипутра, [Мау]дгальяяна и всех святых, а также Майтрейя, Маньджушри и других бодхисаттв *авайварттика*³ из места помощи всем родившимся. И тело *адхиштхана* Будды, о котором говорилось сейчас,

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 50 (Т 25. 418с).

² «Да-чжи-ду-лунь», св. 33 (Т 25.303b).

³ «Не сворачивающих и не отступающих».

такое же. Посредством сокровенных печатей, обретаемых от Татхагаты, все и каждый Ваджрадхара начинают именоваться «внутренней родней», а все бодхисаттвы, посредством великого сострадания *упая* собирая у всех врат бесчисленных рожденных существ, помогая Повелителю Дхармы в деле Татхагаты [в изменении других], называются «великой родней». Поэтому в десяти разделах [*Маха-праджняпарамита сутры*¹] сказано: «Желающие стать “внутренней родней” всех будд, стремящиеся обрести [имя их] “великой родни” должны просветляться в *праджня-парамита*».

[В имени] бодхисаттвы Самантабхадра первый знак означает «повсеместность», а второй — наиутонченнейшее добро [мудрости]. Ведь, практикование обетов, либо — тело, слово и мысль, [задействуемые] ради пробуждения просветленного сердца, повсюду и во всех местах совершенно равны. Обладает чистейшей и наитончайшей добротой [мудрости ради] внушения добродетели всем существам, — отсюда и название.

Бодхисаттва Сострадательный Господин (Майтрейя) — это четыре неисчерпаемых сознания Будды. Название свое получил прежде всего из-за своей сострадательности. Эта сострадательность родилась от многих поколений Татхагат; поскольку на протяжении всех времен семейство Будды не распадалось, именовали Сострадательным Господином. Упомянутый выше Самантабхадра — это добродетель самопросветленности. Исполняя основной обет, он изменяет живые существа, и, поскольку те начинают желать обретения Пути, далее [ими занимается] этот [бодхисаттва].

Бодхисаттва восхитительного счастья и благополучия (Маньджушри): «восхитительное» — это непревзойденная мудрость Будды, поскольку таковая чиста, красива и самая первая. *Шри* переводится как «счастье и благополучие», поскольку означает обретение живыми существами добродетели. Либо, еще говорят о «тончайшей добродетели», или о «тончайших звуках». То есть, посредством силы великого сострадания издаются звуки тончайшей дхармы, и все им внимают, поэтому он и следует за Майтрейей.

Бодхисаттва устранения всяческой ущербности (Сарваниваранашикамбхи): под «устранением» подразумевается [снятие] всевозможных загрязненностей сердец у рожденных существ. Они как тень заслоняют чистый глаз Татхагаты, не позволяя ему открыться. Если же с помощью неразделяемой Дхармы отбросить все ложные воззрения, рассеять облака и туман, то засияет солнеч-

¹ Т 28.220b.

ный диск, — отсюда и сказанное про «устранение ущербности». Всевозможные творения Татхагаты повсеместно следуют этим причинам и связям его единого дела; потому все проясняется, следуя его утонченным звукам. Даже если практикующий изучит *праджня-парамита*, даже если он войдет в *дхьяна*, даже если для слепого откроются солнечные лучи, он не будет в состоянии сделать этого. Поэтому после утонченной мудрости Манджушри следует *самая* Сарваниварана-вишкамбхи.

Эти четверо бодхисаттв есть четыре добродетели благого тела. Если бы у них было хоть малейшее отклонение, или недостаток, они не смогли бы обрести наивысшее сознание. Потому они располагаются перед Величайшим, управляя [бесчисленными] как песчинки добродетелями живых существ.

Всех Великих Просветленного Сознания на санскрите называют *маха-бодхи-саттва*. В разъяснительном трактате¹ сказано: «*Бодхи* — так именуют Путь всех будд; *саттва* — так называют рожденных существ, или храбрые сердца; эти люди желают обрести тончайшую добродетель всех будд, поэтому их сердца неразделимы и неразрушимы, но подобны алмазной горе, — это и зовется *саттва*». Далее, эти лица способны ради великого дела не отступать и не уклоняться сердцем, поскольку хранят в нем великое мужество; среди бесчисленных рожденных существ они пробуждают великое сострадание, воздвигают Великую Колесницу, способны практиковать [три таинства] на Великом Пути, и, поскольку обретают [плод Будды] в Величайшем Месте, непременно проповедуют Закон, разрушают среди всех рожденных существ злобные намерения, самовлюбленность, [привязанность к] собственному «я» и прочие чувственные страсти, — потому и названо *махасаттва*. Как говорил ачарья [Шубхакарасимха], если основываться на истинном значении, то следовало бы называть *бодхисаттва*². *Саттва* здесь значит радостное и терпеливое практикование, твердое удерживание и неотбрасывание. Таков же закон и ясного восприятия. Когда обсуждают знаки, их смысл становится понятнее, однако, звуки, записанные на письме, легче для восприятия. Поэтому излагаемое учителями толкование этого мира есть *саттва*. Тем же, кто изучает передаваемое, нужно следовать этим знакам.

В соответствии со сказанным в [«Ваджрашекхара»]-йога-*[тантре]*³, есть три вида *саттва*. Первый — *саттва* «неразумных детей», то есть простых людей на Шести Путиях. Им не известен

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 4 (Т 25.86а).

² В данном случае для элемента *саттва* употреблены два иных, не общепринятых иероглифа (索多), означающие «многое связывающие».

³ Т 20.539а.

истинный плод причинности, в сердцах они творят зло; они подвержены страданиям, крепко удерживаемы любовью к трем мирам и не в силах от них оторваться, — отсюда и название. Второй — *саттва* «обладающих умом», то есть [приверженцев] Второй Колесницы. Они знают о последствиях рождения и смерти, стремятся самостоятельно вырваться из них и обрести вхождение в нирвану. Помнят об «Замке Превращений»¹, размышляют о разрушении преград; однако, по добродетели Татхагаты еще не породили из сердца радостного обета, отсюда и такое название. Третий — наивысшее сознание под названием *бодхи-саттва*, лишенное всяческой робости, вышедшее за пределы всевозможных отвлекающих умопостроений. В нем — полное добро, чистая белизна и нежная утонченность; значение его ни с чем не сравнимо. Это — восхитительное сердце, исходная сущность рожденных существ. С ним становятся способными терпеливо вступать на Путь, практиковать радостные обеты, становиться твердыми и непоколебимыми, — потому и называется «многое связывающей просветленностью»². В соответствии с ним среди людей производятся самые умелые действия, обращающие всех рожденных существ, — отсюда и название *махасаттва*.

Это Великое собрание — [четверо Великих Бодхисаттв и 19 Важдрасаттв] — окружали почитаемого миром Великое Солнце (Махавайрочану), воздавая ему бесчисленными [проявлениями] тела, речи и мысли, почитая его и внимая [изложению] Закона.

5) Время изложения Закона

Далее, следует изложение закона, случившееся тогда же, среди обширного радостного собрания. В сутре сказано: «Так называемый день Татхагаты, превосходящий три времени, по причине *адхиштхана* стал Вратами Дхармы основания равенства тела, слова, сознания». Эта сутра распространилась по Джамбудвипа³ в сокращенном виде из 100 тысяч *гатх*. Если бы Закон излагался обширно, в соответствии с различиями и делениями поступков, слов и значений всевозможных существ, бесчисленных, как пылинки в десяти храмах будд, этому не было бы конца. Что же подразумевается под сказанным «время изложения Закона»? Говорится, что все собравшиеся в то время пребывали в Солнце Будды, а также то, что происходило изложение Закона. В

¹ Аллюзия на гл. 7 «Сутры Лотоса» (“Сравнение с призрачным городом”)

² *Бодхисаттва*; написание то же, что и выше. см. прим. 2.

³ Территория, лежащая к югу от горы Сумеру.

соответствии с разделением времени в мире, именно — на прошлое, будущее, настоящее, на длинное и короткое, то есть на отрезки разной продолжительности, имеются всевозможные неодинаковости. Более того, если сократить Солнце до Четырех Небес, то каждая полная ночь будет разделяться на начало, середину и конец. Каждая *кшана* не пребывает [постоянно] в 30-ти часах, но претерпевает непрестанные изменения. Взглянув на это чистыми глазами [увидим, что в солнце света, окружающего Татхагату], образы Трех Границ¹ до конца непостижимы. Нет ни конца, ни начала; значит нет ни прошедшего, ни грядущего. Таким образом, Солнце этого истинного облика полно до краев постоянным пребыванием совершенного света, подобно великой пустоте, и нет в нем временных различий. Сверх того, с помощью чудесных сил Будды практикующие йоги рассматривают бесконечные *кальпа*, как время для скорого приема пищи, а время на то, чтобы перекусить, — как бесконечные *кальпа*. Самопребывание, порождающее протяженность, подходит для различных существ; постоянному же облику нечего обретать. Потому и сказано «Солнце Татхагаты».

Какой же Закон излагал Будда в то время? То были Врата Учения о трех равных строфах: о теле, о слове, о значении. Иными словами, эти Три Действия (*тривидха-двара*) Татхагаты являют его первоначальный облик, великую утонченность, крайний предел². Тело равно слову, слово равно сердцу. Сверх того, они повсюду, во всех местах великого океана [жизни], а потому имеют единый аромат, а значит и зовутся равными. «Строфа» звучит на санскрите *падам*, буквально означая «нога». В устном толковании дается значение «движения вперед», «пребывания в месте». Когда человек идет вперед, он поднимает и опускает ноги. Место, где образуются следы, похоже на чашку [для подаяний] и на облако; с этим схоже значение «из слов речи остаются строфы», — поэтому названо одинаково. Поскольку сейчас в этой школе [практикующие почитают] «следы на Пути³», последовательно движутся вперед, обретают пребывание в месте Трех Равенств [Татхагаты], то названо «строфой». То есть, посредством сокровенного привносимого и имеющегося достигается вхождение во врата. Поскольку *упая* обретают посредством таинственной печати равного тела, *мантра* равного слова и тонкого восприятия равного сердца, достигают видения Тела обретения и пользования *адхистхана*. Это

¹ Прошлого, настоящего и будущего.

² Т. е. исходную нерожденность, выражаемую литерой «А», шесть великих сущностей (элементов) природы вещей, не-двойственность Махаяны.

³ Практикование Трех Таинств в соответствии с деяниями будд прошлого.

Тело обретения и пользования *адхиштхана* есть тело повсе[местного] пребывания Вайрочаны. Тело повсе[местности] — это тело мудрости равных практикующих. По этой причине те, кто пребывает в [Сокровенной] Колеснице, практикуют через непрактикование и достигают через не-достижение. И еще, о строфе равенства: [когда] все рожденные существа войдут в это [состояние], не останется ни способности обретения истинного облика, ни места для вхождения, — поэтому называется «равенством». Врата Дхармы равенства и есть великий смысл этой сутры.

б) Счастлирое (доброе) предзаменованис

«В то время среди его бодхисаттв верховным главой был Самантабhadра, а для всех Ваджрадхара — Повелитель Тайн (Ваджрапани). Посредством *адхиштхана* Татхагаты Вайрочаны была быстро и энергично проявлена сокровищница неисчерпаемой величественности тел». Поскольку далее последует разъяснение Врат Дхармы равенства, сперва, посредством *адхиштхана* самопребывания производят впечатление на всех существ, а кроме этого проявляют непостижимую и несравненную сокровенную величественность предельного мира всеприсущих врат¹. В связи с его сомнениями и вопросом последует это изложение и разъяснение; радостная вера (убежденность) вопрошающего преумножится, и он обретет («войдет») глубокое [пониманис] смысла слов. Причины и связи, [упоминаемые] в предисловии к «[Сутре] Цветка Лотоса»² и в разделе «Следование земле кипящего выхода»³, те же. Там все изложено подробно.

Далее, Самантабhadра, Повелитель Тайн и все человеколюбивые [бодхисаттвы] представляют различные тела мудрости Вайрочаны. Они проникают во все пределы мира равным образом. Их добрые знания, проявляясь с выходом из всех врат, увлекают за собой бесчисленное количество существ, одинаково вводя их в мандалу Дхармадхату. Для того, чтобы бодхисаттвы, истинно практикующие вхождение в начальные Врата Дхармы, [приносили] богатую пользу, Татхагата посредством *адхиштхана* с неимо-

¹ Проявленных повсеместно тел Будды в самых различных обликах.

² Вступление ко всему тексту «Сутры Лотоса Благого Закона», где говорится о шести добрых предзнаменованиях: толковании Учения, вхождении в нирвану, дожде из цветов, подвижкам земли, человеческих сомнениях, распространении света.

³ 15-й раздел «Появившиеся из-под земли» (Т 9.39с).

верной быстротой («бушующе») проявляет великие и чудесные силы. Когда наставник учителей желает издать громогласный [львиный] рык, то прежде обязательно мгновенно [проявляет] это тело с накопленными великими силами, а затем уже испускает звук; так и Татхагата, который далее издаст рык повелителя, желая изложить всю мудрость врат, прежде мгновенно проявляет сокровищницу неисчерпаемой величественности. Упомянутая «величественность» повсеместно проявляет все достоинства тела единого равенства. Нет достоинств, которых не было бы в Сокровенной Печати. Из слова единого равенства повсеместно проявляются все звуки, и нет звуков, которые отсутствовали бы в *мантрах*. Из сердца единого равенства повсеместно проявляется Основной Почитаемый. Нет *самая*, в которой не было бы Основного Почитаемого. Таким образом, каждый из обликов этих трех отдельных действий беспределен, неисчислим, а потому они названы «неисчерпаемой величественностью». В «Сутре сокровенной мудрости Татхагаты»¹ сказано, что среди обширного собрания Бодхисаттва устраниения всяческой ущербности (Сарваниваранашикамбхи) возжелал узнать численность Тел Будды и спросил об этом у Маха-маудгальяяна. Маудгальяяна же, достигнув высшего индийского дворца, взглянул на Татхагату, поскольку тот был у него перед глазами. Звуки достойного изложения Учения телом Будды ничем не отличаются от основы. Полностью используя чудесные силы, отправляясь в паломничество по иным землям будд, [очутишься] в том же индийском дворце. В это время бодхисаттва Сарваниваранашикамбхи и Маудгальяяна, не будучи в состоянии их счесть, отправились, чтобы узреть их сами. Они прошли миры в десяти сторонах, бесчисленные, подобно песчинкам в Ганге, и в каждом видели Татхагату, восседавшего на троне и излагавшего Учение. Они исходили все десять сторон, использовали все чудесные силы, но везде было одно и то же. И вот, они возвратились и узрели небесную деву, устраниющую сомнения, которая уходя от Будды не удалялась [от него], но на глазах [у всех] входила в *самадхи*. Осознав это, [они] спросили себя: «Проходя бесчисленные врата *самадхи*, эта небесная дева должна ощущать то, к чему мы устремлялись; в каком *самадхи* [она] пребывает сейчас?» И вновь они собрались силами сердец и попытались постичь, однако не смогли счесть мест практикования подобного сознания. Собрав бесчисленные небесные барабаны, которые все походили на царя горы

¹ «Краткое изложение указаний на [виды] сознания», разд. 4 (Т 59.624а).

² Несколько отличный рассказ изложен в «Да-чжи-ду-лунь», св. 10 (Т 25.128б).

Сумеру, посредством чудесных сил [они] одновременно извлекли из них звук, желая вывести [ее] из равновесия (*самадхи*), однако не добились этого. Тогда, обратившись к Будде, сказали: «Когда мы еще не проявили сердца *бодхи*, эта небесная дева уже смогла пребывать здесь в *самадхи*. В этом — смысл безграничности». Подобно этому, Вайрочана во всех мирах повсюду в десяти направлениях проявил тела *адхиштхана* всех и каждого будды. Все эти тела образуют великое собрание бодхисаттв и ваджра[дхара], бесчисленных, как пылинки в Десяти Храмах будд; безграничны все их облики, истоки и предпочтения. Подобно кунжутовому маслу, [заполняющему все полости зернышка], повсеместная наполненность Мира Дхармы не имеет мест с пустотами. И еще, у Царя Страны есть великая сокровищница; если ее непременно надо показать человеку, [она] откроется в [его] самопребывании, станет излагать и распространять, поэтому и названо «величественной сокровищницей». Далее, поскольку все эти великие собрания [образуются] лишь посредством достойных и чудесных сил Будды, обретается видение этих непостижимых предельных миров. Когда Татхагата оставляет [отбрасывает] *адхиштхана*, нет ни нынешнего, ни предшествовавшего, нет возможности достичь проявленного количества собственных сердец (само-сознаний). Если практикующий будет отправлять внутри *пратьютпанна-самадхи*¹, то, испытав чудесную силу обладания защитой, сможет в теле, рожденном отцом и матерью, увидеть будд десяти сторон; для него исчезнут облака тьмы и ночи, как если бы он почтительно взирал вверх на звезды. Он внимает звукам Дхармы и [обретает] окончательную незагрязненность. Однако, эти предельные миры рождаются в сердце практикующего от чистоты, или от поддержки («добавленного покрытия») Будды. Если через «внутреннее сознание», то рождаются из само-природы. Если через силу Будды, то рождаются из иной природы. Это не отличается от повсеместно [распространенных] воззрений Внешнего Пути. Поскольку не посредством себя, или другого, то нет мягкого соответствия. Также, поскольку нет причин и связей, то нет и обретения становления. Посредством чего? — Внутренних причин и внешних связей; следовательно, если есть что недостающее, то оттого, что нет нынешнего и предыдущего. Значит, следует знать, что подобный образ величественности проявляясь — не имеет будущего, скрываясь — не имеет прошлого. Из беспредельного равенства подобного не выходит.

¹ При практиковании данного *самадхи* проявляются все будды десяти сторон и становятся перед лицом подвижника.

Сказанное в сутре: «Это не было порождением тела, или слова, или сердца Вайрочаны; границы возникновения и разрушения во всех местах чудесно непостижимы. При этом в мире наличия чувств все действия тела, все действия слова, все действия сознания Вайрочаны повсеместно и во все времена [являлись] строфами изложения Учения Пути Мантр», разъясняет [понятие] «величественная сокровищница» Будды. «Неисчерпаемая и безграничная» — ничем не отличается от повсеместного, всепробывающего, неразрушимого тела Татхагаты. Никогда не возникает и не исчезает, способно посредством трех действий во все времена и во всех местах повсеместно в трех мирах десяти направлений излагать Путь высшей истины, научать и изменять массу рожденных, мастерски направляя их сердца на Путь Будды.

[Слова] сутры: «Затем, проявив облик Ваджрадхара, бодхисаттв Самантабхадра, Падмапани и прочих, он повсюду в десяти сторонах возгласил Закон чистых строф — Пути Мантр. От впервые пробудившихся сердцем до достигших Десятого Бхуми, — все шаг за шагом исполнились этим проявлением. Устранив виды длительной кармы от различных чувств [у тех, кто] удлиняет и расширяет [существование], рождаясь от связей и действий, он вновь явил разновидности пробуждений, [как бы заключенных в еще не распустившихся] почках» еще более расширяют предыдущий образ [проявления тел Будды]. [Они] не просто заполняют весь мир в десяти направлениях. Явленные тела Ваджра[дхара] и бодхисаттв также проявляются повсеместно. Печати тела, речи и сознания Ваджрадхара и бодхисаттв, числом подобные пылинкам в десяти храмах будд, все разные и неодинаковые, поэтому и разновидности семейств основных почитаемых, подобно Вайрочане, все заполняют весь мир в десяти направлениях, не создавая друг другу помех, подобно [жемчужной] сети Индры (*индра-джала*). Сейчас для краткости назовем трех святых¹. Ваджрадхара, в отношении Врат Алмазной Мудрости, — это нисходящие *упая*. Самантабхадра в отношении Врат Подобия Дхармакая, — это *упая* тишины. Авалокитешвара, в отношении Врат Лotosового Самадхи, — это *упая* увеличивающейся пользы (блага). Эти три момента² в особенности приводятся затем,

¹ Ваджрадхара (как собирательный образ), Самантабхадра и Авалокитешвара.

² Дхармакая, Праджня, Вимокша («прекращение и отбрасывание», 解脱); из них первое есть добродетель чистоты само-природы; второе — добродетель мудрости; третье — добродетель само-пробывания. Излагаемая ниже последовательность «Будда-Ваджра-Падма» здесь представляют Самантабхадра, Ваджрадхара и Падмапани.

что тонкие использования невозможно ни постичь, ни счесть, но все они заключены в этих [указанных трех]. Сказанное «прочие» — это [шраваки], или [пратьекабудды], все небо[жители], Восемь Разрядов [существ]¹, божественные святые Пяти Сил². Обозначением мандалы внешнего проявления³ дают примеры для понимания. Таковы же всевозможные причины и связи «прочих» и бесчисленные *упая*. Соответствующее проявление Повсеместных Врат наставляет и изменяет рожденные существа. [Они бывают] глубокими и мелкими, [они] неодинаковы, различаются на больших и малых, однако, тщательно изучив их, [обнаруживаем, что] в них нет отсутствия сокровенной *адхиштхана*⁴. Каждое способно раскрывать и показывать чистое видение знания Татхагаты. Если отстраниться от истинно-сущей печати [этого знания], то все оставшееся есть продление взглядов привязанностей («любовных взглядов») ⁵. Всеми родственниками становятся из-за внешнего пути Дэва-мара. Как же назвать, дабы обрести становление чистой строфы значения? Далее вновь следуют толкования и разъяснения. «Чистая строфа» есть колесница чудесных сил ради быстрой просветленности и становления буддой. Подобно бодхисаттвам прочих колесниц⁶, желают и тянутся к наивысшему *бодхи*, прилагают различные усилия и претерпевают различные муки, не жалея тела и жизни; по прошествии бесчисленных *асамхьяки-кальпа* некоторые становятся буддами, некоторые — не становятся. Бодхисаттвы же Врат Мантр, способные воспринимать Учение, практикуют *упая* и уже в этой жизни обретают видение предельного мира *адхиштхана*, [сокровищницы] неизмеримого величия. [Для них] не просто есть прошлое и настоящее; если они перешли в землю будд, то есть возжелали стать едиными с Татхагатой Великим Солнцем, то в состоянии и достичь этого. Далее, когда практикующий во время первого пробуждения сердца становится способным вступить во Врата литеры «А», он этим порождает росток из алмазной

¹ Дэвы, Наги, Якшасы, Ракшасы. Асуры, Гандхарвы, Киннара, Махарага.

² Видения, слышания, знания чужих мыслей, знание прошлых жизней, способность перемещаться на любые расстояния.

³ Мандала Чрева в той форме, в которой ее узрел Шубхакарасимха в своем видении. В Японии она получила название 現圖曼荼羅 (*гэндзу-мандара*), в которой первый знак имеет три значения: «раскрывать», «представлять», «нынешний, существующий». Термин не встречается в китайских текстах; его ввел монах Аннэн (IX в.) для обозначения мандал повседневного использования в отличие от «Мандалы, Переданной Ачарья» (*адзари сётэн мандара*).

⁴ Дхармы, зависящей от силы сокровенной *адхиштхана* Тела Исходной Земли.

⁵ Разделения на себя и других, возникающее от призрачных дхарм «я».

⁶ Бодхисаттвы 31-й колесницы «Откровенных учений».

природы Татхагаты. Следует знать, что этот росток, единожды родившись, развивается в лотос, и в этом нет значения отступления [от вращения]; проявив («установив») *бодхи*, он не должен увеличивать его практиками, дабы в дальнейшем не прервалось его существование («дыхание»). Поэтому это рождение последовательно становится совершенным. «Последовательность» здесь на санскрите имеет значение «не пребывания», «чистого продвижения», «повсеместного практикования». Поскольку при первом пробуждении сердца возникает желание войти в состояние бодхисаттвы, с помощью сути учения мантр, практикуя *упая*, обретается достижение первого *бхуми*. Но, по причине не-пребывания, на этом продвижение сердца не оканчивается, так как впереди — исполнение второго *бхуми*. И вновь с помощью сути учения мантр, практикуя *упая*, обретается достижение третьего *бхуми*. Но, по причине не-пребывания, на этом продвижение сердца не оканчивается, так как впереди — исполнение четвертого *бхуми*. И вновь с помощью сути учения Мантра[яны], практикуя *упая*, обретается вхождение в пятое *бхуми*. Таким образом, постепенно, достигается становление десятого *бхуми* лишь единой практикой на едином Пути и, наконец, — истинной просветленности. Даже если раскрывать сокровенный смысл посредством врат отличающихся *упая*¹, все равно никто не отстранится от этой истинной Колесницы. Рождения от связей и кармических действий есть результат причин и связей наличия чувств и загрязненных привязанностей, когда образуют карму, [облекающую] тело, слово и мысль ложными устремлениями и нечистотой; взойдя на такую Колесницу, рождаются в телах Шести Видов², продляют круговорот [жизни] и этим привлекают все виды страданий. Если практиковать Врата Мудрости трех чистых действий, то все зерна вечной кармы *алая индрия* повсеместно сжигаются и уничтожаются и обретается достижение сердца великой просветленности полной и незагрязненной пустоты. Зерна равенства всех Татхагат рождают росток природы Дхармы из сокровищницы сострадания; стебли, листья, цветы и плоды распускаются повсюду и полностью во всех мирах Дхармы, приводя к становлению Царя дерева *бодхи*, совершенные добродетели которого открыты и неисчислимы. Далее, посредством значения Четырех Не-рождений³ глядят на это, и нигде не видят ни возникающего, ни места возникновения. Следует знать, что это «рождение» есть ро-

¹ Врата Дхармы изложения Учения различными способами; изложение Закона Телом Равного Течения.

² Обитателей ада, голодных демонов, скотов, асуров, людей, небожителей.

³ Себя, других, совместно, отсутствия причин.

ждение великой пустоты. Поэтому стираются разновидности вечной кармы с наличием всяческих чувств и возникает рождение различных ростков. Далее, если последовательно взирать и внимать всему доброму знанию проявлений Татхагат, бесчисленных, как пылинки в десяти храмах будд, и Вратам Дхармадхату, то [практикуя] на протяжении бесконечно долгих *асамхьяка-кальп* не обрести повсеместности, но, из-за *адхиштхана* Будды-Солнца, воссев среди собрания, все пребудут в настоящем и прошедшем. Изложение же этой сутры для будущего станет лишь добрым предзнаменованием непостижимых чудодейственных сил. Маньджушри, [определяющий] всевозможные причины и связи всех бодхисаттв в 18 тысячах земель, высветляемых белой кистью, видит практикование Пути всех этих бодхисаттв; все будды в будущем раскроют врата умелых *упая* и проявят истинный облик; подобно знанию о желании излагать Сутру Лотоса Благого Закона, следует знать, что то же [совершает] и Ваджрапани. Повсюду в мире *адхиштхана* [он] видит единственно изложение Врат Дхармы равенства, то есть знает, что в будущем Татхагата станет повсеместно излагать учение о становлении Буддой во всех колесницах и в каждом сердце. Поэтому вопросы, заданные ниже, рождены изложенным здесь.

7) Вопросы, заданные Ваджрапани о Трех Строфах

«Тогда Повелитель Тайн воссел посреди этого собрания Ваджрадхара и обратился к Будде со словами: «Почитаемый Миром, каким образом мудрость Татхагаты, почитаемых [людьми и божествами — Архатов] и полностью просветленных [— Самьяксамбуддха], вбирает все мудрости? Посредством какой причины? В соответствии с какими корнями? До каких пределов?» Мудрость само-просветленности Татхагаты, даже при том, что в устройстве своем она обладает чудодейственной силой *адхиштхана*, не может быть показана людям; сказанное ранее о «бушующем проявлении» и «неисчерпаемой сокровищнице величия» есть лишь следы для внешнего пользования всеми. Мудрые, взглянув на конец этого раздела, открывают для себя («уподобляют») основы школы; превосходя отпечатки обликов масс существ, они выходят на эту дорогу, видят, как она постепенно углубляется и расширяется; хотя и не видят его форм, его облика, но точно знают, что его вид непременно содержит великую силу тела; опять же, проходящая гроза способна убивать молнией

птиц и зверей, взбурлить сотни рек; хотя любя горы и взбираясь на холмы невозможно сосчитать все деревья, следует знать, что могущество этого дракона весьма велико. Подобно этому сейчас и великое [скопление] существ; неисчерпаемые тело, слово и смысл Татхагаты способны в одно мгновение стать соответствующими [восприятиям] рожденных существ повсюду в Мире Дхармы, тонко отзываться на добрые основы и умело вести к становлению дела Будды; то есть, следует знать, что сила мудрости Татхагаты непременно единой мыслью, полностью и повсеместно учитывает причины и связи живых существ; она предельна и незагрязненна. Предельный мир [мудрости] истинной клятвы — права высветления простолюдинов — каков он? Не следуя Дхарме не нужно и пытаться искать тонкие следы! Я явно вижу это! А значит, невозможно сказать — следуя чему ее можно обрести? Поэтому Ваджрапани, [Повелитель Ваджра]дхара в великом собрании по причине сомнений в сердце, сказал, обращаясь к Будде: «Почему мудрость Татхагаты, почитаемого и полностью просветленного, вбирает все мудрости?» В санскритском слове *татхагата* *татха* имеет значение «подобно чему-то», а *-агата* — значение «так приходивший», «разрешение знания», «изложение», «прошлое». Так же, как все будды становились на Путь [едино]подобной действительности и, приходя, реализовывали истинную просветленность, пришел и Будда настоящего; оттого сказано «так приходящий» (Татхагата). Распространяет знание, подобно истинно-сущим дхармам всех и всяческих будд; закончив это, подобно истинно-сущему всех дхарм, излагают учение ради рожденных существ. По той же причине и Будда настоящего именуется подобным истинно-мудрому, подобным истинно-излагавшему. Все и всяческие будды обретали эту природу легкой радости¹ и входили в нирвану. Нынешний Будды окончит тем же, почему и зовется «подобный прошлым». О четырех значениях подробно изложено в разъяснительном трактате². К тому же, в старом переводе много раз упоминался Татхагата, которого в разделе об обетах называли «подобным прошлым». Ачарья [Шубхакарасимха] писал «подобный прошлым», «подобный излагавшим». Здесь мы будем писать о них в соответствии со старым [переводом].

В санскритском слове *архан* *ар-* означает «чувственные страсти», *-хан* — «воспрепятствование», «устранение». В разъяснительном трактате³ это названо «убийством вредителей (мятеж-

¹ Одна из четырех добродетелей — «постоянная радость от собственной чистоты».

² «Да-чжи-ду-лунь», св. 2.

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 2 (Т 25.71b).

ников, бандитов)». Будда облачается в доспехи терпения и настойчивости и садится на коня данных обетов; стрелами спокойствия и дротиками мудрости разбивает армию повелителя демонов извне, внутри же уничтожает вредоносность чувственных страстей, — отсюда такое название. И еще, *а-* — значит отрицание, *-рхан* — рождение. Зерно сердца Будды не взойдет на поле следующего века¹, поскольку с него уже сброшена шелуха непросветленности. И еще, *архан* имеет значение «подношение в соответствии с обретенным». Обладает подобными тонкими добродетелями, — отсюда и название.

В санскритском выражении *самъяк-самбуддха самъяк-* означает «истинная», *сам* — «повсеместная», *буддха* — «мудрость»; то есть его значение: истинная и повсеместная мудрость. В разъяснительном трактате² говорится: если кто спросит, отчего лишь Будда, Татхагата, подобный истинно-излагавшему, подобный прошлым, получает наивысшие подношения, то это оттого, что Будда обладает истинной повсеместной мудростью. «Истинная» — значит неподвижный и нерушимый облик всех дхарм; «повсеместная» — значит, что нет одной, или двух дхарм, поэтому повсюду наличествуют все без остатка дхармы, и это называется *самъяк-самбуддха*. Однако, в данной школе *буддха* определяется, как «просветленность» в значении «прокладывать открывание». Посредством природной мудрости повсюду просветляют все дхармы; прокладывают и открывают в изобилии, не загрязняясь, подобно цветку лотоса. Способны открыть [глаза] всем рожденным существам, потому и называются буддами.

Санскритское выражение *сарва-жняна* означает всеобщую мудрость. Сказанное в разъясняющем трактате³ *сарва-жняна* — та же всеобщая мудрость. «Всеобщая» есть удержание всех и каждой дхармы в неисчислимых Вратах Дхармы: имен, форм и прочего. В этих *асамкхья* Вратах Дхармы с неисчислимым содержанием («два, три, четыре, пять, шесть и т. д.») удерживаются все дхармы. Среди этих всех есть дхармы единого облика и отличного облика, загрязненного облика и незагрязненного облика, созданного облика и несозданного облика; каждый облик, каждая сила, каждая причина и связь, каждый плод, каждая природа, каждое обретение и каждая потеря по причине всеобщей силы мудрости распространяет знание среди всех видов (форм) во всех мирах, и это зовется *сарва-праджня*. То, что мы сейчас называем всеобщей мудростью, есть мудрость в пределах мудрости. Это — не просто знание всех

¹ Место, где происходит круговорот рождений и смертей.

² «Да-чжи-ду-лунь», св. 21.

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 27 (Т 25.260b).

дхарм повсюду посредством всех видов [мудрости], но [знание] предельного и истинного облика этих дхарм, постоянного и несломимого, не увеличивающегося и не уменьшающегося, подобного алмазу. Подобное состояние само-просветленности неизрекаемо излагающим и невидимо смотрящим. Это непохоже на получение из рук другого человека плода *амала*¹. Если бы можно было получать от людей посредством слов, то пришлось бы становиться Буддой, подобно бодхисаттве Шакья, получившему подтверждение от [Будды] Постоянного Света². Отчего одни практикуют *упая* и ожидают само-просветления без учителя, тогда как другие наименовываються буддами? Опять-таки, видя, что люди этого мира получают раны от мечей и палок, веря в [неизбежность] обретение страданий стремятся избегать сомнений и заблуждений, однако, хотя и выслушивают всевозможные изложения, в конце концов так и не познают просветленности. Это походит на то, как если бы заработав нарыв на собственном теле, так и не обрести благоприятного («светлого») окончания. Выражая смысл вопроса, говорят: каким образом обретается мудрость само-осознания теми, кто располагает отдельным «я»? Как, получив эту мудрость, могут излагать и распространять эту всеобщую мудрость ради бесчисленных рожденных существ, в обширном изложении, во всевозможных смыслах, следуя самым различным природным наклонностям, всяческими способами и путями? Устанавливаются бесчисленные колесницы, проявляются бесчисленные тела, и в каждом из них говорятся соответствующие ему слова и пребываются в [отвечающих ему] достоинствах. При этом, путь всеобщей мудрости имеет единоподобный аромат, так называемый аромат освобождения и удаления (исходной нерожденности) Татхагаты. Как обретаются эти утонченные способы? Эти различные значения [Шести Путей] на санскрите называются *ная*; кроме того, — «практикованием», кроме того, — «Путем». Ниже сказано о «Пути Великой Колесницы» — значение этого то же самое. В [Маха]-вибхаша-[шастре]³ говорится о Пяти Путях; люди Махаяны⁴ в большинстве своем толкуют о Шести Путях. Таким образом, в широком смысле в этом мире присутствуют 36 *коти* рожденных существ, не говоря уже обо всех мирах десяти направлений. В «природных наклонностях» «наклонности» есть вера в радость и

¹ Ароматный индийский фрукт, напоминающий грушу.

² В «Да-чжи-ду-лунь», св. 4 (Т 25.87) рассказывается, как Будда Постоянного Света предсказал Почтенному Шакья, отправлявшему практики, что тот в будущем станет Буддой и потому должен именоваться Шакьямуни.

³ В 172 разделе говорится об обитателях ада, животных, голодных демонах, людях и небожителях.

⁴ В Махаяне приняты как Пять, так и Шесть Путей. В 32-м свитке «Да-чжи-ду-лунь» говорится о Шести (пять вышеуказанных и *асура*).

склонность к приятному. Сундарананда предпочитал Пять Наклонностей; Девадатта, предпочитая прислушиваться к названиям, [считал, что] люди всех путей все имеют свои отдельные предпочтения. Кашьяпа склонялся к *дхута*¹; Шарипутра любил мудрость; Ревата — сосредоточение сидя; Упали нравилось знать *вини*²; Ананда любил многое слышать, и они пространно излагали то, что [было им ближе]. «Природным» именуют накопившиеся привычки. Облик рождается из природного; желания производят действия, следуя природному. Либо, иногда природное возникает из желания, и, отправляя желаемое, формируют природное. Природным называют проникшее в сердце. Проникшее в сердце совершает поступки, — это именуется желанием; возникает это в следовании связям. Эти поступки подробно освещены в разъяснительном трактате³. Относительно всевозможных путей и способов Нагарджуна говорил⁴, что *праджня* и *упая* в сущности одно и то же, однако их использование различно. Уподобим это тому, как мастер по металлу всяческими способами производит из металла самые разные вещи; все они — металлические, однако все называются по-разному. Так же и Вайрочана способен повсюду и во всех местах способен посредством истинно-золотой сущности мудрости изготавливать всевозможные колесницы.

Далее, еще одно значение этого вопроса — в проявлении мандалы Сокровищницы Чрева великого сострадания. В *бхуми* сознания равной *сарва-праджня* все будды и бодхтсаттвы образуют картину-алтарь четырех видов Дхармадхату в восьми пределах Второй Колесницы. Печати тела, речи и мысли каждого из этих основных почитаемых являют отдельную колесницу особого рода. Кроме того, есть люди, стремящиеся на путь мудрости [с помощью] пяти органов [чувств], поэтому из Сокровищницы Чрева великого сострадания возникает индийский («санскритский») [Внешний Путь] Вед, и по этой причине Гаутама⁵ и другие святые излагали учение мантрических практик. Вскоре движительный дух практик обращался телом этих святых, затем, восприняв *упая*, становился телом Вайрочаны. Таким образом, [учения] всевозможных

¹ Исходный индийский термин означал «отбрасывание». Здесь употреблено в значении аскетических практик с целью устранения привязанностей к еде, одежде и крову. Существовало 12 категорий подобных практик.

² Точнее — *виная*. Соблюдение определенного свода правил для упорядочения функционирования тела и речи.

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 24 (Т 25.23а).

⁴ «Да-чжи-ду-лунь», св. 100 (Т 25.754с): «*Праджня* и *упая* — сущность едина, использование различно».

⁵ Здесь — один из пяти святых во внешнем алмазном пределе Гарбхадхату-мандалы, из семейства огненных небожителей.

колесниц излагало либо проявленное тело Будды, либо другое, нечеловеческое тело. Все последующие разновидности обликов и изречений [отмечены] тайной печатью мантр. Давно ли, недавно ли, — не скажешь, что этого не было среди причин и связей ядовитого барабана¹. Поэтому в сутре все имеет единый вкус, именуемый вкусом разрешения и отбрасывания Татхагаты. Соответственно, истинно—сущес обликов сердец всех рожденных существ происходит от исходной действительности (*бхута-коти*), всегда являясь Телом Равной Мудрости Вайрочаны. Когда обретается *бодхи*, все дхармы оказываются пустыми, не образующими Дхармадхату. Будда раскрывает великую мандалу Сокровищницы Безграничной Величественности из [собственного] сердца равенства², открывая этим же великую мандалу Сокровищницы Безграничной Величественности сердца равенства³ с рожденными существами. Тонкие чувства и тонкие соответствия [между ними] все исходят из Врат знака «А»; следует знать, что и причины, и связи чувств и соответствий, а также рожденные *упая* также исходят из Врат знака «А». Уподобим это тому, как бушующие волны в великом море бурно вздымаются и смешиваются, а их вкус совершенно одинаково соленый.

Далее, Ваджрадхара приняли божественную силу Будды, и, поскольку возжелали проявления тайных *упая* сокровищницы чрева Великого Сострадания, [тот] изложил пять уподоблений. Это: полная пустота, земля, вода, огонь и ветер. Сказанное в начальной строфе: «...приводя сравнение, скажем, что мир пустоты пребывает вне всяких разделений; там нет ни разделений, ни отсутствия разделений; таким же образом вся и всяческая мудрость пребывает вне любых разделений, — в ней нет ни разделений, ни отсутствия разделений» подобным же образом [трактуются в] «Вибхаша[—шастре]». У полной пустоты нет исходности, нет добродетельности: Тело Мудрости Татхагаты настоящего отстранено от всего прошлого, осуществляет совершенную добродетель, — с чем можно сравнить его облик? Имя в виду его мельчайшие деления — только с великой пустотой. Его внутренние облики имеют три значения: первый — полная пустота оконча-

¹ Из 9-го свитка «Нирвана-сутры»: был большой барабан, смазанный ядовитым зельем; при ударе в него все слышавшие звук падали замертво. Насильственной смерти избежал лишь один *иччхантика*.

² Сознание равенства между Буддой и рожденными существами, т. е. просветленное сознание чистого знака «А».

³ Мандала исходного присутствия практикующих Мантраяну.

тельно и предельно чиста, второй — безграничная сущность, третий — неразделенность. Природа сердца всеобщей мудрости такова же, поэтому, посредством пустотности перемен и разделений мира сравнивают с трудноразделимой пустотой. Сперва — отстранение ото всех разделений; на санскрите называется *кальпа*. Далее — неразделенность; на санскрите называется *кальпаяти*. Совместив это, получаем значение: поверх разделения порождается еще разделение. Например, «вопрошание и посещение» в сокращенном виде называется «вопрошанием», а в ясном представлении — «посещением». Далее, когда рождается восприятие от взгляда, бывает загрязненное разделение; когда же рождается восприятие от разума — тонкое разделение. Говорят: на протяжении кальп укореняются заблуждения. Приводя сравнение, скажем: поскольку в полной пустоте отсутствует злопамятность, нет там и разделений, а значит нет и отсутствия разделений. Опять же, полная пустота отстранена от всевозможных обликов проявленных форм и цветов¹, не есть что-то созданное, но способна вмещать всю множественность вещей; все травы и деревья от нее рождаются и растут; действия с наличием чувств обретаются в зависимости от нее, — подобно этому и полная пустота мудрости Будды отстранена ото всех обликов и никогда не имеет разделения, или созданности, однако бесчисленные врата уровней, различнейшие тонкие действия [мудрости] все обретают становление посредством [этой пустоты], — отсюда и сравнение.

Во второй строфе — «... уподобляя, [скажем, что] Великий [элемент] Земля основывается на всех живых существах; соответственно, вся и всяческая мудрость дает основание небожителям, людям и Асура». Сотни бумажных шелковиц, человеческие снадобья, мчащиеся деревья (奔木), собранные леса (藜林), следуя этим природным разделениям, бесконечно многообразны, однако все их корни произрастают из Великой Земли; стебли, листья, цветы и плоды возникают поочередно, становясь местом зависящего прекращения для всех рожденных существ; даже если их возвращать, памяти о них не создашь. Сейчас я несу бремя всего мира, но не думаю о благодеяниях и добродетелях; равным образом, не опостытели мне и [всяческие] труды. Увеличатся они — не радуюсь, уменьшатся — не горюю; трудно измерить их глубину и ширину, не следует задавать им направление. Так же схожа с этим вся и всяческая мудрость, — место исходного рождения всех зерен

¹ Длинного, короткого, круглого, угловатого; синего, желтого, красного, белого.

мандалы Великого Сострадания. Одним словом, это — место зависящего прекращения неизмеримого количества кармических деяний всех колесниц. Сердца рождающих и умирающих равны [сердцам пребывающих] в нирване. Восемь Ветров мира не могут сдвинуть и поколебать их. Отсюда и это сравнение с мельчайшими разделениями.

В третьей строфе — «...как мир огня сжигает все топливо, поскольку [в нем] нет убывания, так и вся и всяческая мудрость сжигает топливо невежества, поскольку [и для нее] нет убывания». Уподобление не означает, что в этом мире накопилось полно горючего топлива, высотой с царь-гору Сумеру, последовательно сжигая которое мы избавляемся от трусости и слабости. Некоторое мы намеренно сжигаем, а некоторое — нет, не раздуваем угли, и нет убывания в победоносном продвижении вперед. Ненужное сжигается полностью и, следовательно, затем уничтожается; таков же и огонь мудрости Татхагаты. Он выжигает топливо неумных рассуждений и чувственных страстей, и, даже если истощится в ожидании связей, сияние мудрости не станет [от этого] зависимым [и не потеряет свой облик]. Далее, огонь мира одинаково использует и возвышенное, и низкое. Способен во мраке ночи, безо всякого света указать павшим и сбившимся с дороги истинное направление, а также способствовать повсеместному становлению всех вещей. Подобно этому, огонь всеобщей мудрости равным образом [воздействует на] святых и различных рожденных; среди великой, безначальной ночи он указывает всем практикующим Драгоценный Путь и постепенно упрочает Закон Будды, — отсюда такое сравнение.

В четвертой строфе — «...как мир Ветра устраняет всю пыль, — подобно этому вся и всяческая мудрость устраняет пыль всевозможных чувственных страстей». Когда поднимается великий ветер, он разгоняет облака и сдувает пыль, проясняет обширные пределы, выявляет три светила [— солнце, луну, звезды]; рожденные существа, обжигаемые сонмом страданий, обретают становление чистоты; способны [упорядочить] мчащиеся деревья и собранные леса; [для них] наступает распускание и расцвет. Точно так же, как ветер способен разбивать любые вещи, природа его нигде и ни от чего не зависит; определяясь само-пребыванием, она нестираема и неистребима. Так же и мудрость ветра Татхагаты, — она [убирает] перемещающуюся [в пустоте] пыль чувственных страстей, устраняя все преграды, высветляет природу дхарм чистой нирваны; способна взрастить и увеличить добрые дхармы у всех мирян и тех, кто оставил мир; ломает великое древо непро-

светленности, вырывая его корни. Поскольку для ее силы нет преград, и она ни от чего не зависит, дано такое уподобление.

Пятая строфа: «... сравнивая, [скажем, что] мир Воды освежает и радует живых существ, — а вся и всяческая мудрость производит выгоду и пользу для небожителей и простых людей». [Уровень] великой воды изменяется от высокого к низкому; во многих случаях она не приносит счастья и выгоды. Она способна увлажнять травы и деревья, производя цветы и плоды; поскольку исходная ее природа чиста, без грязи и мути, то способна повсюду удовлетворять страждущих и жаждущих рожденных существ, смывать всю грязь и муть, стирать жгучие страдания. Трудно войти в отстоявшуюся глубину, и не следует измерять ее объемы; в подземных местах и на поверхности природа ее равна, — таковы же и воды мудрости Татхагаты. Они льются из мира истинной Дхармы (исходной нерожденности) в мир, размягчают все устоявшееся, порождают учения вспомогательных путей, производят становление великих плодов истины [— бодхи и нирваны], принося выгоду и пользу сонму рожденных. Поскольку в их сущности отсутствуют чувственные страсти, она чиста. Поскольку способна устранять все сомнения — незагрязненна. Единообразна и без различий, поэтому незамутненна. Одним словом, обретя ее, думают об исполнении всех обетов, сохраняют чистую упроченность, смывают и устраняют наносные беспокойства [страстей], становится трудно сохранять глубокое уныние. Подтверждается природа равенства [всего сущего — исходной нерожденности], — отсюда и это сравнение.

Далее, те пять сравнений, которые излагались Ваджрапани, выражаются пятью указанными ниже знаками. 𑀓 [а] — знак земли; 𑀕 [би] — врата знака воды; 𑀧 [ра] — врата знака огня; 𑀘 [ка] — врата знака ветра; 𑀡 [кха] — врата знака пустоты. И еще, в мире «семенные» знаки «земля», «вода», «огонь» и «ветер» есть связи; «полная пустота» не [является для них] препятствием, но позже порождает [из этих «семенных» знаков] ростки, а, следовательно, даже если в одной связи будет недостаток, роста и увеличения в конце не произойдет; таков и «семенной» знак природы всей мудрости Татхагаты. То есть, пользуясь пятью значениями врат всеобщей мудрости можно самому в связях [рожденных] существ достигнуть изысканного плода постоянного просветленного пребывания. Это, иными словами, — чудесные причины и связи невозникновения и не-разрушения. Ваджрапани созерцал и знал облик единственного Мира Дхармы *адхиштхана*, однако, поскольку в своем сердце предполагал, что Врата Дхармы непременно будут изложены именно так, сперва привел эти добродетельные сравнения, дал толчок [размышлениям среди] великого собрания и толь-

ко затем обратился к Будде с вопросом. В чем причина, где корни, каковы пределы этой мудрости? А после — посредством какой печати мудрости успокаивается сердце, — изложи это пространно и подробно. Например, [как сказано в «Сутре Лотоса Благого Закона»], бодхисаттва Майтрейя, увидав предзнаменование божественных сил Будды, сердился и раздражался, имея сомнения в сердце, и тогда [Будда] рассказал об обретаемом Учении, наделив [его] записью о [состоянии] *бодхи*. Маньджушри, проявив сущность [своего] имени, указал на нежный цветок лотоса. Однако после Татхагата, улучив момент, посредством печати истинно-сущего, смог своим изложением [извлечь] его из сети сомнений и отстранить от пустых движений. Это подобно тому, как с первым весенним солнцем лопаются оболочка семян, под воздействием ветра и дождя она увлажняется, из них появляются ростки и может вырасти саженец. Однако, недостойный человек не обязательно обретает выгоду, даже встретившись с достойным собранием.

8) Ответы Татхагаты в отношении Трех Строф.

«... Будда Вайрочана сказал, обратившись к Повелителю Тайн, Держателю Ваджры: «Прекрасно! Прекрасно! Ваджрадхара, Ваджрапани, прекрасно! Спрашивая меня о значении этого, ты, разумеется, говоришь искренне; в вопросе заключается весьма благой смысл. Сейчас я все разъясню. Все дхармы не имеют форм, то есть [предстают] в облике Великой Пустоты”»¹. Повелитель Тайн Ваджрапани, заранее измерив глубокий смысл *адхиштхана* Татхагаты, создал причины и связи, порождающие понимание (истолкование), в должный час возбудив [внимание] собравшихся и почтительно обратившись к Священному Сердцу, — поскольку он не утратил [внимание] собрания, [Татхагата] воскликнул: «Прекрасно! Прекрасно! Окинув взором собравшихся передо мной небо[жителей], людей, *шрамана*, брахманов, всех практикующих бодхисаттв, не вижу ни одного, кто способен был бы задать такой вопрос перед Почитаемым Миром». Поскольку в значении этих трех строф подробнее изложены все Дхармы Будды, таинственные божественные силы и чрезвычайно глубокие дела, [Татхагата воскликнул] с восторгом: «Прекрасно, Ваджрапани, что ты смог спросить меня об этом!» От слов одобрения и через *адхиштхана* Татхагаты Ваджрапани многократно увеличил неисчислимые добродетели. В конечном

¹ Последнее предложение в тексте сутры отсутствует.

счете, в обретенном учении нет упущений, ясно сказал [Татхагата], и далее — что [Ваджрапани] спрашивал искренне, и в вопросе заключен весьма благой смысл, поэтому он немедленно ответит на него, исполнив это ради учеников будущего. [Таков] обряд обретения Учения для чистых сердцем. Потому в разъяснительной шаштре¹ сказано: «Если у человека доброе сердце и искренняя вера, этому человеку следует спрашивать об Учении. Если же таковых особенностей нет, он не сможет понять, как если бы ему читали [непостижимую] *гатха*. Спрашивающий, с правильным телом, подобен страждущему и жаждущему; входит в смысл слов единым сердцем; живо внимает Учению, радуется в душе (сердце). Таким людям следует излагать в соответствии с обстоятельствами. В «Сутре неисчерпаемых значений»² подробно сказано о 20-ти добродетелях тех, кто спрашивает об Учении с открытым сердцем.

В «[Махавайрочана–] сутре» говорится: «Будда сказал: “Просветленное сознание образует причину; великое сострадание образует начальную основу; *уняя* образуют завершенность”». Поскольку зависит от четырех великих связей — зерен этого мира, способно порождать корни и таким образом последовательно [содействуют] становлению созревания истинного плода, именуемого «крайним пределом» («завершенностью»). Более того, созерцают это с помощью срединной мудрости³ и в конечном счете [видят] неразрушимость и нерожденность. Потому образуется значение причины и результата. Если не следовать Учению, появятся формы рождающиеся и разрушающиеся, прерывистые и постоянные; следуя ложным рассуждениям все должно повсюду разрушаться, так что значения причины и результата не возникает. Сейчас созерцание истинно–сущего⁴ в сердце практикующего именно таково. Превзойдя ложные рассуждения и удалившись [от них в состояние], подобное чистой и полной пустоте, в практиковании само–подтверждения⁵ обретая силы глубокой веры, сердце

¹ «Да–чжи–ду–лунь», св. 1 (Т 25.63b).

² Существует два перевода этой сутры на китайский язык — в 4-х и в 7-ми свитках. Указанное место находится, соответственно, в Т 13.184–213 и Т 13.583, однако о 20-ти добродетелях там нет ни слова. Либо Шубхакарасимха имсет в виду некий недошедший до нас санскритский текст, либо — 48-й свиток «Да–чжи–ду–лунь», где сказано о 20-ти добродетелях.

³ Мудрость истинного созерцания Срединного Пути, т. е. исходной нерожденности, символизируемой знаком «А».

⁴ Чистого, просветленного сознания.

⁵ Состояние практикования йоги Трех Таинств.

*сарва-праджня*¹ твердо и недвижимо, отстранено от рождений, обретаемых кармой, [производит] становление рождения истинной природы. Утонченные добродетели совершенных практик от этого увеличиваются и возрастают, — поэтому и сказано, что просветленное сознание образует причину. Это просветленное сердце является причиной для двух последующих строф. Если желать увеличения корней добра посреди рождений и смертей, то это называется плодом. Поскольку [это происходит] посредством видения предыдущего облика Дхармы Будды, приведем сравнение²: когда у одного человека спросили о благотворном знании, [тот ответил], «ты сам сейчас и в этом доме имеешь [его] исчерпывающую и богатую сокровищницу; с помощью определенных подходов, применив *упая* ты сможешь ее раскрыть и тогда, пусть даже вокруг соберутся [жители] всей страны, никто не уйдет с пустыми руками». Тот человек прекратил спрашивать, породил искреннюю веру, стал практиковать в соответствии с изложенным, и заслуги его не уменьшились, и, наконец, он узрел предыдущий облик. Тогда, в утонченных добродетелях богатой сокровищницы, [он] отстранил сердце от сомнений и заблуждений, став способным пробуждать привносимые практики полной победы. Поэтому значение просветленного сердца — в белом и чистом сознании веры. В разъяснительном трактате³ сказано: «Великое море Дхармы Будды способно вместиться в веру. Когда индийские небесные цари просили о повороте Колеса Закона, Будда изрек *гатха*, сказав следующее: «Сейчас я открою врата ароматной росы; если случится человек, порождающий веру, то он возрадуется». В этой *гатха* не говорится, что возрадуется человек исполняющий, дающий обеты, много слушающий, терпеливый, продвинутый, сосредоточенный, мудрый. Сказано лишь — «человек верящий». В этом и смысл, [вложенный] Буддой: «Мое первейшее, наиглубочайшее Учение утонченно, необъятно, неисчислимо, чудесно и непостижимо». [Врата ароматной росы Будды] неподвижны, неуходящи и непребывающи, являясь необретаемой Дхармой. Если бы они отсутствовали у всех мудрых людей, то и понять их никто не был бы в состоянии. Поэтому первое — это посредство силы веры. Не вступают впервые в Дхарму Будды через мудрость и прочее». Дабы таким образом укрепить и преумножить чистоту верящего сердца необходимы, как далее указано в сутре, корни Великого Сострадания. «Корни» оз-

¹ Всеобщей мудрости.

² Из «Нирвана-сутра», св. 7; Т 12.407б.

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 1. Т 25.63а.

начают способность к держанию, обладание. Это уподобляемо тому, как корни дерева удерживают ствол, листья, цветы и плоды, и вырвать их, склонившись, не так-то просто. На санскрите «сострадание» называется *каруна*. *Ка-* означает «страдание»; *-руна* — «устранение». Жалость подобна широкому высаживанию прекрасной рассады; сострадание подобно устранению грязи с травы. Поэтому упомянутое в этом [тексте] «сострадание» есть Великая Жалость. Так, когда практикующие собираются для совершения подношений, то, передав лишь один цветок, или щепотку благовоний, они отправят церемонию посредством повсеместно присутствующего чистого просветленного сознания, и дела Будды свершатся повсюду. Пробудив обет сострадания, обращаются к массе рожденных [существ], извлекают и удаляют все страдания, вызывая безграничную радость. Поскольку собственные корни добра¹, привносимое и имеющееся Татхагаты зависят от силы Дхармадхату², все обретают [способность] становления и отправления утонченных деяний. Иными словами, везде и повсеместно в землях мудрости, в мире незагрязненной чистоты все порождают эти корни. Практикующие посредством сердца не-пребывания³ следуют совершенным отправлениям; в мире Земли Великого Сострадания обретают и держат, в мире Огня Великого Сострадания [осуществляют] кроткое воспитание, в мире Воды Великого Сострадания возвращают и пропитывают, в мире Ветра Великого Сострадания порождают пробуждение и вызывание, в мире Полной Пустоты Великого Сострадания стирают все загрязнения. Тогда естественно раскрываются неизмеримые врата *бхуми*: зерно, росток, стебель, листья последовательно производят величественный цветок. В этом значении законченности причин и связей во всех сердцах Дхармы. [Расширяя] *уая* до крайнего предела, делая практики совершенными и полными, когда более уже нечего расширять и увеличивать, доводят способы соответствия вещам [и состояниям существ] до полноты, и тончайший плод этого — источник Трех Таинств [практикования мантр].

И еще, чистое просветленное сердце, отстранившись от всяческой ущербности, имеет ясную и непорочную исходную природу, подобно истинному золоту. Умелые [наставники], учащие о Великом Сострадании, при помощи всяческих снадобий различ-

¹ Добродетельная сила, вызываемая сокровенными практиками Трех Таинств.

² Охранительная сила оставивших мир.

³ Сознание Великого Сострадания и Великой Мудрости. Из-за Великого Сострадания не входят («не-пребывают») в нирвану; из-за Великой Мудрости свободны от («не-пребывают») рождений и смертей.

ными способами закаляют [чистое золото], которое становится мягким и податливым, легко проницаемым [для сияния, как] зеркало, поскольку само-природа его сжимаема и растягиваема. Когда умело определяют и образуют *упая*, становление их всех происходит в следовании смыслу; определение мерила соизмеряется с возможностями и умениями существ. Потому-то тонкость обретения этого смысла в том, что им трудно наделить людей. Ясно изложенные в «Маха-праджня сутре шести *парамита*», 18 [видов] пустоты, [183] *самая*, [117] особенностей Пути, Врата общего обретения и прочее, — все это входит в Великое Сострадание. Одним словом, излагая плод всеобщей мудрости отправляемых ими совершенных практик, именуют это *упая*. Поскольку внутри *упая* делаются орудием, их действия становятся благом для других. То, что на санскрите звучит, как *утпада*, называется «пробуждением». Из зерна рождается плод; плод снова обращается в зерно, — отсюда и такое название.

Сказанное в сутре: «Повелитель Тайн, что есть просветленность? Говорю так: это — истинное познание своего сердца», указывает, открывая, на драгоценную и утонченную добродетель Татхагаты. Пусть даже будет открыта драгоценная сокровищница человека, пробужден смысл и возникнет стремление к ней, но, если не знать [места] ее пребывания, продвижения и преодоления не получится. Потому и сказано, что эта светлая, первейшая, глубочайшая и тончайшая Дхарма, не пребывая у всех мудрецов, не может быть отыскана; в каком же месте обретают эту Дхарму? Лишь в собственном сердце практикующего. Если способен созерцать истинное подобие и окончательно познать просветленность, это именуется становлением *бодхи*. К этой истинности просветляются не через других, обретают ее не в следовании другим. Спрашивая, говорят: если это сердце и есть Путь, отчего же живые существа обращаются в круговороте рождений и смертей, не имея возможности обрести становления Буддой? Отвечая, говорю: оттого, что не знают истинного подобия. Невежественные простецы, услышав об этом Учении, становятся способными немного верить: [приверженцы] Второй Колесницы природы сознания¹, хотя и созерцают сами, еще не в состоянии познать истинного подобия. Зная истинное подобие, они во время первого пробуждения сердца [обрели бы] становление верного знания. Это схоже с [притчей о] нуждающемся в доме богача². Если бы бедняк узнал своего отца.

¹ Сторонники теории наличия сознания. т. с. шраваки и пратьекабудды.

² Из «Сутры Лотоса Благого Закона», Т 9.18.

то не стал бы наниматься к нему слугой. Поэтому практикующий должным образом знает истинно—сущее сердца, и все дхармы повсюду [раскрывают ему свои] бесчисленные, необъятные, чудесные, глубокие и тонкие [значения]. [Он] видит неподвижное, не уходящее и не пребывающее, необретаемое, беспредельно просветленное истинное подобие. Поэтому в сутре сказано: «Повелитель Тайн, это — его состояние высшей, полной и совершенной просветленности (*ануттара самъяксамбодхи*); таков его Закон, при котором нет возможности мелких различений». Здесь изложено значение высшего, истинного знания. «Мелкие различения» на санскрите звучат *ану*; это — семь мельчайших¹ соответствий. Формы рождений вследствие связей наимельчайшие, — отсюда и это уподобление. Сказано «его Закон», так как, отстранившись от просветленного сердца, не имеющего облика, не [найти] вне его ни одной дхармы.

9) Просветленное сознание не имеет облика

Далее в сутре при изложении причин и связей сказано: «Отчего? Поскольку состояние полной пустоты и есть это *бодхи*, нет ни просветляющего, ни того, к чему просветляются. Отчего? Поскольку *бодхи* не имеет признаков (формы)». Приведем следующее уподобление²: поскольку полная пустота распространяется на все места, чиста и беспредельна, она отстранена ото всех препятствий, [в ней] нет движений, разделений; [она] не может изменяться и разрушаться. Поэтому различные мелкие разделения форм сопоставляют с этим безобразным просветленным сознанием. Сверх того, в нем есть нечто в сокровенной глубине, необъятное и не закрепленное [на одном месте]. Для истинности нет разделительных сравнений, возможных в [этом] мире полной пустоты. Все ученые люди «обретя смысл, забывали верши»³. Опять же, поскольку полная пустота далеко отстранена от разделений ложных взглядов, в ней нет ни образа знания и понимания, ни образа открытия и постижения; подобно этому, и *самбодхи* само—просветленности всех будд следует узнавать естественным образом. Лишь это Сердце само просветляет сердце; Сердце само обу-

¹ Семь [Предельно] Мелких — мельчайшие частицы, возникающие в 7—ми сторонах (4 стороны света, верх, низ, середина).

² Далее — семь признаков Великой Пустоты.

³ Выражение Чжуан—цзы. Имеется в виду, что, обретя истинное знание, они теряли интерес («забывали») к словам и писаниям («рыбным вершам»).

чает сердце. Внутри него нет знания и понимания, а также — знающего и понимающего; нет того, что сперва должно быть открыто и постигнуто, как нет открывающего и постигающего. Если допустить разделение хоть самой малой части, они мгновенно умножатся, подобно крошечным пылинкам. То есть, восприняв облик дхарм и не-дхарм, не отстраниться от жизненной судьбы — своей и рожденных существ. Как же тогда обрести именуемое «алмазной мудростью»? И далее в сутре сказано, как бы с собственным разъяснением: «Отчего *бодхи* не имеет облика — оттого, что безобразно». Также говорится и в трактате с толкованиями¹: мудрость Будды чиста, поэтому стоит выше всех созерцаний и не воспринимает постоянный облик и непостоянный облик, предельный облик и беспредельный облик, наличие и отсутствие прошлых обликов, наличие и отсутствие облика [вообще], наличие и отсутствие выраженного облика, наличие и отсутствие делающего облика, облика рождающегося и разрушающегося и не-рождающегося и не-разрушающегося, пустотного и не-пустотного облика всех дхарм. Созерцающие не-рожденность и [не-]разрушение не в состоянии созерцать рождение и разрушение. Если бы рождение и разрушение были истинными, то не-рожденность и [не-]разрушение были бы неистинными. Если бы истинными были не-рожденность и [не-]разрушение, то неистинными были бы рождение и разрушение. Точно такие же и все прочие созерцания. Чистое же просветленное сознание выходит за рамки всех созерцаний, отстраняется от обликов существ и поэтому во всех дхармах обретает незагрязненность. Поскольку облик полной пустоты безобразен, вся совокупность вещей пронизана пустотой, однако пустота ничем не пронизана; подобным же образом, вся совокупность дхарм пронизана чистотой сердца, однако чистота сердца не испятнана никакими следами; то есть все эти дхармы соответствуют облику просветленности. Можно сказать, облику чистой полной пустоты. Поэтому в сутре и говорится: «О, Повелитель Тайн, не имеют формы и все дхармы, подобно облику полной пустоты».

10) Вся мудрость есть собственное сердце

«Тогда Ваджрапани вновь спросил Будду: «Почитаемый Миром, где ищут полной мудрости? Кто обретает истинную просветленность? Что проявляет всю и всяческую мудрость?»

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 21 (Г 25.220с).

Будда ответил: “*Бодхи*, всю и всяческую мудрость следует искать в своем сердце. Отчего? Поскольку истинная природа чиста, неизмеримая тончайшая добродетель обретает становление повсюду”»¹. Мудрость сарвапраджня изложенного в то время Буддой для Ваджрадхара — лишь в этом собственном сердце; дабы существа, которые родятся в будущем, разрушили сомнения и заблуждения, спросив о том, что и малые дхармы не выходят из этого сердца, [он] вновь обратился с вопросом к Будде, говоря: после поименования просветленного сердца, настойчиво, всеми устремлениями возжелали всеобщей мудрости. Раз вся и всяческая мудрость и есть это просветленное сознание, то кто в нем способен возжелать и чего можно возжелать; кто может обучать и чему можно обучаться? Опять же, если отстраниться от сердца, то вне его не найти ни одной дхармы, — тогда кто же способен пробудить это сердце, кто достигает тончайшего плода? Раз в Дхарме нет наличия причин и связей и говорится об обретении становления, то все рожденные существа, не нуждаясь во временных утая, должны естественным образом становиться буддами! Тогда Будда ответил: «О, Ваджрапани, стремись отыскать *бодхи* и всю мудрость в собственном сердце! Посредством чего и почему? Скажу: оттого, что исходная природа чиста, истинно—сущее собственного сердца рожденных существ и есть *бодхи*. Есть ли Будда, нет ли Будды, — [оно] постоянно величественно и чисто, однако, поскольку не знает о своем истинном [облике], пребывает в неясности. Поскольку неясность принимает опрокинутый (перевернутый) облик, рождается любовь и прочие чувственные страсти. Поскольку зависит от заблуждений и страстей, возникают различные кармические [дела], вступают на различные пути, получают различные тела, ощущают различные горести и радости; подобно тому, как шелкопряд выпускает нить, которая без видимой причины сама выходит и сама свивается, так же обретаются и жгучие страдания. Подобно тому², как то, что в человеческом восприятии — чистая вода, а для *дэва* и демонов — либо драгоценная [величественность], либо огонь, так и собственное сердце само видит горести и радости. Так это и следует воспринимать: ведь в отстранении от сердца нет ни единой дхармы. Когда практикующие йогу

¹ Выделенное курсивом добавлено И-синном.

² Далее следует притча из «Абхидхарма—сутры» под названием «одна вода — четыре взгляда». Демоны воспринимают воду, как огонь (или пылающую реку), рыбы — как среду обитания, *дэва* — как драгоценный и величественный пруд, люди — как чистую воду.

подвижники созерцают Три Дхармы¹, они видят истинно—сущее этого сердца. Истинно—сущее сердца есть это безобразное *бодхи*. Оно еще называется всей мудростью мудрости. Хотя и отстраняются ото всех причин и связей, но, поскольку причины отсутствуют, нет и обретения становления. Далее Почитаемый Миром, желая, чтобы рожденные существа познали истинный [облик] своего сердца, посредством дополнительных *упая* изложил разделения на части. Если говорится, что собственное сердце нерожденно и неуничтожимо, то, поскольку нет причинности, значение этого труднопостижимо, поэтому прежде указывают на места принадлежности («прибытия»; «прилипания»).

11) Сердце необретаемо

Сказанное в сутре: «...сознание не пребывает ни внутри, ни вовне, ни одновременно в двух этих [состояниях], *сознание необретаемо*»², как об этом изложено и в «Махапраджня—[сутре]»³, посредством необъятных врат входит в истинно—сущее всех дхарм. Желая выделить главное в [учении] этой школы, созерцают 12 мест внутреннего и внешнего⁴, то есть охватывают (принимают) все дхармы. Сознание практикующего, будучи безначальным, во многих внутренних дхармах удерживается своим обликом, поэтому прежде всего в шести внутренних местах, посредством *упая* поочередно отчеливо созерцают собственно [скандха], отстранения от [скандха] и облик [пребывания скандха]⁵, и сердце становится необретаемым. Будучи нерожденным и безобразным, оно не имеет места. Возможно ли, чтобы это сердце, создав такую мысль, находилось снаружи? В шести внешних местах, созерцая их, как истинные, сердце опять же не имеет рожденного облика, [поскольку таких] мест не существует. Сверх того, боясь ошибиться, вновь созерцают это, сопоставляя, но среди обоих [случаев оно] необретаемо. Одним словом, истинная природа этого сердца, будучи исходно нерожденной и неразрушимой, во

¹ В данном случае имеются в виду три категории дхарм: 5 *скандха*, 12 «мест» и 18 миров, либо — так наз. Три Пути: заблуждений, кармы и страданий.

² Выделенное курсивом добавлено И-сином.

³ В свитках 168–284 этой сутры излагаются «Врата Дхарм» 81–го подразделения Пяти *Скандха*.

⁴ Из «Врат Дхарм» 81–го подразделения в этой школе созерцаются как основные: внутренние — 6 органов чувств и внешние — 6 их объектов.

⁵ Метод сторонников «Внешнего Пути».

всех обширных пределах чиста и безупречна; если это постичь, развеются облака ложных рассуждений. Это подобно силе драгоценного камня¹: вода чиста, — по этой причине проявляется драгоценность. Определенно, она не пришла из [какого-то] другого места.

О сказанном в сутре: «Повелитель Тайн! Истинно равная просветленность Татхагаты ни зеленая, ни желтая, ни красная, ни белая, ни светло-фиолетовая, ни цвета чистой воды; ни длинная, ни короткая, ни круглая, ни угловатая, ни ясная, ни темная, ни мужская, ни женская, ни бесполоая». Ранее о всех дхармах [было изложено] упрощенно, [потому] не прекращают прояснять истинно-сущее сердца. Сейчас опять упрощенно [сказано об] истинном «я» и проясняется истинно-сущее сердца. Значение, разъясняемое в этой школе есть становление истинно-равной просветленности Татхагаты через сердце. Это, можно сказать, есть Великое «Я» внутреннего сознания. [Сторонники] одного из многих Внешних Путей, считая, что собственное сознание не заканчивается, создают еще и такие слова. Созерцая наше настоящее «я», [видим, что цвет его] в действительности зеленый; другие же люди это видеть не в состоянии. Либо говорят, что по-настоящему он желтый, или красный, или же ярко-белый; либо — цвета ярких румян; теперь говорят, что значение — в красно-фиолетовом. А еще говорят, что, взглядываясь в Истинное «Я» нашего «я», [видят, что оно] весьма длинно, или весьма коротко, или мужское по облику. Лишь это, [заявляют они], истинно, а все прочее — ложь и выдумки. Однако, все такие массовые облики порождены различными связями и не являются само-природой; как же можно называть их истинно-сущим «я»? В противоположность подобным изобретениям излагается, что истинно-равная просветленность Будды, Татхагаты ни зеленого цвета, ни какая-нибудь еще. Этот «рожденный облик» обширен и беспределен, а потому нерожден, а значит и не может быть зеленым. Истинно-сущее зеленого неразруσιμο и потому не есть не-зеленое. Следует знать, что равная просветленность Татхагаты не должна быть излагаема, как единожды определенный облик. Потому и не отстраняются от всех прочих подобных обликов. Один *ачарья* со Внешних Путей созвал кромешной ночью своих учеников, поставил их перед

¹ Притча из «Нирвана-сутры» (Т 12.378а). Люди, плывшие на лодке по пруду, случайно уронили в воду драгоценность с лазуритом. Ссорясь, они бросились в воду, желая достать ее, однако вода взбаламутилась, и драгоценности не стало видно. Однако, через некоторое время силой камня вода вновь стала прозрачной и его местонахождение смогли определить.

большим слоном и сказал: «Сейчас покажу вам истинное “я”». Тогда некоторые собравшиеся стали пытаться рассмотреть, другие — пощупать. Разглядывавшие его формы сказали, что цвет его весьма светлый и он высокий, как столб. Трогавшие за бивни сказали, что истинное «я» подобно алебарде. Прикасавшиеся к ушам — что похоже на веялку. Трогавшие ноги — что подобно колоннам. Бравшиеся за хвост — что похоже на канат. Каждый следовал своему заблуждению, но, хотя они и были в чем-то правы, а в чем-то нет, окончательно его истинную сущность так и не смогли познать. Когда практикующие йогу открывают светлый путь сознания, ясное видение Царя Сердца Татхагаты среди Великого Сияния подобно созерцанию глазами *рупа* [рожденных] существ; то есть так не порождают установившихся воззрений.

Далее, сказанное: «Повелитель Тайн! Сердце — не равной природы с Миром Желаний, не равной природы с Миром Форм, не равной природы с Миром Отсутствия Форм, не равной природы с сущностью Дэва, Нага, Якшас, Гандхарва, ... людей и не-людей», указывает на ложные обретения и раскрывает, что в собственном сердце нет изменений и превращений. Поэтому и излагается, что это сердце не имеет природы, подобной Трем Мирам. По рассуждениям некоторых [сторонников] Внешних Путей, природа «я» одинакова с миром желаний, либо одинакова с [миром] форм, или миром отсутствия форм; [они] говорят, что место отсутствия мыслей¹ — это и есть нирвана, или что небесные повелители Брахма и Вишну породили все дхармы. Однако, эти Три Мира все рождены от связей бесчисленных существ, их само-природа не обретаема, сколь ни пытайся. Как же можно утверждать, что природа сердца равна природе [Повелителя Брахмы и прочих]?

Далее, широко разделяя сущности всех бесчисленных рожденных существ, говорит о них о каждом в отдельности, что все они — не одинаковой природы с [Повелителем Брахмой]. Сравнивая с добродетелями Восьми Вод², изливающимися из полной пустоты, [видим, что], будучи совершенно чистыми и с единым вкусом, они следуют воспринимающему их сосуду и разделяются всяческим образом, поэтому бывают иногда горькими, иногда кислыми, иногда теплыми, иногда мутными. Тем не менее, природа восьми добродетелей не равна этим [воспринимающим сосудам].

¹ Высшее «небо» в мире отсутствия форм: там, где нет ни мыслей, ни отсутствия мыслей.

² 1. Сладость, 2. Прохлада, 3. Податливость, 4. Легкость, 5. Чистота и прозрачность, 6. Отсутствие запаха, 7. Смачивает горло, 8. Не приносит вреда.

Когда тепло остывает, а муть оседает, они вновь становятся чистыми и свежими, и в них нет никаких изменений и превращений. Опять же, *чинтамани* с само—определенным обликом, встречаясь с вещами, не имеет с ними одинаковой формы, а ее драгоценная природа не одинакова с [природой] этих [вещей]; если бы они имели равную природу, эта [драгоценная] форма, следуя связям, была бы подвержена рожденьям и разрушениям, и драгоценная природа также рождалась бы и разрушалась. И далее, Почитаемый Миром, намереваясь в будущем раскрыть мандалу рождения Чрева Великого Сострадания, сперва должным образом указал на Врата Драгоценного Облика сердца. Отчего в *самая* Исходного Почитаемого практикующих облики [*рупа*] проявленного, фигур, мужчин и женщин есть тела на Шести Путиях, проявленных во всевозможных вратах? По всей видимости, оттого, что все практикующие не могут прекратить рождения причин и связей сознания, так как в истинной природе, порождающей драгоценность, не рождается ложных воззрений. Поэтому Будда изрек: «Татхагата не зеленый, не желтый...», ведь это сердце — не одинаковой природы с Шестью Путиями в Трех Мирах. Когда смогут созерцать это подобным образом, для просветленного сознания не будет препятствий.

Далее в сутре изложено: «О, Повелитель Тайн, сознание не пребывает в глазах, равно как и в ушах, носу, языке, теле и разуме; его не увидеть, оно не проявляется». Ранее говорилось, что не пребывает в Трех Местах; хотя уже и были охвачены все дхармы, они разделяются по одной надлежащим образом ради тех, кто еще не просветлен. Если сердце не одинаковой природы со всеми Путиями, то оно не пребывает в мире видимого и прочего, а также не пребывает в мире разума. Если бы сердце пребывало в мире видимого, то, поскольку видимое рождается из связей существ, природа и облик были бы сами по себе пусты. Нет места пребывания [сердца]; отчего же тогда истинно—сущее сердца не пребывает в видимом? Подобно миру видимого, следует широко и со всеми соответствиями изложить обо всех дхармах [Пяти] *Скандха*¹. Далее, ранее уже были опровергнуты всевозможные [положения] Внешних Путей, и нынешнее изложение о не—

¹ *Скандха* — «собрание, накапливание». Пять составных элементов нашего существования. Идея того, что все сущее, включая человеческое существование, заключено в отношениях между пятью составляющими. Слияние сознательного (духовного) и материального. «Форма» (*рупа*) — материя в целом, материальная сущность. «Чувства» (*ведана*) — функция восприятия, или сенсорная. «Осознание» (*самджня*) — возникающие в сознании образы; функция создания символов. «Намерения» (*самскара*) — воля, устремления; ментальная функция. Сила—импульс, формирующая потенциал. «Сознание» (*виджняна*) — познавательная, разделяющая функция. Знание через разделение.

пребывании всех дхарм делается ради разрушения отклонившихся взглядов шраваков. Это — то же, что излагалось Ватсой в Абхидхарма¹. Например, есть четыре великих гармоничных соответствия; так же, как существуют дхармы видимого, существуют и человеческие дхармы пяти собирательных (*скандха*) гармоничного соответствия. Эти человеческие дхармы пребывают в неопишуемой сокровищнице². По словам же придерживающихся пути «описывающих существование всего»³, люди и божества не способны обрести желаемое во всех Вратах Дхармы. У зайца никогда не будет рогов, а у черепахи — шерсти. А говорят: [Пять] (*Скандха*), [Восемнадцать] Миров и [Двенадцать] Мест («вхождений») в действительности обладают само-природой! Из-за таких учений с ложными рассуждениями их сердца и не просветляются. Когда они смогут созерцать не-пребывание сердца во всех дхармах, то их сознанию станет больше некуда идти, и все ложные взгляды истощатся. Как сказано: «...его не увидит, оно не проявляется». У всех рожденных существ исходно есть природа знания и видения Будды. Однако, лишь устранив мрак и туман неясности становятся сами способны видеть принцип. Либо, как говорят некоторые, этот постоянный принцип не должен быть создаваем; когда устранятся пыль и грязь, рассеются тучи и облака, солнечный диск проявится сам; так говорят на основании мирских взглядов. Если чистое сердце *бодхи* есть дхарма, способная к видению и к проявлению, то в нем отсутствует наличие облика. То есть, [сторонники взглядов о] наличии облика [погружены в] ложные заблуждения. Как же можно увидеть непревзойденное *бодхи*? И вновь в сутре сказано о собственных причинах и связях: «По какой причине сердце с обликом полной пустоты отстранено от всяческих ложных воззрений, а также не имеет разделений?» Поскольку полная пустота повсюду чиста, среди всех предметов и образов нет ничего, что смогло бы ее загрязнить; такова же и природа сердца, — для нее нет ничего загрязняющего из всех разделений. Если бы не было разделений, [оно] было бы отстранено от всех обликов.

В сутре [сказано]: «Если спросят — [отчего? — скажу, что] природа, пребывая в равной полной пустоте, одинакова с сознанием. Природа, являясь одинаковой с сознанием, равна просветленности (*бодхи*). Соответственно, о, Повелитель Тайн, эти три — сознание, мир полной пустоты и *бодхи* — недвойственны. Их изначальная основа — сострадание, [а проявления]

¹ Ватса был основателем одного из направлений школы Сарвастивадинов, в которой признавалась реальность существования «я».

² Ватса разработал теорию Сокровищницы Пяти Дхарм; реально существующая сущность «я» именуется «не-излагасмой сокровищницей».

³ Еще одно направление в Хинаяне, в котором считалось, что «драгоценные дхармы Трех Миров» обладают «постоянной сущностью».

— совершенствующие *упая-парамита*». Вышеизложенное о вхождении в различные чистые врата имело целью раскрытие и высветление значения устремления всех сердец к просветленности. Сейчас, связав это [воедино, скажем, что] незагрязненная полная пустота и есть это сердце. То есть, сердце и есть это *бодхи*. Будучи исходно равного, единого облика, оно лишь названо тремя именами. То есть, хотя это сердце Единого Мира Дхармы и не рождено в обширных пределах причин и связей, но оно и не разбивает истинно-сущего причин и связей. Будучи нерожденным, оно неспособно и изменяться. По причине неразрушимости, исходно основываясь на сострадании, обретает совершенствующие *упая-парамита*, что составляет смысл чудесного и совершенно непостижимого Срединного Пути. В сутре сказано: «Поэтому, о, Повелитель Тайн, я и говорю в собрании бодхисаттв обо всех дхармах таким образом, чтобы все познали это просветленное сознание (*бодхичитта*)». Поскольку Будда уже раскрыл [сущность] чистого просветленного сердца, для великого собрания [он] изложил его вкратце в трех строфах. То есть, в едином обобщенном толковании все бодхисаттвы с бесчисленными *упая*, располагая чистым сердцем *бодхи*, постигли это [состояние] сознания. Подобно сказанному в этой сутре, следует знать, что значение всех сутр одинаково. Также, следует знать, что в Учении, изложенном Татхагатой Шакья[муни] и в тех учениях, что излагают, следуя добрым [устремлениям] и учитывая различнейшие причины и связи, все Татхагаты десяти направлений в Трех Мирах, нет ничего, что не содержалось бы во Вратах Дхармы этих трех строф. Во всех бескрайних пределах возврат к одному; изначально колея не менялась, поэтому изложение всех наших учений также ведет к познанию этого сердца.

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, как же самому познать сердце? Скажу: если искать [его] в частях и разделах — обликах проявленного, формах образного, в предельном мире, или [просто] формах; если получать, размышлять, действовать, думать¹, если искать это в самом себе, или в своем, в воспринимаемом, или воспринимающем, если искать это в чистоте, [или в каком-то нечистом] месте мира, то все эти поиски в отдельных частях будут бесплодными». Хотя Почитаемый Мирам ранее и изложил пространно облик просветленного, чистого сердца, рожденные существа все еще не в состоянии в достаточной степени постичь его смысл, поэтому он вновь прибег к *упая*, провозгласив Врата вхождения в истинно-сущее сердца, дабы оконча-

¹ Т. е. искать в пяти *скандха*.

тельно определить все дхармы Будды в десяти направлениях Трех Миров. Во всех сутрах, а также во всех описаниях («согласиях») *скандха* говорится, что «я» необретаемо, что все дхармы рождаются из связей, что у них у всех нет само-природы; все они постепенно раскрывают врата истинно-сущего; истинно-сущее всех дхарм, говорят они, есть истинно-сущее сердца данной сутры. Истинный облик сердца — это *бодхи*, а не какой-либо иной принцип. Однако, несчастным рожденным существам, верящим в созданного ими самими Будду, трудно постичь это, так как невозможно всряться в самодельного Будду. Поэтому Почитаемый Миром для устранения всяческих преград и оберегания этого сердца подбирает временные значения, а затем возглашал «печать немедленного сердца». В этой же сутре все не так. Все дхармы изложены непосредственно, ради просветления сердца, почему она и есть сокровищница сокровенного значения. Сказанное в начальной строфе — «...если [искать его] в частях и разделах...» — вмещает в себя все дхармы, рожденные в следовании связям. Поскольку становление при ожидании причин и связей дхарм непременно имеет облик разделения, практикующим следует знать и воспринимать это именно так. Кто способен сейчас обрести это [просветленное] сердце в этих частях и разделениях? Невозможно стремиться сделать заключение, [сперва] разделив и разбив. Одним словом, знайте, что сердце выходит из облика [рожденных] существ, превосходя [его], отстраняясь от всех причин и связей. Постигают, что природа сердца всегда такова. — и с этого времени все дхармы сердца естественным образом не изменяются. Явленный цвет, как говорят, бывает зеленым, желтым и т. д.; явленная форма бывает, как говорят, со сторонами, круглой и т. п. О предельном мире говорят: область Шести Чувств¹ и Шести Пылинок². Поскольку для человека это труднопонимаемо, рассматривают посредством [всех] дхарм. Тогда какое же из проявленных *рупа* в образах [рожденных] существ, какая вещь является этим сердцем? *Рупа* исходно не имеют чувств (органов); в них нет обликов, [которым надо] учиться, [которые надо] познавать. Поэтому в них нет того, что следует обрести, как сердце. Следует знать, что все *рупа* и «пылинки» подобны тому, что говорится о проявленных образах. Практикующие! Во внешних «пылинках» сердце необретаемо. Опять же, созерцая пять *скандха* в теле, ища истинно-[сущее] своей природы, ничего не получишь, как если бы пытался собрать [воедино] пену, брызги.

¹ Шесть человеческих органов: глаза, уши, нос, язык, тело, разум.

² Шесть объектов органов чувств: цвет, звук, запах, вкус, осязание, дхармы.

пламя, банановое дерево и призрачные превращения. Почему же в них не обретаются присутствия сердца? Переходя, таким образом, от пылинок к подробному, сведя обширное [изложение] к краткому, [скажем, что] каждая мысль сознания также лишена времени пребывания. И еще, поскольку рождаются из связей существ, являются пустотными, ненастоящими (временными), срединными. Отстранившись и удалившись ото всех ложных воззрений, достигают рубежа исходной нерожденности. Рубеж исходной нерожденности есть, собственно, сердце чистой само-природы, то есть — врата знака «А». Следует знать, что, поскольку сердце входит во врата знака «А», также и все дхармы повсюду входят во врата знака «А». Уже излагалось о созерцании истинно-сущего всех дхарм. Далее проясним созерцание образа «я», относительно сказанного «...в самом себе, или в своем, в воспринимаемом, или воспринимающем, ... в чистоте...». Подобно вышесказанному, если даже со всеми упая пытаться созерцать в *скандха* сердце, оно [все равно] останется необретенным. А уж тем более — в «я» человека, прожившего долгую жизнь. С изначальных времен были лишь ложные имена, и в них не было того, что следовало бы постигать, как сердце. Очищение есть рассчитываемое на внешних путях. Там полагают, что крайнее очищение — это нирвана. Не принимали [тогда] всех дхарм брахмана с длинными ногтями¹, но — лишь это видение; так и сейчас. Приходя к обретению мудрости созерцания пустоты, пробуждают мысль об этом очищении. То есть, в такой мысли, при созерцании действительности собственного сердца, отсутствует порождение места и обретается вхождение в истинно-чистое, просветленное сознание. О пяти *скандха* выше было [сказано] достаточно. Далее говорится, что сколько ни старайся обрести сердце в 18 мирах, 12 местах и во всех отделах и разделениях, это недостижимо. Значение *скандха*, миров и вхождений пространно изложено в «Абхидхарма[коша]». Три эти положения («дхармы») объемлют собой все дхармы. Сказанное, что при поисках во всех этих разделах и разделениях [сердца] обрести невозможно, подробно рассмотрено в «Маха-праджня [сутре]». Стремясь выделить сердце в разделах *скандха*, миров и вхождений, ничего не достигнешь. Относительно этого следует знать, что и самые различные попытки найти сердце во вратах от совершенных практик на Шести Путиях до получения *самая* всех *скандха* также бесполезны. — сердце необретаемо. То же самое и в обликах чистого «я» постоянной радости, чистого «я» непостоянной радости и

¹ Шарипутра.

прочем, — сердце необретаемо. И далее, когда люди из шраваков впервые созерцают *скандха*, миры и вхождения, они ищут в *скандха* «я», [а затем] ищут «я», отстранившись от *скандха*, — во всем этом [«я»] необретаемо, как необретаемо везде, где имеется облик. То же происходит и с бодхисаттвами Мантра[яны] на Восьми Прямых Путиях, когда они «удалились от пыли и отстранились от загрязнений», как бы породив Глаз Истинного Закона. Когда они впервые созерцают *скандха*, миры и вхождения, ищут сердце в *скандха*, [а затем] ищут сердце, отстранившись от *скандха*, во всех этих случаях [сердце остается] недостижимым, — оно необретаемо везде, где имеется облик. Поэтому они мгновенно просветляются к [осознанию] исходной нерожденности собственного сердца. На великом просветленном пути видения мудрости Татхагаты, «удалившись от пыли и отстранившись от загрязнений», обретают Чистый Глаз Дхармы. Создав подобное *упая*, прежде всего не созерцают с установкой на «прибытие на место», поскольку это сердце распространено повсеместно; сказав, что облик отсутствует во всех обширных пределах, убираем причину, по которой все рожденные существа входят в просветленное [видение истинно-сущего всех дхарм]. Следует знать, что данное созерцание — наисокровеннейшее из Врат Учения. Подобно всем бодхисаттвам с их *упая* удаления и отстранения, постепенно практикуя и изучая обеты, становления и мудрость на протяжении бесчисленных *кальпи*, посредством всевозможных врат созерцая две пустоты — людей и дхарм — можно так и не смочь удалиться и отстраниться от образа сердца. Сейчас практикующие Мантра[яну] во время первого пробуждения сознания непосредственно созерцают истинно-сущее своего сердца и, поскольку познали его исходную нерожденность, все человеческие дхармы и пустые рассуждения проясняются [для них, становясь] подобными полной пустоте. При становлении естественного знания не просветляются посредством сторонних причин. Следует знать, что это созерцание именуется Вратами Дхармы мгновенной просветленности.

12) Облик сердца чистого *бодхи* первого уровня

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, эти врата сознания чистой просветленности бодхисаттв называют Светлым Путем Начала Закона. Если бодхисаттвы, пребывая на нем, будут практиковать и обучаться, вскоре исчезнут страдания и, наконец, обретутся *самая* устраненности от всяческих препятст-

вий». Для вхождения в мудрость Будды есть бесчисленное количество *упая*. Сейчас в школе [Мантраяны вхождение в эти] врата осуществляются непосредственно через чистое просветленное сознание. Пройдя через эти врата сперва вступают в обширный мир всех Татхагат. Это подобно тому¹, как Майтрейя открыл Врата Высокой Башни и ввел [в них] детей добродетельного имущества и там показал им бесчисленные чудеса. Словами трудно это описать; лишь вступившие способны сами познать [это]. Светлый [Путь] Закона есть: посредством осознания исходной нерожденности поселить это сознание в чистом [сердце *бодхи*], породить светлое сияние великой мудрости, распространять повсюду неисчислимую природу Дхармы, видеть пути практикования всех будд, — оттого и зовется Светлым Путем Учения. Когда бодхисаттвы пребывают на этом пути, всевозможные кармические страдания от чувственных страстей из-за следования причинам и связям ложных мыслей повсеместно и полностью устраняются, разрушаются и очищаются. К примеру, был человек, [блуждавший] в темноте в поисках сокровища и получивший рану; сказав [себе, что это — укус] ядовитой змеи, [он] создал мысль о яде и этим привязал к [нему] свое сердце; и, действительно, возникли ядовитые *ци*, проникнув в [его] конечности и туловище. Прийдя к состоянию, когда [ему] не хотелось расставаться с жизнью, он встретил доброго лекаря, вылечившего это; он сделал для него ясным все с самого начала, тут же вытащил [занозу], пришел в место, где была получена рана, осветил его ярким фонарем и увидел находившееся там сокровище: облик, измазанный кровью. Тот человек понял, что это был не яд, а сокровище, устранил ядовитые *ци*, произвел разделение, сделав это любимым орудием и породил радость и удовольствие, — таковы же и практикующие. Располагая чистым просветленным сердцем, посредством высветления всех дхарм понемногу собирают добродетельные силы и обретают *самая* устранения загрязнений и препятствий; в видении истинно-сущего 84-х тысяч чувственных страстей производят становление 84-х тысяч драгоценных врат. Поэтому далее в сутре сказано: «Если бодхисаттвы, пребывая на нем, будут практиковать и обучаться, вскоре исчезнут страдания и, наконец, обретется *самая* устраненности от всяческих препятствий. Получив ее, станут пребывать в одинаковом равенстве со всеми буддами и бодхисаттвами...». Есть пять разновидностей препятствий. Первая — препятствия заблуждений и страстей; иными словами, препятствия, начиная с

¹ Из «Аватамсака сутра», раздел «О вхождении в Дхармадхату».

исходных и до 84-х тысяч разрядов высших, средних и низших чувственных страстей, загрязняют чистое [просветленное] сознание; из-за ограниченных учений в прошлых веках мешают [вступлению на] Путь и не [позволяют] войти в Дхарму Будды. Вторая — кармические препятствия: и в прошлом, и в настоящем совершают всевозможные тяжкие прегрешения, порочат священные сутры. Хотя для таких людей и существуют причины и связи обретения Пути, но, поскольку кармические препятствия еще не устранены, остаются всевозможные сложности, и войти в Дхарму Будды они не в состоянии. Третья — препятствия рождения; если этот человек обретет место рождения высшей победы, где отсутствуют трудности, то непременно [узрит] просветление на пути. Тем не менее, вступив в колесницу прежней кармы, вновь получает «неотдыхающее тело». То есть, из-за препятствия в виде «рождения. [как] возмездия» он не в состоянии войти в Дхарму Будды. Четвертая — препятствия дхарм; то есть, даже если этот человек уже обрел место рождения без препятствий, а также располагает моментами просветленного Пути, из-за того, что с прошлого еще остались связи препятствующих дхарм, он не встретил добрых друзей и не будет в состоянии внимать звукам Истинного Закона. Пятая — препятствия знаемого; скажем, этот человек обрел доброе знание и в состоянии внимать Истинному Закону. Тем не менее, остаются различные причины и связи; они не дают согласия и препятствуют практикованию *праджня-парамита*. Это обширно освещено в Разделе о чудесных делах «[Сутры] Великих Разделов [праджня]»¹. Из-за того, что в прошлых жизнях сбивались на положения прочих путей, радостно порождали такие препятствия. Если практикующие уже обрели *самая* чистого устранения кармических препятствий, то тогда в своем сердце они видят цельные, тонкие, постоянные образы всех будд десяти направлений, как если бы созерцали ясное зеркало. Тогда во всех снах достоинства прошлого и будущего не будет отстранения от причин и связей подобного собрания Будды. В это время все святые посредством постоянных, победоносных и утонченных *упая* просветляют свое сердце, [изрекут] утешительные увещевания на санскрите, разорвав для этого сети заблуждений. Практикующие, внимая, также возрадуются, просветлятся, также устранят сети препятствий и вскоре [осуществят] становление всех дхарм Будды. Поэтому говорят, что, если обрести такую *самая*, то станешь пребывать в одинаковом равенстве со всеми буддами и бодхисаттвами. Следует

¹ Гл. 13. Т 8.318b.

знать, что практикующие и так находятся на одном уровне с этим великим знанием. Поскольку [подвижник сам] познаёт свое сердце, он обретает имя Будды. Это не есть уровень Великой *мани* бескрайнего и тонкого знания¹. Хотя и говорят об увеличении и уменьшении тела светлой луны, ее ясность увеличивается постепенно, а на 15-й день способна двигать течениями великого моря. Опять же², практикующий, пребывая совместно и в равенстве с Татхагатами, способен посредством силы *упая* пробуждать Пять Чудесных Сил, не сдвигая исходного сознания веселиться в храмах всех будд, проявлять все тела, звуки и смыслы, поднимать облака различных подношений, посредством неисчерпаемых обетов широко практиковать [десять *парамита*] на всех [шести] путях. И еще, поскольку корни разума чисты, далее постигают бесчисленные слова, знаки и звуки и обретают все *дхарани*. Сверх того, подобно сущности 36-ти *коти* в одном мире, разновидности их высшей, средней и низшей природы, начиная от самого просторечия, следуют каждому различию, высветляя мельчайшие оттенки и заключают их в соответствующие звуки. Как в одном мире, так это происходит и во всех мирах. Называемое на санскрите *рута*, есть «великий голос»; *равита* — «малый голос»; *диргхашабда* — «длинный голос». Они вмещают в себя также много [прочих] голосов. Их законченное произнесение есть желание выразить то, что все предельные миры небесноконечны. Точный перевод этих знаков весьма затруднителен. Обретя *дхарани*, можно познать движения сердец всех рожденных существ. Можно сказать, что у этих рожденных существ гневные действия во многом ограничиваются, и природа жажды истончается. Либо — что у этих рожденных существ действия [под гнетом] жажды во многом ограничиваются, и природа гнева истончается; в общем, образов преграждения прохода есть неисчислимое множество. Об этом пространно изложено в [разделе] «Пути различной мудрости» разъяснительного трактата³. Эти бодхисаттвы обретают не только способ-

¹ Указание на «истинное знание обращения других». Однако, хотя на первом уровне начального *бхуми* и достигается предельность само-просветления, «внешние следы становления Буддой» заставляют ожидать очищения компонентов превращаемого, и потому полностью это «истинное знание» пока не обретается.

² Далее — комментарий к следующему отрывку из сутры: «...естественным образом проявят Пять Волшебных Сил, получают бесчисленные слова-речения-звуки в мантрах, узнают сущность деяний живых существ, будут защищаемы всеми буддами, пусть даже и пребывают в месте рождений и смертей, но не пронизываемы ими; не устанут трудиться ради рожденных существ Мира Дхармы, исполнят обет пребывания в неделании...».

³ «Да-чжи-ду-лунь», св. 86. Т 25.662b.

ность знания корней разума. Видение, слышание, обоняние и осязание у них также незагрязненно. Вдобавок они способны созерцать корни [просветленности и призрачные] связи; для устранения препятствий и загрязнений они с помощью различных *упая* воздействуют на рожденные существа, [проявляют] величественность и красоту храмов Будды и практикуют дела Татхагат. Следует знать, что практикующие Врат Мантра[яны] должны в течение одной жизни обрести становление различений (成辨). Далее, тончайшие добродетели, о которых говорилось выше, равны для всех рожденных существ, подобно [их] исходной природе. Однако, из-за наличия препятствий загрязнения от непросветленности, не будучи в состоянии сами это постичь, [они] пока неспособны пробудить указанные таинственные чудесные силы. Сейчас все бодхисаттвы, практикующие во Вратах Мантра[яны], видя дхармы светлого Пути, уже в этой жизни обретают *самая* устранения всех загрязняющих препятствий и от этого обретения становятся способны пребывать наравне со всеми буддами и бодхисаттвами, пробудив Пять Чудесных Сил. Обладая этими силами, [они] получают словесные и знаковые *дхарани* всех рожденных существ. Обретя эти *дхарани*, знают ход сердец всех живых существ и даже отправляют деяния будд. Будучи способными к обширным деяниям будд и никогда не отрываясь от разновидностей Татхагат, становятся во все времена и во всех местах защищаемы всеми буддами десяти направлений, которые не оставят их никогда, как отец и мать — новорожденное дитя. Следует знать, что все эти строфы разъясняются последовательно. Далее, практикующие имеют внутри выше[указанные] тончайшие добродетели, а снаружи защищаемы всеми буддами; потому, хотя [для них и] есть место рождения и смерти, [оно их] не загрязняет, — это можно уподобить чистому лотосу, вынутому из мутной воды. Посредством *упая* Четырех Включений¹ вытягивают страдания из живых существ; хотя и пребывают в бескрайнем аду на протяжении неисчислимых и безграничных *асамхьяка-кальпа*, тело и сердце не прекращают [существования среди] движения по пылающим углям, не отступают и не скрываются, не прекращают трудов. По какой причине чистое просветленное сердце обладает такой природой, отчего подобно алмазу («ваджре»)? Такая его чрезвычайно твердая природа обретается не от следования [наставлениям] учителя. Она пребывает в обете не[—делания] ради чего-то; она незагрязнена и незамутнена,

¹ 四攝: распространение и жертвование, любезные слова, благие практики, равные (по добродетельности) дела.

ее невозможно разбить, или причинить ей ущерб. «Обет» на санскрите называется *шила*, что означает «чистый и прохладный». Он подобен природе воды; как постоянно холодное топливо для костра встретившись с причинами и связями, хотя и способно сжигать различные вещи, природа его окончательно не изменяется. Убрав топливо прекращают горение, и [оно] естественно становится холодным, как обычное дерево. Таковы же и практикующие мантры. Когда они обретают *самая* устранения загрязнений и препятствий, исходная природа сердца становится этим *шила*, а не чем-то созданным; не обретается нечто, зависящее от другого, потому и сказано «обет пребывания в неделании». Подобно чистым обетам шраваков, то есть, с помощью законченности связей существ через Четыре Покаяния [в церемонии] *карман*¹, впервые обретают возможность рождения в [должном] месте («стороне»). При этом непременно охраняют *упая*, как бы избегая [собственной] выгоды. Заканчивается жизненный период — исчезают и обеты. Наши же обеты совсем не такие. Они не рождаются и не обретаются в местах этого мира [лишь] временно; также — не исчезают навсегда. И еще, пребывая в этих обетах, расширяют и освещают истинную мудрость, видят чудесный Срединный Путь и глубины возникновения связей, прекращают Восемь Переворачиваний², удаляются от Двух Ограничений³. Поэтому далее в сутре сказано: «...отстранятся от дурных взглядов, перейдя к взглядам справедливым». И Кашьяпа говорил, что все, кто вне этого — люди с дурными взглядами на «я». Все мудрости в их воззрениях несправедливы, оттого и названо «дурными взглядами». Недалекие приверженцы Второй Колесницы не в состоянии постичь истинно-сущего своего действительного сердца; в своих «принципах ясных истин» [они] называют пустоту не-пустотой, а не-пустоту — пустотой и не видят пути великой просветленности, практиковавшегося буддами древности. Сейчас эти бодхисаттвы немедленно порождают незагрязненную мудрость с помощью ясного видения светлого Пути. Во всех учениях, переходя к проявлению предыдущего, не ошибаются, а видят в лучах Солнца Светлого Глаза самые различные образы. Бесчисленные злые демоны повсеместно

¹ По случаю принятия обета прежде всего делают заявление, обратившись к монашескому собранию; это называется «Первым Покаянием». Затем подвижника трижды спрашивают, действительно ли он тверд в своих намерениях; это называется «Тремя *Карман*». Всего мини-церемоний получается четыре.

² Постоянство, радость, «я», чистота, не-постоянство, не-радость, не-«я», не-чистота.

³ Прерывающееся видение, постоянное видение.

превращаются в Тела Будды, и каждый облик излагает соответствующую *парамита*, однако так и не могут окончательно расшевелить сердца, попавшие в сети заблуждений мелких разделений. Поэтому далее в сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, бодхисаттвы, пребывающие в [*самадхи*] устраненности от всяческих препятствий, силой верного понимания, без долгих и трудных практик сделают совершенными все дхармы Будды». Такое правильное видение подобно алмазу. Это — сила наивысшего, твердого, верного понимания. Опираясь на это и практикуя истинно-подобный тончайший Путь, обретают силу бесстрашия и *самая вимокша* всех будд, то есть повсюду происходит становление неисчислимых дхарм Будды. И Нагарджуна считал¹, что литейщик, пользуясь различными приемами, расплавляет каменную руду, а затем превращает ее в металл. Так и обладающий чудесными силами способен превратить землю и дерево в металлическую сущность. Поэтому и сказано «без долгих и трудных практик сделают совершенными». Эти бодхисаттвы в момент первого пробуждения сердца неспособны объять истинно-действительные тончайшие добродетели [только лишь] оттого, что назвались буддами. И Татхагата, изрекая отдельные наставления в бесчисленных *асамхьяка-кальпа*, не может их исчерпать. Поэтому Будда говорит: «Эти добрые мужчины и добрые женщины достигнут обретения бесчисленных добродетелей».

13) Выход порождения просветленного сердца

Тогда Повелитель Тайн Ваджрадхара вновь обратился к Будде с *гатха*. [Сокращено.²] «Не зная всей пустоты, он не сможет хорошо узнать нирваны. Поэтому, окончательно познав пустоту, следует отстраниться от прерывания постоянства», — таким образом Будды изложил великое содержание сутры; врата же истинно-сущего сердца готовы повсюду. Тогда Ваджрапани вопрошал Будду в *гатха* ради будущих *упая* исправления заблуждений у рожденных существ: «О, Почитаемый Миром, подробно изложи нам это значение!» В этой [*гатха*] девять коротких строф. «Поведай, Почитаемый Миром, как в этом сердце рождается *бодхи*» — о пробуждении и рождении просветленного сознания. Во всех писаниях «Аватамсака-сутры» добродетели пробуждения сердца *бодхи*

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 32. Т 25.298б.

² И Син не приводит *гатха* из 741 нероглифов.

изложены весьма пространно. Сейчас он прямо вопрошает о сокровенной печати сердца. Как узнать о пробуждении в этом сердце зерен *бодхи*? Если сердце уже пробудилось, то какова его природа? Вторая строфа — «Посредством каких образов узнают о проявленности просветленного сознания?» — говорит об обликах: если внутри [произошло] становление природы, то снаружи обязательно проявляется облик. В [книге о] *праджня*¹ пространно разъясняются облики *авайварти*. Сейчас же спрошено: какие облики [возникают], когда пробуждается просветленное сердце? В сутре сказано: «Молю — расскажи о рождении природной мудрости, побеждающей сердце знания и [обычное] сердце», — по истине, это восхищение добродетелями Будды, «расстилающее» изложение значения второй строфы. Указанное сперва «сердце знания» есть мудрость само-просветленности сознания. Названное затем «[обычным] сердцем» есть истинно-сущее сознания. Смысл этого в том, что и пределы (сферы, области), и мудрость одинаково утонченны, недвойственны и нераздельны. Поэтому их называют совместно. «Природная мудрость» — это постоянная мудрость Татхагаты. Лишь она позволяет сердцу просветлять само себя; следуя другому просветления не обрести. Будда говорит, что у людей уже в «сердце знания» есть наипервейшее, безусловно способное к порождению *бодхи*, но следует знать и о его всевозможных последующих обликах. Третья строфа: «Отчего, Великий Трудяющийся Храбрец, сердце вновь и вновь возрождается?» «Великий Трудяющийся Храбрец» — одно из именовании Будды. Восхваляя добродетель он также вопрошает: многочисленные сердца [рождаются] вновь и вновь, так обретаемо ли это [просветленное] сердце? В четвертой и пятой строфах сказано «Обо всех формах сердца и о времени, молю, о Будда, поведай пространно». Это вопрос о том, пройдут ли во времени отдельные облики всех сердец через победоносное продвижение последовательных обликов и смогут ли после этого обрести чистое просветленное сознание во всех пределах. В шестой строфе — «Помимо прочего, это еще и собрание добродетелей» — молят Почитаемого Миром пространно разъяснить различные тонкие добродетели этого сердца, — оттого и сказано «помимо прочего». В седьмой строфе говорится «...практикуют его действия». Какие практики следует отправлять, дабы смочь обрести это наивысшее повсеместное положение? Опять сводим две строфы — восьмую и девятую: «Лишь

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 73. Т 25.570. *Авайварти* (санскр.) — «неотступное вращение».

Великий Муни в состоянии разъяснить особое различие между сердцем [обыденным] и сердцем [просветленным]». Почитаемого Миром умоляют объяснить разницу между сердцами разума различного созревания у рожденных существ и особыми различиями сердец практикующих йогов. *Муни* значит «уединенное молчание»; тело, слово и сердце Будды беспредельны и разрушают отстраненность, превосходя уровень речей. Не следует уподоблять «малому уединению» Второй Колесницы, поэтому сказано «Великий Муни». Как говорил *ачарья* [Шубхакарасимха], следовало бы разделить эту девятую строфу и добавить десятую, однако от этого [места] и до конца сутры везде сказано, что Татхагата ответил на *девять* вопросов. В то время Будда, взглядываясь в собрание, узрел желание задать и другие вопросы, однако, поскольку уже ответил на них ранее, в тексте отсутствуют соответствующие [заметки]. Если все же возникнут сомнения и вопросы, как из дальнейшего текста о вхождении в мандалу Великого Сострадания, то ответ на них — в строфе о практиках; в [разделе] и Плоде Ста Знаков и прочих — в строфах об особых отличиях или о добродетелях. Прочее — все в соответствующих местах, там его и следует искать.

Далее Татхагата, отвечая Ваджрапани в *гатха*, [говорит]: «Прекрасно, истинный сын Будды! С обширным сердцем ты обретешь много пользы». [Называет] «истинным сыном», поскольку [тот] рожден из природной сути Татхагаты, рожден телом, словом и сердцем Будды. Как ранее были проявлены бескрайние пределы обширной *адхитхана* Почитаемого Миром Великого Солнца, так теперь и Ваджрапани, ради бесчисленных путей соответствия рожденным существам поспешил со становлением великой практики, с разрушением огромной сети заблуждений, ради желания обрести великолепную величественность неисчерпаемости трех строф равенства [действий, речи и сознания], и Будда возглашает так: «Прекрасно, о сын Будды! Теперь ты способен с обширным сердцем принести много пользы бесчисленным живым существам!» И далее: «Строфа [основа] всепобеждающей Великой Колесницы, облик продолженного возрождения сердца — великая тайна всех будд. [Приверженцы] Внешнего Пути не в состоянии этого постичь», — здесь содержится вкратце семь значений, потому и названо «Великой Колесницей». Первое — поскольку Учение велико, названная обширной и глубокой таинственная сокровищница всех будд есть Колесница зрелых людей («взрослых») присутствующая повсеместно в [мире] Вайрочаны. Второе — поскольку пробуждающееся сердце велико, оно взыскует великого сострадания, именуемого едионаправленным и рав-

ным, дает бесчисленные обеты и клянется спасти живых существ повсеместно в Мире Дхармы. Третье — поскольку *адхимукти*¹ велики, то, когда впервые видят ясный Путь, законченным образом обретают бесчисленные добродетели, достигают неисчислимых значений храмов Будды и, посредством причин и связей Великого Дела, направляют рожденных существ. Четвертое — поскольку природа велика, драгоценная алмазная сокровищница естественно-чистого сердца неоскудевает, и из нее равным образом и совместно черпают все рожденные существа. Пятое — поскольку *ашрая*² велика, эта утонченная Колесница и есть для рожденных существ Мира Дхармы место прибежища, подобно тому, как море возникает от ста рек, а древесный ствол выходит из земли. Шестое — поскольку время велико, оно превосходит обычные бесконечные и долгие три времени [— прошлое, настоящее и будущее]; с помощью чудесных таинственных сил [осуществляются] молниеносные [передачи знания] от учителя к ученику, без малейшего отдыха. Седьмое — поскольку мудрость велика, а все будды [пребывают] повсеместно, сердце равной и полной пустоты и естественная тончайшая мудрость также повсеместны. Доходящая до предела основа истинно-сущего подобна плотно подходящей крышке от ящика. Поскольку располагает семью подобными причинами и связями, во всех Вратах Дхармы Великой Колесницы, обладает первейшим ароматом нежных сливок (нирваны), поэтому названо «всепобеждающей Великой Колесницей». Колесница — продвижение к значению; строфа — место отдохновения, поэтому названо «строфой Великой Колесницы». «Облик продолженного возрождения сердца»; это сердце беспредельно и постоянно чисто, к тому же отстранено ото всех [ложных] обликов полной пустоты. Тем не менее, возникает из причин и связей, поэтому есть рождение форм сердца. Как у волн великого моря, нет [у него] ни постоянного пребывания, ни непостоянства. Если бы наличествовало постоянное пребывание, то с прохождением тайфуна оно бы прояснялось, то есть не было бы чистым [в основе]. Если бы было непостоянным, то с первым же появлением тайфуна должно начинать волноваться. Следует знать, что, поскольку это сердце возникает от связей, [происходит] рождение нерожденного, нерождение рожденного. Облик бесформенного есть бесформенность постоянного облика. Его трудно постичь по причине чрезвычайной глубины и утонченности; это — сокровенная печать всех будд, на кото-

¹ Правильная вера и полное понимание учения.

² Зависимость от кого-либо, обладающего силой и достоинством.

рую не указывают ложным образом. Поэтому простые люди, [приверженцы] Второй Колесницы, прочие [сторонники] Внешних Путей считают нерожденное [и не]разрушимое сердце не только непросветляемым, но и непостижимым, а, следовательно, — великой тайной всех будд. На Внешнем Пути познать это невозможно; мы же сейчас «подробно раскроем и укажем [на смысл]; следует ясно услышать [это] Единым Сердцем».

Далее в *гатха*: «Превзойдя 160 [уровней обыденных] сердец, порождает обширную добродетель. Природа ее неизменно тверда и крепка. Следует знать, что она порождает *бодхи*». Это — краткий ответ на первый вопрос: «Как в этом сердце рождается *бодхи*?» То, что изрек сейчас Будда, есть [возникновение рождения] чистого просветленного сознания от превосхождения ста шестидесяти обликов продолженности сердца. Если кто-либо спросит, желая знать — как из молока получают сливки, следует ответить так. Молоко и масло меняют облик при взбивании и исчезают, не оставляя грязного остатка. Следует знать в связи с этим, что так рождаются сливки. Когда практикующий впервые раскрывает драгоценную сокровищницу ваджры, природа его сердца, подобная чистой и полной пустоте, видит превосхождения всех чисел и объемов. Лишь в такой момент отстраняются от порождения кармических причин и рождается росток древа Будды; когда рождается этот росток, он [возникает] повсюду в Дхармадхату. Говорят: как же тогда ветви, листья, цветы и плоды порождают обширные и великие, тончайшие добродетели? Поскольку практикующее сердце превзошло ложные рассуждения, не следует разбивать, не следует и поворачивать; более того, не изложено о подобном превосхождении зла и в золотом храме Джамбудвипа. Потому и говорится, что эта природа постоянно тверда. Если знать, что в собственном сердце есть такая печать, родится просветленное [сознание].

Далее, ответим на вторую половину *гатха* о виде и облике сердца *бодхи*. Нет нужды снова проявлять в мире облик чистого просветленного сознания в виде дхарм, поскольку устранены мелкие различения форм, не свойственных единой, великой, полной пустоте. Сказано: «Неисчислимо, подобно великой пустоте». Великую пустоту невозможно [затмить] дымом и облаками, загрязнить пылью и [замутнить] росой; ее природа постоянно пребывающая и отстраненна ото всех причин и связей. Восемь Ветров Восьми Направлений временно захлестнули мир, однако сдвинуть его не в состоянии; с изначального начала и далее его постоянная сущность — уединенная неподвижность и безобразность; это на-

чалось не сейчас; таков же и облик сознания: от безначальности и далее оно не рождено с основ. А, поскольку оно — исходно нерожденно, то, как единственная дхарма, не может быть загрязнено, или потрясено. Оно постоянно пребывающее и неизменно, вечно упокоено и безобразно. Потому сказано: «Постоянно пребывает, не загрязняясь. Все дхармы также не в состоянии сдвинуть [его]. Исходно спокойно и не обретает форм». В такое время у практикующего возникает спокойное сияние, естественным образом открывается мудрое и беспредельное видение, подобно раскрывшимся лепесткам лотоса. Поэтому сказано: «Обретается неисчисляемой мудростью». Становление этой мудрости есть проявление перед просветленным сердцем Вайрочаны, поэтому сказано: «Проявляет истинно—равную ученость». На санскрите об этом говорится, как о проявлении *самьяк—самбуддха*.

Будда говорит о печати истинно—сущего такого сердца. Если практикующий соответствует ему обликом, следует полностью использовать твердую силу веры. К тому же, эта сила веры [обретаема] в следовании практикованию церемоний подношения вратам исходной мантры, и, если [подвижник] отправляет все в соответствии с изложенным, то сможет достичь чистого сердца *бодхи*. Потому и сказано: «Практикует действия молений, и в этом впервые пробуждает сердце». Есть два вида таких подношений («молений»): внешнее и внутреннее. О них пространно изложено в последующем тексте¹. Некоторые говорят: однако, природа сердца созерцается, как безобразная и беспричинная, значит не следует допускать разных хаотических движений и отправлять практики на Пути бодхисаттв. Это положение не[верно]. Посредством четырех видов нерожденности² видят в руде золотую сущность; соответственно и в причине, и в плоде нет ни уменьшения, ни увеличения себя, однако, если с помощью *упая* растопить и убрать грязный осадок, не станет зависимости от необходимости обретать это золото нерожденности, — так и у практикующих. Если не расплавить грязи каменной руды ста шестидесяти сознаний посредством практикования Врат подношений *упая* трех видов таинств [— тела, слова и ума], то как обрести это чистое сердце *бодхи*? Истинное созерцание Срединного Пути у *ачарья* Нагарджуны³ дает станов-

¹ «Махавайрочана-сутра», св. 5; комментарий И—сина, св. 15.

² Нерожденность себя, других. совместно (себя и других), отсутствие причин (для рождения).

³ «Мадхьямака-шаstra» Нагарджуны содержит описание четырех видов нерожденности, значения Срединного Пути, временности и пустоты (существования и несуществования) и проч. Т (№1564) 30. 1a—39c.

ление значения нерожденности, поскольку в действительности возникновение происходит от связей. К тому же сейчас ты говоришь о заячьих рогах и черепашьей шерсти [в приложении к] нерожденности, поэтому скатываешься к [утверждению] наличия отсутствующего места. Опять—таки, люди [этого] мира, даже сто раз закаляя истинное золото и видя, что оно все не выходит, считают [его] тончайшую природу крайне трудной [для восприятия]. Святой же человек, [обладающий] пятью [чудесными] силами, с помощью всяческих снадобий произведет различные отливки, сможет превратить природу земли и камня и выявить золотую драгоценность. Если таковое станет пищей для живота, пребывание в этом мире будет долгим, а чудесные превращения — неизвестно где. То есть следует знать, что в природе истинного золота сами по себе уже содержатся силы использования; только вот люди [этого] мира, не располагая сокровенными *упая*, не в состоянии их обрести, равно как и чистое сердце *бодхи*. Если бы, посредством совершенных практик Великого Сострадания, совершали всевозможные отливки, то впервые обрели бы становление действия чудесных изменений *адхиштхана*. Поэтому не следует, сохраняя начальное сердце, называть обретением необретение, а плод — «трудным».

14) Опровержение восприятия «я» [сторонниками] Внешнего Пути

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, по—детски глупые заурядные люди, [пребывающие в] безначальности рождений и смертей, цепляются за существование *я*, за его название, проводя разделение на бесчисленное количество *я*. Если они не видят самоприроды *я*, тогда их *я* порождает воспринимающее *я*». Дается ответ о значении продолженности сердца. Желая выявить первоначальное пробуждение чистого сердца, прежде всего говорится о сердцах с отличающимся принципом. С вершин мудрости говорят: безначальные рождения и смерти есть отсутствие первоначальности как у рожденных существ, так и у вещей этого мира. В сутре Будда возглашает: повергнутые не—ясностью, связанные любовью, возвращаются в [мир] рождений и смертей; начала же этому нет. И далес: бодхисаттвы, созерцая [это], как безначальное и пустое, не опускаются до видения [якобы] присутствующего начала; таково значение указанной ранее «детской глупости». «Заурядные люди» при верном переводе прозвучат, как «различные рождения». Поскольку зависит от не—ясности, — следует карме и получает возмездие, само—пребывания же не обретает.

Попадая в самые различные вкусовые [пристрастия], различия обликов и форм сердца, становится огромным, поэтому и названо «различными рожденьями». Такое высчитываемое «я» существует всего лишь в словах и речах; более того, в нем нет истинных дел. Потому и сказано «цепляются за название я». «Существованием я» названо обретаемое влечение к «я». Такое «я» и цепляние за «воспринимающее я», следуя за Шестнадцатью видениями знания¹, создают бесчисленные неравные разделения, потому и названы «разделяющимися [я]». Далее, поясним зависимость от ложных разделений. Здесь сказано: «О, Повелитель Тайн, если они не видят самоприроды я, тогда их я порождает воспринимающее я». Если рассматривать все их *скандха*, как повсеместно рождающиеся от связей существ, то что же среди них будет этим «я»? В каком месте пребывает «я»? Его нет ни в [Пяти] *скандха*, ни в превращениях *скандха*, ни в пребывании обликов. Если будут способны определенно стремиться к такому, обретут Истинный Глаз. Соответственно, сами они это не созерцают, но лишь прекращают круговорот обликов; с древности и далее изучают этот взгляд, подобно основателям; «я» пребывает в теле; способно создаваться с помощью продолжительных молений; производит становление всех корней. Лишь это [«я»] является обширным и беспредельным Путем; остальное — ложные слова. Именно поэтому названо «по-детски глупым».

Сказанное в сутре: «Другие считают, [что я возникает] во времени...»² относится к тому, что все привлекательное и неприглядное на небе и на земле имеет причину при посредстве времени. Все так, как изложено в *гатха* [«Сутры праджни Великого Раздела»]. Когда приходит время, рожденные существа созревают; проходит время — начинают понуждать; время способно просветлять человека, поэтому время — это причина. Вдобавок некто сказал: все люди не есть созданные временем, тем не менее время есть причина неизменности, — таков закон бытия. Будучи крошечным, оно невидимо. Поскольку истинность цветка — в плоде, следует знать, что время существует. Отчего? Потому что, увидев плод,

¹ 16 различных восприятий «я», описанные в «Сутре праджни Великого Раздела» и в 32-м свитке «Да-чжи-ду-лунь»: «я», рожденных существ, долгожителей, живущих, рождающихся, делающих подношения, знатоков чародейства, делающих, создающих, использующих создаваемое, пробуждающих, использующих пробуждаемое, воспринимающих, использующих воспринимаемое, мудрых, видящих.

² Далее рассматриваются воззрения на время одной из 30-ти разновидностей Внешних Путей.

знаем, что есть причина, этот закон нерушим и постоянен. То есть, поскольку не созерцают само–природу времени, рождаются такие ложные воззрения.

Сказанное в сутре: «...при изменении земли и прочего...»¹ означает, что в каждом из [Великих Элементов]: земле, воде, огне, ветре, полной пустоте содержится действительная истинность. Некто говорит: земля является причиной всех вещей, поскольку все рожденные существа и все вещи возникают посредством земли. Поскольку созерцают само–природу земли лишь следуя успокоению связей существ, как пребывающую, к тому же порождая взгляд на [наличествование], те, кто поклоняется земле, считают, что должны обрести *вимокша*. Далее, некоторые считают, что все вещи порождает вода, огонь, или ветер. Другие же говорят, что все вещи возникают из полной пустоты, считая, что пустота–то и есть истинная причина постижения и отбрасывания, и что следует полностью погрузиться в моления. По каждому случаю следует давать пространное изложение.

Сказанное в сутре: «...[что это] – я йоги...» относится к тем, кто изучает установки; приняв за принцип соответствие облику внутреннего сердца, они считают это истинным «я». Поскольку не созерцают само–природу сердца, порождают подобные взгляды и думают, что это — истинное «я». [Сторонники такого Внешнего Пути верят, что] в данном принципе пребывает именуемое *вимокша*.

Сказанное в сутре: «...чистота построенного и нечистота непостроенного...»² состоит из двух частей; сторонники первой считают все дхармы созданными, называют их «чистыми» и в соответствии с этим практикуют. Те же, кто придерживается второй строфы, считают, что созданное — не есть беспредельные дхармы, что отсутствие созданного есть не–делание. Потому они называют [не–делание] истинным «я». Отстраняясь от «созданной» чистоты предыдущей строфы, говорят о «нечистоте». Не созерцая само–природы «я», порождают взгляды такого рода. Обширное их изложение подобно вышеизложенному.

Сказанное в сутре: «...либо — небо[жителя] самопребывания (Махешвара), или течение и исхождение, либо — время...» есть воззрения одного из Внешних Путей; самопребывание небо[жителя] — это постоянство. Этот Махешвара³ зачастую порож-

¹ Теория о том, что исходная основа полного наличествования всех дхарм лежит в одном, или двух Великих Элементах.

² Две теории о прерывании постоянства.

³ Его имя на санскрите означает «Великий Повелитель»; вообще, у него тысяча имен, т. е. тысяча тел превращений: Рудра, Шанкара, Шива, Ишана и др. Он —

дает все вещи, — это критикуется в «[Трактате] Двенадцати Врат»¹. Если бы рожденные существа были детьми этого Махешвара, то каждый бы по-своему пребывал в радости, прервав все страдания; страданий же не было бы вообще. [Говорят:] если поклоняться этому Махешвару, разрушишь страдания и обретешь радость, но это не так. Практикуя [видение] причин и связей собственных страданий и радостей, сам обретешь понимание, [поэтому и миряне, и ушедшие из мира] не есть производное самопребывающего небо[жителя]. К тому же, если говорить, что Махешвара создал рожденные существа, то кто тогда [создал] Махешвара? Если говорить, что он создал сам себя, то вещи не есть самосозданные. Далее, если говорить, что созданы кем-то [другим], то не стоит называть самосозданными. Это пространно изложено в [указанной] шаштре. «Течение и исхождение» в большой степени подобно «созданному». «Созданное» подразумевает появление всех дхарм из сознания. Течение и исхождение из него выносит наружу все дхармы в соответствии со степенью умелости. Это подобно тому, как мастер обжига месит глину и порождает всевозможные различные формы. Далее, названное «временем» лишь чуть-чуть отличается от разобранного ранее взгляда на время на Внешних Путиях. Все это — разновидности самопребывающего небо[жителя].

высшее индунстское божество, абсорбированное буддизмом в качестве защитника Учения. В школе Ваджраяны он считается проявлением Тела Будды Равного Течения (*тору хоссин*), принимаемого Татхагатой для проповедования людям, небожителям и животным.

¹ Т 30.159.

Свиток II

К Разделу 1 — «О пребывании сердца при вхождении во врата мантр» (Дополнение)

Сказанное в сутре «...уважаемый и благородный» — это небо[житель] Нараяна¹. По убеждению [сторонников] Внешних Путей, он исполнен постоянного пребывания и неподвижен, сверх того располагает образами помощников и производит становление всего множества вещей. Он подобен пребывающему в неделании, однако руководящему повелителю людей; получая [его] приказы, [все] исполняют их. Поскольку способный создавать повелитель почитаем [всеми], сказано «уважаемый и благородный». И еще, по мнению этой школы «уважаемый и благородный» пребывает повсюду во всех землях, водах, огнях, ветрах, полной пустоте. В древности был учитель толкований; желая поклониться этой школе, он совершил паломничество в небесный храм, сел рядом с образом небо[жителя], ел и пил там. В Западной Стране [— Индии] остатки пищи и питья считаются чрезвычайно нечистыми, [поэтому видевшие это люди] все весьма рассердились. Тогда учитель толкований сказал: разве по учению вашей школы [уважаемый и благородный] не пребывает повсеместно во всех обликах земли, воды, огня, ветра и полной пустоты? Ему ответили: это так. Учитель толкований сказал: а раз все это — земля, вода, огонь, ветер и полная пустота, то таково же и «я». Входя через эти [элементы] в образы, — что станет невозможным? Так чего же сердиться? Собравшиеся умолкли; им нечего было добавить. Так вот, не созерцая само-природы «я» и порождают подобные ложные мнения.

Сказанное в сутре: «...природа», — один из взглядов Внешних Путей; [они считают, что] все дхармы — естественны, более того — существующие. Строящего и создающего не существует. Подобно ясным и свежим цветам распустившегося лотоса, — что загрязнит его? Кто затупит острие шипа? Поэтому следует знать, что все дхармы — это природа. Критикуя это, один учитель сказал: взглянув сейчас на мирян, видим, что все построенные дома,

¹ Мощное божество, воспринятое буддизмом из индунетской традиции; эквивалентен Вишну. Часто определяемый в буддийских текстах, как «Могучий Воитель Ваджры» (金剛力士).

лодки и прочее возникли посредством связей [в мире рожденных] существ, а вовсе не «природным образом»; как же говорите, что это [произошло] естественно? Хотя и считаете, что все существует, это — от непросветленности; раз возникло от человеческого умения — как же может быть «природным»? Раз создано руками людей, значит [возникло] посредством связей, и природного существования тут нет.

Сказанное в сутре: «...внутреннее я» есть мнение неких [людей о том, что], отстранившись от сердца внутри тела, вне его, отдельно существует природа «я», способная двигать этим телом, осуществляющая все дела и поступки. Возражая, говорят: в таком случае «я» было бы непостоянным. Если бы дхармы были этому причиной, то рождающееся от причины было бы все непостоянным, поэтому, говоря, что «я» непостоянно, наказание и вознаграждение, воздаяния за предыдущие поступки все бы прерывались и разрушались. Всевозможные подобные значения воззрений обширно излагаются в различных школах. Сказанное в сутре: «...разновидности людей»: разновидность божественного «я» подобна человеческому телу: тело маленькое — [и его божественное «я»] мало. Тело большое — [и его божественное «я»] велико. В «[Да]-чжи-ду-[лунь]»¹ сказано: великость и малость божественного [«я»] следует человеческому телу. То есть, когда смерть [его] разрушает, божественное [«я»] перед этим выходит из него. Соответственно, в этой школе [говорят о] само-существовании постоянно пребывающих дхарм посредством «я». Однако, следование большому и малому в теле, о чем сейчас [говорилось, свидетельствует о] непостоянстве. Сказанное в сутре «...повсеместная торжественность»: [на одном из 30-ти Внешних Путей считается, что] это божественное «я» способно создавать все дхармы. Более того, они уверены в том, что дела повсеместной торжественности Победоносного [Почитаемого] в мире и есть деяния этого [божественного] «я». Это несколько отличается от [взглядов на] самопребывание небо[жителей]. В «Шастре [12-ти Врат]»² говорится о разрушении [его] самопребывания. Раз есть страдающие и радующиеся, отчего самопребывающий небо[житель] (Махешвара) создал радующихся, но не создал страдающих? При этом, следует помнить, что [и страдающие, и радующиеся] рождаются из его чувства любви. Следовательно, [у этого небожителя] нет самопребывания. Данная «повсеместная торжественность» подразумевает, что, го-

¹ Т 25.148; св. 12.

² Т 30.166.

воря о способности создавать всевозможное счастье и радость, неспособны с помощью этой радости ставить преграду страданиям. Что же здесь можно назвать повсеместным и постоянным самопробыванием?

Сказанное в сутре: «либо — долгожители» есть один из взглядов Внешних Путей: все дхармы — от Четырех Великих [Элементов] до трав и деревьев — обладают долгожительством. Срубленные деревья и срезанные травы продолжают рождаться, то есть и они имеют жизни. Опять-таки, на ночь они сокращаются и сворачиваются, а значит — обладают разумом, поскольку способны спать. Критикующие говорят: если возрождаются даже когда их ветви урезают — у человека же отрезанная часть («ветвь») не прирастает и не отрастает, — значит ли это, что в ней нет жизни? Если сворачивание растений есть сон, значит вода, не прекращающаяся с шумом течь и по ночам, никогда не достигнет просветленности? Различные ложные взгляды рождаются от того, что отсутствует созерцание само-природы всех «я». Сказанное в сутре «...пудгала»¹, то есть «берущие многочисленные перемещения»: все это — одно «я». Изменено лишь название в следовании вещам. Если существует переход от нынешней жизни к следующей, то божественный разум непостоянен. Будь он постоянен, откуда было бы взяты смерти и рождения? Смертью именуется разрушение в некоем месте; рождением — появление в некоем месте. Поэтому нельзя говорить о постоянстве божественного [разума]. Если он непостоянен, тогда нет и «я». Подобно сторонникам Ватса в буддийском учении, говоривших о существовании всего, [приверженцы] этого [направления] считают существующими дхармы Трех Миров. Если допустить наличие прошлого, будущего и настоящего, что одинаково с неоднократным восприятием переходов, то теряются три вида Печати Дхармы². Все бодхисаттвы Западной Стороны различными способами опровергали это положение. Сказанное в сутре: «либо — манас», — еще одна привязанность; этот разум распространен по всем местам, полноценно присутствуя везде в мире, в земле, воде, огне, ветре, полной пустоте. И здесь нет последовательности; если бы божественное сознание было повсеместно и постоянно, было бы возможно в одиночку видеть, слышать, постигать и знать; более того, приведением в согласие

¹ Один из 30-ти Внешних Путей. В старом переводе значило «люди»; в новом — «получающие различные переходы», то есть те, кто создает причины, часто меняя переходы от одного к другому состоянию.

² 1) все деяния непостоянны; 2) во всех дхармах отсутствует «я»; 3) нирвана неподвижна и чиста.

нужных теперь корней и частиц порождалься бы разум во [всех] сторонах, то есть ваш божественный *манас* стал бы неиспользуем. Опять—таки, если бы божественный разум существовал повсеместно на Пяти Путиях, откуда взялись бы смерти и рождения? Знайте, что это не так!

Сказанное в сутре: «*алая*» имеет значение удерживаемого хранилища. Также означает «помещение». По излагаемому в этой школе, существует *алая*, способная иметь это тело и создавать, хранящая все множество образов. Восприняв это, объемлешь весь мир. Это не одинаково с Восьмым Сознанием буддийского учения. Тем не менее, Почитаемый Миром учил о *татхагата-гарбха*, как сокровенном разуме. Если люди Дхармы Будды не станут созерцать истинно—сущее собственного сердца, то их взгляды на «я» станут такими же, с разделением и привязанностями.

Сказанное в сутре «...мудрые, ...видящие» — указание на один из Внешних Путей: в теле содержится мудрость, способная познать страдания и радость. Некоторые считают, что способность видеть — это и есть истинное «я»; как сказано в «[Да—]чжи—ду[—лунь]»¹, различающие глазом формы есть видящие, знающие благодаря Пяти [Органам] Восприятия есть видящие, — все это указывает на «я». Наименования меняются в следовании вещам. Критикуя, говорят: если считаете это за «я», тогда не есть ли и знание от способности слышать и чувствовать на вкус также «я»? А если все это так, то обширный мир Шести Корней [— органов] совместно не познает облики, так как одно не может создать шесть, а шесть не в состоянии создать одно. Равно заблуждению считать, что в «я» чего—то не содержится. Потому следует знать, что корни[—органы] и пылинки[—скандха] находятся в согласии, мудры и видящи; иного же «я» не существует.

Сказанное в сутре: «...способные привязываться,.. подверженные привязанностями»; кое—кто на Внешних Путиях говорит, что, отстранение в теле от разума и сердца есть отдельная способность к привязанностям, то есть это и есть истинное «я». Способность перемещать тело, слово и мысль создает все кармические дела. Другие же толкуют: способность к привязанностям есть сознание сердца. Обширный мир, подверженный привязанностям, именуется истинным «я». Это «я» присутствует повсеместно. Более того, внутренняя и внешняя природа тела, восприятия, сердца, дхарм не имеют само—природы, рождаемой от всех связей. В них никак не обретаема способность привязываться и подвержен-

¹ Т 25.319с; св. 35.

ность привязанностям, а уж тем более — «я»! Эти воззрения возникают от того, что не созерцают само-природу «я».

Сказанное в сутре: «...внутренняя мудрость, ...внешняя мудрость», — иное название «мудрых». Подразделяются на два вида: одни говорят, что внутренняя мудрость есть «я», то есть в теле присутствует отдельная внутренняя просветленность, — истинное «я». Иные говорят, что «я» — во внешней мудрости. Способность постижения обширного мира внешней пыли [—*скандха*] и есть истинное «я».

Сказанное в сутре: «*эжнятван*» по большей степени совпадает с «мудростью» школ Внешнего Пути. Указано отдельно лишь оттого, что есть отличия в разных направлениях.

Сказанное в сутре: «*мануджса*»¹: в [35-м свитке «[Да-]чжиду[-лунь]» переведено, как «человек»; это — человеческие привязанности. Переводя точнее, следовало бы сказать: «человеческое рождение». Это — разновидность воззрений, связанных с само-пребыванием небо[жителя Махешвара]. Поскольку человек рождается от человека, дано такое название. Трипитака Сюань-цзан из Тан писал, что смысла у рождения нет. Этот смысл — *манас*, [теперь его называют *ману*]; изменив звучание [придали] иное значение; это ошибка.

Сказанное в сутре «*манобхах*» (摩納婆) есть разновидность Внешнего Пути небо[жителя] Вишну. При верном переводе следовало бы назвать соответствующим Победоносным «Я», поскольку «я» — главное и довлеющее в теле и сердце. Постоянно пребывая в сердце, «я» должно созерцаться, как [маленькое], всего в один *цунь*. В [12-м свитке «[Да-]чжиду[-лунь]»² говорится: некоторые считают, что божественное пребывает в сердце; оно чрезвычайно мало и походит на росток. Будучи чистым и свежим, именуемо «чистой *рупа*». Или — как зернышко, потому и говорится «один *цунь*». Когда впервые получают тело, [это божественное] получается, как присутствовавшее ранее; уподобляют костям образа. Это так же, как украшают тело при его становлении. Танский Трипитака перевел, как «детское конфуцианство», но это не так. «Детское конфуцианство» на санскрите звучит *манубхах* (摩拏婆). Но (納) имеет другое значение, это ошибка. <Два данных названия — разъяснение просветленного ачарья [Ваджрабодхи].>

Сказанное в сутре: «порождение постоянного установления» есть убежденность [одного из] Внешних Путей, что «я» —

¹ Букв. «порождение смысла»; один из 30-ти Внешних Путей.

² Т 25.149с.

это постоянное пребывание; его не следует разбивать и разрушать; оно постоянно, будучи рождено естественным образом и вторично не родится, — отсюда и такое название.

Сказанное в сутре: «слышащие и не слышащие»; «слышащие» есть один из взглядов Внешнего Пути. Раз есть слышащие и проявляющиеся, то сущность слышимого исходно существует. Она ждет связей и ими проявляется; природа же сущности [слышимого] присутствует постоянно. Раз есть рождение слышимого, оно исходно рождено, ожидает связей и ими рождается. Рождается, но пребывает постоянно. В этих [взглядах] есть много отличий, и они повсеместно и пространно комментированы. «Не слышащие» — противоположность выше[изложенному]. Считается, что слышимое — постоянно и повсеместно; в этой же школе оно отбрасывается и отрицается, так как пребывает в следовании недобрым, злым дхармам. Истинно то место, где отсутствует знак слышимого.

Сказанное в сутре: «Повелитель Тайн, такого рода всевозможные разделения я с древних пор соответствуют различиям обликов и требуют освобождения [от привязанностей на основе] должного принципа» означает, что в ней вкратце изложены 30 подходов [Внешних Путей]. Если бы рассматривать их по-отдельности и подробно, не хватило бы ни места, ни времени. Подобно тому, как человек сидя обретает Четыре Дхьяна, так же постигается истинная суть этих учений. Либо же существует такое воззрение. «Я» есть обретение такой *дхьяна*. Таким образом, все прочее есть разделения этого «я» и соответствие обликам. Следует знать, что, по причине не созерцания истинного облика «я», такой взгляд излагался, как основополагающий с бесконечной древности. Каждый «Великий Учитель» и «Бхагаван», способный практиковать йогу, открыто учил этой Дхарме ради [существ] этого мира. Вот только они считали, что лишь это и есть предельный Путь; думали, что кроме него нет Пути. Подобно тому, как было во время начальной *кальпа*, существовало одно единое небо; сперва родился мир Брахмы и его мысль. Если бы помимо этого были рожденные существа, возникло бы совместное пребывание с «я»; как было бы нехорошо! В то время были небо[жители] верхнего мира, прибывавшие и рождавшиеся там по окончании жизни. Ранее родившиеся, размышляя, говорили об этом: поскольку «я» зависит от силы мысли, вы обретаете рождение здесь, вы рожаемы от «я». Такие мысли обретали становление, а подобное поклонение часто давало рождение многочисленным «я». То есть, осмыслился порядок следования обликам, и стали считать, что, действительно, «я» существовало изначально. С тех пор считалось, что небесный царь

Брахма часто создавал миры. Нет нужды объяснять и записывать подробности рождения таких изменчивых, меняющихся взглядов. Стремиться к *вимокшиа*, упорядочивая Принцип, собственно — упорядочивание Принципа на санскрите называется *йоги*. Таковы те, кто с седой древности практикуют *йога*. Таковые обретают истинную *вимокшиа*; это считается «школой десяти тысяч вещей». Сейчас мы следуем порядку таких практик и, устремляясь к *симокиа*, станем излагать соответствующим образом. Выше я описал сознания ложных принципов, разбивающие и уничтожающие причину и плод внешнего и внутреннего. Далее освещу сознание начального следования Принципу. Порядок [следования] — Восемь Сердец этого мира.

15) Восемь Сердец проявленного мира

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, одна из разновидностей по-детски глупых, заурядных людей подобна баранам. Иногда они даже порождают мысль о единой дхарме. Это — нечто вроде очищения. Они размышляют о таких мелких разделениях и много учатся, находя в этом радость. Повелитель Тайн, это — рождение первого ядрышка добрых дел»; среди животных природа баранов — самая низменная. Они думают лишь о воде и траве, а также о плотских утехах; свыше этого не знают ничего. По этой причине в [санскритских] писаниях Западной Стороны их уподобляют «по-детски глупым, заурядным людям», не ведающим причины и плода добра и зла. С бесконечной древности в этом мире такие люди носят имя «доброй дхармы изменяющихся и превращающихся обликов». Однако, обладая сердцем ложного принципа, они неспособны к обретениям, каким бы различными ни были их устремления. Позже у них внезапно сами по себе рождаются мысли. Сейчас они умеренны в еде и [проводят] очищение; это — добрая дхарма. Все же, пока что это еще не Восемь Обетов буддийского учения. Накладывая на себя ограничения в пище, устраивая недостаток в еде и питье, они прекращают рождение страданий от привязанности к съестному. В этот момент рождается сердце, непривязанное к мелким разделениям. Такое сердце радуется, а, сверх того, обретает спокойствие и умеренность. Поскольку видит выгоды от этого, начинает изучать все более и более. Так как впервые познает подробности причины и плода добра и зла, называется «зерновым сердцем»¹. В сутре сказано: «Опять-таки, по этой причине в день Шести Очищений при-

¹ Первое из восьми сознаний, в котором «зарождается единая мысль добра».

носят жертвы родителям, друзьям и родственникам. Это — второй росток¹». Относительно дня Шести Очищений² в «[Да-]чжи-ду[-лунь» сказано, что] святые начальной *кальи*, [обладавшие] пятью чудесными силами, напрочь отвергали пищу в эти дни, упорядочивали добрые дхармы, а также избегали злобных демонов. Там все изложено подробно. Видя, что от ограничений стремления к насыщению внутри обретается радость и польза, желают еще настойчивее и упорнее изучать это, и в дни очищения отстраняются от личных вещей, чем заинтересовывают и Шесть Близких³. Не печалются, так как обретают себе защиту. Сверх того, начиная любить других, подумывают о даче клятвы верности и долга. Поскольку видят причину и плод этого, порождают радость и веселье, которые все увеличиваются. Это подобно появлению ростка из зернышка.

В сутре сказано: «Опять-таки, эти жертвы они приносят и не родственным людям. Это — третья разновидность, [подобная] стеблю». Желая становления доброй дхармы обретения очищения, изучают сознание не-страждущее, способное к благодеяниям. Позанимавшись продолжительно, способны оказывать благодеяния и не родным людям. Видя выгоды от добродетельности равно благодетельного сердца, еще далее и глубже пускают ростки добра. Эти ростки становятся пышными, однако еще не дают листьев, поэтому и названо «видом стеблей».

В сутре сказано: «Приносят такие жертвы лицам с высокой добродетелью. Это — четвертая разновидность, [подобная] листьям». Уже способны к благородным учениям и практикам. Благодаря такой причине, постепенно становятся способны выбирать в этом мире жертвоприношение. Такие люди начинают практиковать высокую и победоносную добродетель. [Они считают:] раз мы не без удовольствия стали близки соответствию, следует возносить этому молитвы. То есть, постепенно открывается природа благодеяний, встречаясь с осмысленным восприятием добра.

В сутре сказано: «И еще, приносят такие жертвы умелым и радостным людям — учителям, музыкантам и прочим, выказывая им свое уважение. Это — пятое, стелющийся цветок». Природа благодеяний постепенно раскрывается: мир (область) жертвоприношений разделяется; видя обретения от выгоды других, [таких, как] учителя и музыканты, способных изменять великое множество [людей] своими умениями и радостью, вознаграждают их

¹ Второе из восьми сознаний; описано в 13-м свитке «Да-чжи-ду-лунь».

² 8-го, 14-го, 15-го, 23-го, 29-го и 30-го числа каждого месяца практикуется воздержание от приема пищи.

³ Отец, мать, братья, сестры, жена, дети.

способности. Подобных видов — большое количество, поэтому сказано «...и прочим». О «выказывании уважения»: много взирающих и внимающих учителям мира, их высоко почитают обучающиеся и практикующие. Поскольку велико обретаемое от них благо, вызываемое истинными весельем и радостью, делаются такие подношения. Поскольку «я», как сознание во время такого подношения, многожды радуется и веселится, названо разнообразием цветка.

В сутре сказано: «И еще, такими жертвами пробуждают любящее сердце и поклоняются ему. Таково шестое — становление плода». Это — созревание закваски изучаемого; ведь есть не только радость и веселье. Опять же, часть посредством нежного, любящего сердца делают подношения людям почтенных практик. И еще, в зависимости от причин и связей прежде[указанных] подношений обретается [способность] слышать о благоприятности дхарм, узнавать о приверженности в них победоносной добродетели, думать о способности выйти и отстраниться от прочих желаний, привыкать к обучению, возносить этому молитвы. Сперва стремились к зерну, теперь это — сердце становления плода.

«Далее, о, Повелитель Тайн, хранящие обеты для рождения на небесах — седьмой тип восприятия и пользования»¹. Отправляя подношения, видя и зная их выгодность, делают слабыми причины и связи трех недобрых карм [тела, речи и мысли]. «Я» отбрасывается, настает пребывание в охране обетов. Поскольку сохраняют обеты, в этом мире получают всяческие добрые выгоды, очень многое слышат, а тело и сердце успокаивается и радуется. Постепенно увеличиваясь и расширяясь, оно утверждается в добре. По завершении жизни обретают рождение на небе. Это подобно восприятию и пользованию мякотью созревшего плода, оттого так и названо. И еще говорится, что из одного зерна возникает сто тысяч плодов; каждое семечко такого плода само дает побег. Ширясь и развиваясь, они поднимаются, и их не сосчитать. Сейчас это сердце восприятия и пользования становится зерном для следующего сердца. Потому и сказано «...вид восприятия и пользования».

В сутре сказано: «Далее, о, Повелитель Тайн, посредством таких сознаний перетекают из рождения в смерть, вращаясь между ними, слыша от добрых друзей такие слова. Это — не-

¹ Истинность достигла становления созревания; воспринимая се и пользуясь ею, посредством выгод от подношений после смерти обретают способность рождения на небесах: восьмой уровень сознания.

бо[жители] и великие небо[жители], те, кто обретает всю радость. Если искренне возносить моления, осуществится все испрашиваемое. [Великий] Свободный Небо[житель] — [Шива] и прочие ... Выслушав такое, они привязываются сердцем к отбрасыванию нечистого, почитают процветание и последовательно практикуют. О, Повелитель Тайн, это именуется восьмым младенческим сердцем, бесстрашно обращающимся [между] рожденьями и смертями, перетекая [из одного в другое], от детской недалёковидности». Знают о необходимости молений, возносимых этим почтенным практикующим, видят способность рождения доброй выгоды от принесения обетов. То есть, постигают всевозможные причины и результаты («плоды»). Сейчас доброе знание есть этот Великий Небо[житель], способный пробуждать всю радость. Если искренне возносить моления и делать подношения, обеты будут исполнены; услышав это, становятся способными пробуждать сердце полного доверия (*шарана*¹). Хотя еще и не слышали Учения Будды, все же все эти небо[жители] знают об обретении доброго результата посредством отправления добрых практик, верят во все победоносные поля, разделяя [их]. Опять же, услышав об утонченности буддийского Учения, непременно [становятся способны] к *шарана* и обретают веру. Поэтому самые продвинутые («наивысшие») сердца спрашивая, говорят: ранее излагалось, что небо[жители] само-пребывания и прочие все воспринимают это ложно, а теперь — что полностью доверяют этому победоносному сердцу мира. В чем отличие от ранее [сказанного]? Отвечая, говорю: ранее речь шла о сердцах, не знающих причины и плода. Они воспринимают все дхармы, как сотворенные небо[жителем] само-пребывания (Махешвара) и прочими. Поскольку сейчас добрые корни созрели, в течении и круговороте рождений и смертей возникла тяга к бесстрашному доверию; [поскольку] возжелали стачовления победоносного плода подражания и испрашивания практикования причины, это неодинаково с предыдущими воззрениями. «Шанкара»² — одно из имен Махешвара³. «Черный Небо[житель]» на санскрите звучит,

¹ 歸依 или 歸命. полная и абсолютная вера в буддийское учение без малейших сомнений.

² Одно из имен Шивы.

³ Существуют три его разновидности: Шанкара из начальной *дхьяна*, Ишана (правитель мира желаний на северо-востоке, ипостась Шивы), собственно Махешвара — глава мира форм.

как Рудра¹. Это — семейство [Великого] Свободного Небо[жителя Шивы].

«Почитаемые Нага» есть все великие Нага. «Кубера»² и прочие — великие небо[жители], образующие школы всех миров. Наложница Брахмы есть божество, почитаемое в мире. Однако, в Учении Будды Брахма отстранился от желаний, и супруги у него нет. От Падма и ниже³: «Такшаки⁴, Васуки⁵, Ганкха, Каркотака, Маха-падма, Кулика⁶, Маха-пхатака, Адидэва, Сада-нага, Нада-нага и другие нага» — все божества, почитаемые в мире. «Небесные святые» — все божественные святые, обладающие пятью чудесными способностями. Количество их неисчислимо, потому имена не приводятся. «Веды» — четыре книги мудрости, изложенные Брахмой. «Веды и их последователи» — те, кто способен изучать и излагать заключенное в писаниях. Поскольку способны открывать практики ради ухода от желаний, заслуживают соответствующего полного доверия. Брахма в их книгах подобен Будде, а четыре Веды⁷ — двенадцати сутрам. Те, кто передает это учение, подобны монахам, [несущим] согласие. В свое время они таким же образом откроют и прочие из Трех Сокровищ, принесут радость, доверие и следование практикам. Таково восьмое, бесстрашное и доверчивое детское сознание рождений и смертей.

В сутре сказано: «Далее, о, Повелитель Тайн, есть похвальные практики. Следуя изложенному и пребывая в похвальности, они взыскуют отстранения, чем порождают мудрость». В этом восьмом бесстрашном доверии заключено похвальное сердце. Услышав, что следует полностью довериться молитвам, обращенным ко всем Бхагаванам, как это изложено выше, они, наконец, не возрождают сознание. Что похвального во всех этих Трех Сокровищах? Следует последовательно практиковать, отобрав лучшее из «я». Поскольку полагаются на добрую силу предыдущих корней, следуют изложенному учению, обретают пребывание в похвальности и порождают мудрость стремления к *вимокша*. Однако, поскольку пока еще не знают о законе возник-

¹ Возник из гнева Брахмы, продолжил творение отца. Также — синоним имени Шивы.

² Также — Вайшравана. Родился из головы Пуластья, рожденного из головы Брахмы. Бог богатства со столицей на Ланке; правитель севера.

³ Пропущены указанные в тексте сутры до Падмы три наложницы: Агни, Гаруна-путра-дэва и Ума. «Падма» переводится, как «красный лотос»; имя этому *нага* дали в соответствии с его обликом.

⁴ Любимая жена змея Васуки, похищенная гигантом Раваной.

⁵ Великий змей из змеиного царства Паталы, которого одолел Равана.

⁶ Один из змеев — властителей страны Патала.

⁷ «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа».

новения связей, мудрость созерцания присутствующей пустоты отстранена от [видения] прерывистости и постоянства. Потому говорят, что и постоянство, и непостоянство пустотны. Упорно практикуют и учатся, следуя такому изложению. Среди них есть два вида: если порождают мудрость, стремящуюся к *вимокша*, это зовется «похвальным сердцем»; если же созидают просветленность в дхармах пустотности — «сердцем решимости». Добавив их к изложенным ранее, получим десять [состояний] сознания. Поскольку Почитаемый Миром желал прояснить мудрость созерцания пустоты оставления мира, [он] далее изрек: о, Повелитель Тайн, они постигают значение пустоты и не-пустоты, но не знают о прерывании и постоянстве. Не созерцая равенства отсутствия наличия и отсутствия отсутствия, они неспособны отстраниться от видения их различий, хотя и говорят, что прервали все бесплодные рассуждения. Поскольку еще не понимают истинных причин и связей, более того, поскольку знают о наличии причин и связей в Учении Будды, отстраняются от видения отсутствия. Поскольку созерцают пустотность само-природы, не рожают видения наличия. Если бы отстранились от видения наличия и отсутствия, не следовали бы прерыванию и постоянству. Если бы достигли такого значения пустотности, не придерживались бы [подобных воззрений на] наличие и отсутствие. Хотя отстранились от речи и разбили облик, в конечном итоге создают это сердце отсутствия разделений при посредстве этих разделенных образов, подобно индийским учителям с длинными ногтями, которые в созерцании истинно-сущего всех дхарм воспринимают не дхармы, а лишь взгляд на них. Их истинная пустотность отделена от разделений. Зачем разделяют и дробят пустоту? Не постигнув значения пустотности, даже продвигая и очищая единое сердце, напряженно стремясь к *вимокша*, они не смогут узреть нирваны. Поэтому Будда говорит: если вы желаете устремляться к нирване, следует познать пустотность возникновения связей и отстраниться от прерывания и постоянства. В первоначальном «зерновом» сердце уменьшают вред от грязной алчности мелких разделений и этим упорядочивают его. Далее понемногу усиливается его добродетельность, то есть постепенно обретается способность возвращивания чистых сил этого сердца. Посредством таких обучений могут достичь места *шарана*, порождают мудрость стремления к *вимокша*. Если не встретят добрых связей, то отступят от пустотности прерывания и постоянства и войдут в ложное видение. Тем не менее, это «зерновое» [сердце] восьми [сознаний] окончательно не разрушается и не исчезает. Внимая Учению Будды, созерцая пустотность возникновения связей при пустоте прерывания и постоянства, вступают на истинный Путь. Однако, малоспособные люди, не породившие еще «зернового» [сердца], неспособны окончательно уверовать, хотя проповеди и приносят им различные блага.

Практикующий же с восьмым сердцем, бесстрашно стремящийся к выходу из [круговорота] рождений и смертей, встретившись с добрым знанием, слушает проповедь об истинном месте *шарана* Трех Драгоценностей и, поскольку понемногу постигает [суть] причин и результатов этого мира, становится способен обрести веру. Если такой человек во время практикования поклонений встретится с добрым знанием, то, восприняв его, скажет: созерцая какую выгоду ты возносишь такие моления? И сам же ответит: от сохраняющихся во мне причин и связей алчности и порывов происходят всевозможные горести и страдания; практикуя моления даже с небольшим рвением можно обрести пребывание в весельи и спокойной радости, — оттого и созерцаю. Тогда доброе знание скажет [ему]: отлично!, добрый сын; в соответствии с изложенным Буддой, в этом мире алчущие живые существа претерпевают всевозможные страдания, а по окончании своей жизни, из-за соответствующих причин и связей продолжают претерпевать немало зла. Отстранившись же в сердце от грязи алчности, обретают спокойную радость уже в этой жизни и [получают] великие имена. Окончив существование, рождаются на небе, а затем обретают нирвану. Поэтому вы должны получать учение о восьми состояниях посредством сердца, еще более высокого и победоносного, нежели сейчас. Внимая ему, обретете веру и станете практиковать в соответствии с изложенным. Если же малоспособные люди, пребывающие лишь в этом мире страданий и радостей, сочтут, что все создано самопребывающим небожителем, либо — есть изменения земли и прочих [элементов], становящихся причиной в зависимости от времени, то пусть они даже и выслушают [изложение] о спокойствии и чистоте мелких разделений восьми состояний, но будут неспособны поверить; как же им добраться до глубинных вещей? Спрашивая, говорят: это первое из восьми сердец — «зерновое» — каким образом становится причиной? Отвечая, говорю: поскольку в мире с незапамятных пор и до этих дней имеются хорошие и плохие названия (имена), зерно рождается из них.

Как это было с прожорливостью у рожденных существ начальной *кальпа*¹ на тучных землях, евшие много становились нехорошими, а евшие мало — хорошими. Видя, что из причин и связей некоторых много потреблявших людей возникали множественные болезни, создали такое мнение (мысль). Мы же сейчас потребляем лишь понемногу, сами постоянно умеряя себя — не хо-

¹ Начальный этап создания мира. В становлении *кальпа* различаются 20 периодов расцвета и упадка; во время первого были созданы миры от высшего — небожителей первой *дхьяна* — до нижнего (ада). Во время второго создавались миры небожителей сияющих звуков и прочие; в нижних же родилось «наличие чистоты».

рошо ли это? Тем не менее, эти живые существа еще не ведают причины и плода, а также вести о следующем мире. Они лишь гуманно раскаиваются в превращениях и оборотах форм, откуда и происходит добрая дхарма. Если найдутся люди, способные таким образом практиковать, все в мире воздадут им хвалу. Опять же, как во времена окончания пределов *малой калья*¹, живые существа внезапно пробуждают сердце. Знают, что злые дхармы мира [вызывают] множественные болезни, ведущие к изменениям форм, и вместе начинают практиковать добрые дела. Это не есть соответствование побуждению доброго знания. Следует знать, что все это — сила причин и связей простого («бедного») обучения истинно-сущему собственному сердцу. Во время, когда «первоначальное зерно» отстраняется от грязи сердца измерением мельчайших пылинок, проявление силы чистого сердца, [осуществляющего] такое измерение, не порождает зерен добра, однако в действительности это — рождение нерожденного. Поскольку природа его тверда, оно не умирает окончательно в познающем сердце рожденных существ. В промежутке, пока еще не достигнуто великое кольцо ваджры истинного состояния собственного сердца, нет и места пребывания. Плод обращается зерном; хотя и происходит длительное обращение и изменение, оно, тем не менее, выходит из врат знака «А». Поэтому облики продолжающихся рождений сердца, [описанные в] строфах непревзойденной Махаяны, есть великая тайна всех будд, которую, как говорят, неспособны узнать [влекущиеся по] внешним путям. В разделе об уподоблении лечебным травам «[Сутры] Цветка [Лотоса Благого] Закона» изложено то же значение. Далее, практикующий полностью доверяется Трем Сокровищам, следует установлениям Татхагаты и в один из дней получает Учение о восьми состояниях; поскольку следует святым обетам, то становится умиротворен, спокоен и радостен. Поскольку спокоен и радостен, верит в практикуемую неразрушимость святости и понемногу достигает того, что именуется «зерном» (*биджа*). Ради увеличения и распространения добра он еще более практикует все добрые [дела]. Поскольку обеты чисты, непременно рождается на небесах, а затем достигает нирваны. Это именуется «зерном обретения и использования». И еще, поскольку приближает и лелеет доброе знание, внимает выгоде Истинного

¹ Во времена «малой калья» есть один расцвет и одно разрушение. К концу периода разрушения человеческий век сжимается до десяти лет. Это — эпоха катаклизмов, пожаров, войн и убийств, во время которой у людей зарождается мысль о необходимости «отсрочения», и они понемногу начинают практиковать «Десять Добрых Дел».

Закона, не пробуждая сердца, верящего во что-либо отличное. Такова бесстрашная, истинно-действительная привязанность восьмого состояния простых людей, [подверженных] течению и поворотам рождений и смертей. Еще в ней есть рождение сострадания, жаждущего *вимокшиа* в похвальном пребывании. Поразмыслив и посозерцав рождают образ решимости. Отсюда возникает начальное «зерновое сердце» *бодхи* пратьекабудд. Всем следует повторять и детально исследовать изложенное выше. Каждое *бхуми* Трех Колесниц включено в эти Десять Сердец. Вплоть до десятого *бхуми*: зерно, росток, ветка, лист, цветок, плод и прочие, до рождения мудрости, жаждущей состояния Будды, обретаются в алмазном пределе, при созерцании пустотности всего окружающего.

16) Шестьдесят сердец

В это время Ваджрапани вновь обратился к Будде и сказал: «Молю, Почитаемый Миром, поведай об обликах этих сердец!» И Будда изрек Повелителю Тайн Ваджрапани: «Повелитель Тайн, слушай внимательно, есть такие формы сердца: алчущее сердце, не алчущее сердце, гневливое сердце, заботливое сердце, слепое сердце, мудрое сердце... и так до ...сердце обретения рождений..., [оно] порождается отправлением всевозможных дел и обладает равной им природой». Это — строфы с ответом на предыдущий вопрос об обликах всех сердец. Вначале перечислены названия шестидесяти сердец¹, а затем дается разъяснение их образов. «О, Ваджрапани, что есть алчущее сердце? Следование учению о желаниях». То есть, будучи в предыдущих пределах привязанным к желаниям, [существо] загрязняет свое [исходно] чистое сердце. Если практиковать в следовании таковому учению, именуется наличием алчущего сознания. Учения о сердцах многочисленны и знать их [все] трудно; к тому же, созерцая производимые ими «всевозможные дела», непременно проявишь внешний облик. Уподобим это тому, как по виду дыма узнают о природе огня. Поэтому во всех строфах выясняются значения последовательных практик с приведением примеров. Там подробно перечислены все состояния: от тех, [которыми] обладают еще не ушедшие от мира, и до самых продвинутых. Если практикующий хорошенько разберется в истинном и ложном, то, подобно земледельцу, выполет сорные травы и соберет богатый урожай,

¹ В сутре приводятся 59; 60-е добавил Шубхакарасимха.

а, следовательно, силы чистого сердца будут расти и шириться. Сказанное об «обликах дел причин и связей» подразумевает опрометчивость слов, в которых может скрыться сердце; самостоятельно изучить и познать это невозможно.

Второе: «Не алчущее сердце следует учению об отсутствии желаний». Облик его отличен от предыдущего сердца. Даже в добрых местах, к которым следует стремиться, также не рождается желание радости. Поэтому доброе учение не проникло [в него, что] препятствует росткам добра. Название совпадает с незагрязненным сердцем, однако дела различны; непременно следует рассмотреть это. Потому практикующий созерцает истинный облик алчущего сердца и естественным образом желает сердца незагрязненного. Поэтому не следует пробуждать практик не-мудрого отсутствия алчности.

Третье: «Гневливое сердце следует учению ярости». Сказанное «ярость» есть гнев сердца, пробуждающий движение; дела отбрасывают внешнюю тень. Поскольку закон сердца трудно постичь, истолковано, как следование учению ярости. Если понемногу пробуждать подобный облик отсутствия неподвижности и чистоты, то [появится] форма, не знающая истинного сердца. Если среди связей [рожденных] существ станут созерцать истинное сердце и не будет пребывания самости, подобное препятствие не родится.

Четвертое: «Заботливое сердце следует практикам учения жалости». Эта «заботливость» отличается от истинного облика. Заботливость, при которой взгляды любви загрязняют сердце, не есть порождение разновидности добра. Знак высшей заботы основывается на внутреннем сердце; знак низшей заботы есть кармическое действие ради внешнего облика. То есть, прекратив обучение и познание, излечивают недостающее, препятствующее на Пути; практикуя сердце неизмеримой любви¹, излечивают это отношение.

Пятое: «Слепое сердце следует практикам учения не-созерцания». Ранее говорилось, что, не глядя на разделения между добром и злом, обретают веру. Вообще же целенаправленные кармические действия, прежде всего посредством сострадательного сердца производят разделения и неспособны к беспристрастности; среди таких существ много заблуждающихся. Вот облик этого слепого сердца.

¹ Одно из «Четырех Неизмеримых Сознаний (Сердец)» (*чатвари-апраманана*): любви (*маитри*), сострадания (*каруна*), благожелательности (*мудита*) и беспристрастия (*упеक्षा*). В Махаяне — четыре вида созерцания ради просветления живых существ и устранения их страданий.

Шестое: «Мудрое сердце следует учению похвального увеличения и роста понимания». Такие люди посредством различного излагаемого узнают всякое и считают, что это — похвально, а это — порицаемо; то следует принять, а то — не следует принимать. Когда позже эти люди похвальных [занятий] практикуют подобное, это именуется обликом не—глупости. Тем не менее, Закон людей Пути не заключается в достижении безграничных сил знания. Вступить на него способен лишь человек верующий. Поэтому, созерцая «мирское знание, беседы и выслушивания»¹, излечивают это.

Седьмое: «Решившееся сердце отправляет практики почитания, как если бы внимало проповеди почтенного [наставника]». Восьмое: «Сомневающееся сердце обретает постоянную неопределенность». Рассмотрим сперва сомневающееся сердце, так как через него легко прояснить сердце решившееся. Такие люди, следуя услышанному, порождают нерешительное сердце. Как во время принятия обетов сами вызывают в сердце нерешимость, [говоря себе]: я должен принять обет! В противном случае или учитель рассердится, или Закон будет нарушен. И все [у них] так. Двигаясь по человеческому пути, они впадают в заблуждения и неспособны продвигаться вперед. В *гатха* «[Да—]чжи—ду[—лунь]»² это уподоблено тому, как на разветвлении пути следуют по более благоприятному. Таково излечение. Решившееся же сердце следует услышанному от добрых друзей и прочих, тому, что соответствует [в представлении] проповеди Закона, и не рождает сомнений, отправляя в сердце практику почитания. Если созерцать это с мудростью, породить истинную решимость сердца.

Девятое: «Темное сердце порождает сомнения и раздумья в учении о неоспоримом». Мудрым людям в этом мире не стоит порождать сомнений относительно Четырех [Благородных] Истин, не—чистоты, непостоянства и прочего. Тем не менее, они, услышав об этом, ощущают в сердцах сомнения, подобные тем, что возникают в мыслях, когда ночью видят древесный ствол, представляющийся разными фигурами. Следует вспоминать об этом, когда взгляду представляются подобные образы. Это — «темное сердце».

Десятое: «Светлое сердце без раздумий и сомнений практикует в учении о неоспоримом». Придерживающиеся учения, в котором не следует сомневаться в печати дхармы решимости, следуют внимаемому и способны твердо уверовать. Следует знать,

¹ Одна из восьми трудностей при вступлении на истинный Путь.

² Т 25.185а; св. 17.

что это — «светлое сердце». Тем не менее, в нем бывает недостаток, а бывает и избыточность, что ставит сердцу препятствия на Пути. Лекарством для этого служит место срединной мудрости.

Одиннадцатое: «Собранное сердце образует единую сущность в бесчисленном». Такие люди, следуя одному делу, порождают веру и понимание; внимая всевозможным различающимся учениям, собирают их воедино. И еще, изучая и обрстая единое *самадхи*, они видят излишние писания и воззрения, бесчисленные врата учений, всевозможные различия, и все излагают сердце решимости. Они отстраняются от них, становясь в стороне от избыточных учений. Потому и называется «собранным сердцем».

Двенадцатое: «Спорящее сердце образует сущность, порицающую совместный облик». Внимая словам учений, излагаемых другими, испытывают к этому постоянную приязнь, рассуждая и споря об их правильности и неправильности. Значение их следует знать, но следовать им не должно. Пусть даже ложные слова и соответствуют принципу, их долготу и короткость можно измерить всевозможными способами, стремясь обнаружить утерянное в пустых местах. Например, даже когда приходит другой [человек] и спрашивает, отстраненно определяют долготу и короткость [его] вопроса и говорят: «Я не стану отвечать». Следует знать, что проявление указанного облика и есть такое «спорящее сердце».

Тринадцатое: «Чистое сердце рождает порицание в собственном я». Ощувив внутри порицание сердца, сами оканчивают размышлять над единым смыслом, то есть сами устанавливают различения; предполагая это отсутствие, посредством доброго сердца, советуются с людьми и, хотя и прекращают принимать, напротив, предполагают потерю, или обретение в собственном [«я»]. Это следует знать, но не должно этому следовать. Стоит знать, что существует много проявлений подобных образов; это и зовется «чистым сердцем».

Четырнадцатое: «Нечистое сердце отбрасывает любое порицание». Следуя санскритским оборотам, надо после каждого из 60-ти сердец [ставить падежный] знак «для, ради». Не ощущая положения этого сердца, обучаясь сперва в школе, создают подобные взгляды; далее, посредством удаленности различных слов, слышат о соответствии принципу и воспринимают такие практики; либо же, сперва отправляя такие [практики], слышат от других, что они недобры, и могут их изменить. Охваченные чувствами, «отбрасывают любое порицание». Подобные облики встречаются; следует знать, что это — «нечистое сердце». Лекарство, его изле-

чивающее, — мудрое знание и практикование истинно—сущего всех дхарм.

Пятнадцатое: «Думаю, что сердце небо[жителей] образуется в следовании мыслям [разума]». Поскольку все небо[жители получили] плод воздаяния в предыдущем мире, то, даже если не будет добавления от силы добродетелей, они родятся, следуя такому сердцу. Следует знать, что эти сердца небо[жителей] — у пробуждающих многочисленные радостные обеты. Поскольку они родились в древности в высшем мире, дается такое определение. Для практикующих же Мантра[яну], не прошедших такого большого и долгого периода, попытка перетащить [это состояние] ради собственного сердца может вызвать препятствия чистому просветленному сознанию. Лекарство от этого: самому познавать и учиться, проявлять стремления повсюду в этом мире.

Шестнадцатое: «Сердце Асура радуется, распорядясь рождением и смертью». [Знаком] «А» выражают отрицание, — сура — название небо[жителей]. Несмотря на то, что плод воздаяния для них — небо, место пребывания — в кармических делах; из-за неодинаковости такое название. Хотя они и знают благоприятность *вимокша*, но получают глубокую радость и удовольствие от последствий рождений и смертей и неспособны продвигаться к сути. Если облик практикующих таков, следует знать, что у них — сердце [а]сура. Поскольку они родились в древности, в предыдущих мирах, по такой причине («суть»), дается подобное определение. Лекарство от этого: созерцание непостоянства, страданий и прочего.

Семнадцатое: «Сердце Нага занято мыслями о несметных богатствах». Подобные мысли многочисленны. Какими способами «я» может обрести обширные сокровища, утонченные и драгоценные? Ненасытная жажда все больших и больших обретений есть сущность сознания Нага. Поскольку оно возникает из сущности исходного [рождения] Нага, то и дается соответствующее описание. Практикующий со страстью к стяжанию распространяет свои желания на всех людей [этого] мира; [для него] затруднительно [обретение] чистого сердца отошедшего от мира. Лекарство от этого: размышления и обдумывание малых желаний, непостоянства и прочего, довольствования знанием.

Восемнадцатое: «Сердце человека занято мыслями о выгоде других [людей]». Обдумывая привязанности и постепенно изгоняя желания, некто имеет благо в своем «я», считая, что он должен обрести большую выгоду подобным способом. В древности некто не имел большой выгоды в своем «я», и сейчас решил

[получить] воздаяние. И вот, он оказывает услуги людям, считая выгоды различных вещей; все это — сердца людей. Созерцая практики собственного сердца, желают быстрой выгоды от Учения; в общей смуте не следует думать о прочих связях, — таково лекарство от этого [состояния].

Девятнадцатое: «Сердце женщин следует дхармам желаний». Это — сердце человеческой сути. Только вот, посредством многих желаний, оно [получает] одни различия. Как сказано в сутре, женщина есть множество желаний, в сто раз больше, чем у мужчин. Постоянно думает о приятных вещах, либо — о формах и обликах других. Это может стать препятствием чистому сердцу практикующего. Поскольку в древности было много рождений в женском виде, дается такое описание. Лекарство от этого: созерцание мест с нечистыми мыслями и истинно-сущего.

Двадцатое: «Само-пребывающее сердце (Махешвара) постоянно думает, желая стать подобным всем смыслам я». «Само-пребывающее» относится к божеству небес Внешних Путей. По рассуждениям этих школ, само-пребывающий небо[житель] способен, следуя мыслям, создавать страдания и радость у всех рожденных существ; стремящиеся к этому учению постоянно занимаются умопостроениями, желая обрести уподобление их основным почитаемым. Практикующим же Мантра[яну] следует знать, что такие многочисленные и повсеместные мысли, размышления, ведущие к становлению думания о «я» есть [свойство] сердце само-пребывания. Такими их заставляют быть предшествующие обучения. Все дхармы везде и всегда зависят от причин и связей. Лекарство от этого: созерцание отсутствия само-пребывания.

Двадцать первое: «Сердце торговцев следует закону: сперва получи, затем раздели». Торговые люди этого мира сперва высчитывают — что получают за товар, а после думают, как его разделить: такие вещи — в это место, сякие — в то место, чтобы выгода стала самой высокой; если практикующие, подобно им, станут сперва вынашивать замыслы относительно выгоды того, или иного предмета обучения, получится так же, как с этим мирским занятием. Когда речь идет о выгодности различных мест, это — учение Второй Колесницы, касающееся таких людей. Для Великой же Колесницы это — [всего лишь] материал. Зависимость от таких связей именуется «сердцем торговцев», которое делает таковым предварительное обучение. Лекарство от этого: практикование скорой мудрости. Какому бы внимаемому учению ни следовал, необходимо созерцать такие причины и связи. Как можно ждать обретений от многого услышанного и жаждать выгодных мест?!

Двадцать второе: «Сердце крестьян следует закону: сперва хорошенько выслушай, затем проси». У старого крестьянина, разъяснявшего обязанности, спросили: как узнать добрую красоту земли? как [ее] возделывать и обрабатывать? когда подождать, а когда начинать жатву? Зная все это, оказываешься как бы обладателем разных добродетельных сил. Таково и это сердце: оно прежде дотошно расспрашивает мудрых о [37-ми] особенностях Пути, а затем практикует их, и все получается под их воздействием. Излечивается благотворностью мудрости. Услышав, что все *скандха* непостоянны, познают, что таковы и все облики, пробуждающиеся от связей [при 12-ти] вхождении в [18-ть] миров. Подобно тому, как, когда отравленная стрела входит в тело, дожидаются трех сельскохозяйственных лун¹, подробно расспрашивают, а затем извлекают ее.

Двадцать третье: «Сердце рек следует закону: быть обусловленными двумя берегами». Природа этого сердца изменчива и зависит от двух сторон. Иногда оно практикует постоянство, иногда — с прерыванием, иногда вдруг начинает верить в нагромождение неистинного. Речная вода зависит от обоих берегов; ее течение и то, что она несет не может придерживаться лишь одной стороны. Излечивая его, практикующий сосредоточивается исключительно на едином пределе, и в этом случае сможет обрести достижение. Если же сердце не охранит определенность, то станет производить кармические деяния; если к тому же примется рассуждать, то не станет этого [должного] принципа.

Двадцать четвертое: «Сердце стоячего пруда следует закону: нет ничего отвратительного, когда мучает жажда». Если в воду стоячего пруда войдут много людей, в конечном счете в этом не будет ничего отвратительного, — таково это сердце: если вещи известные, выгодные и достойные войдут в их тела, в конце концов это не будет для них неприятно. Так [говорится] и в изучаемом [ими] учении. Это как когда из молока, [куда что-то попало, вскипятив его, получают] кашу; когда хочется есть, не обращают внимания на вкус. Лекарство от этого — малые желания и достаточное знание.

Двадцать пятое: «Сердце колодцев думает о глубоком, и оно становится еще глубже». Когда глядишь в колодец трудно понять — глубока [в нем] вода, или мелка; такова и природа этого сердца. Оно любит размышлять и становится еще глубже и дальше.

¹ Весна, лето, осень. Аллюзия на вышеизложенную притчу о старом крестьянине, в данном случае — «нужного момента».

Невозможно измерить имеющиеся у всех людей добрые и недобрые дела. Не узнать и практики таких сердец в равных делах совместного пребывания. Следует знать, что это — сердце колодца. Окончательное и без усилий понимание проявленности врат дхармы пробуждения связей и обликов добрых людей, — таково лекарство от этого.

Двадцать шестое: «Охранительное сердце считает лишь себя истинным сердцем, а остальные — неистинными». Ради охранения тел, собственности и прочего людей мира воздвигают высокие строения и обносят их забором, ущерб же другим не принимают во внимание, — таково это сердце, непрестанно заботящееся о своем теле и охраняющее его. Оно подобно черепахе, [втягивающей под] панцирь («хранилище») шесть членов [— лапы, голову и хвост], которую не волнуют раны внешнего мира. Они считают, что истинные — лишь их практики, а все делаемое и создаваемое другими — неистинно. Многие из изучающих Шривака[яна] порождают такое сердце. Лекарство от этого: напротив, защищать других людей, а также не попустительствовать ущербу тех, кто, сам накапливая понимание, увлекается ложными рассуждениями. Скажем твердо: все иные взгляды и восприятия неистинны.

Двадцать седьмое: «Скупое сердце следует закону: все — только для себя, другим — ничего». Все созданное и имеющееся [воспринимается, как существующее] лишь для собственного тела. Все любят хорошие вещи, и материальные, и в [проявлениях] искусства, но втайне жалеют [с ними расставаться], поэтому нет человеку от них благоприятствования. Имеющие такой облик люди обладают скупым сердцем. Лекарство от этого: размышление о непостоянстве обладаемого, постоянное размышление. Когда вещественные предметы и образы искусства определяются, как непостоянные, их прекращения в следовании [собственному] «я» не произойдет. Тем не менее, теперь это тело не будет упорно сохранять само себя. Чего же тут жалеть?

Двадцать восьмое: «Сердце барсука следует учению передвижения вперед прыжками». Когда барсук выслеживает птицу, он задерживает дыхание, ведет себя очень тихо и почти не двигается, стараясь подпустить ее поближе; а затем бросается на нее, — таковы и эти люди. Долго выслушивают они различные учения, однако не делают никаких решительно сознательных движений и не продвигаются вперед. Они ждут встречи с соответствующими добрыми связями и не любят мужественных и твердых практик. И еще, даже если к ним начинают хорошо относиться, в них не воз-

никает мысли об ответной благодарности. Если человек, получив добрые и сострадательные слова от другого, не думает о благодарности, у него сердце барсука. Излечивается это, когда практикуют так, как слышат, не ожидая [благоприятного] времени и места, когда постоянно думают о добродетельной благодарности.

Двадцать девятое: «Собачье сердце радуется, довольствуясь обретением малой толики». Собаки [опутаны] связями слабого счастья, низки и вульгарны. Поэтому, получив даже немного грубой еды, они радуются, довольствуясь [этим]. Если же ее количество будет значительно превосходяще, они уже заранее этого не желают, — таково это сердце. Слыша малую толику доброй Дхармы, они не считают нужным полностью исчерпывать практики, не жаждут победоносных вещей; таково порождение разновидностей обучения у шраваков. Излечивается посредством расширения осмысленной радости. Когда для сердца Великого Моря мало, от него не отказываются; когда много — не бывает слишком много.

Тридцатое: «Сердце Гаруда следует учению привязанности». Этим птицам постоянно требуются оба крыла, которые помогают телу, находящемуся между ними; следуя разуму, они достигают великой силы. Если же хоть на время изъять одно крыло, они ничего не смогут сделать, — таково это сердце. Постоянно обретая значительные средства от привязанностей и пристрастий, они думают, что не совершают кармических поступков. Опять же, посредством созданного другими пробуждают сердце, но не в состоянии продвигаться в одиночку. Увидев человека, отправляющего добрые практики, думают: он способен практиковать, отчего же неспособен я? При этом следует думать, что мужественное сердце *бодхи* подобно Повелителю Львиного [Трона] и не нуждается в помощи. Таково лекарство.

Тридцать первое: «Крысиное сердце думает о том, как бы не быть пойманным и связанным». Крыса, видя ловушку, веревку и прочее, не думает об ущербе, приносимом ложным принципом. Поскольку зависит от избегания их, [надеется] получить выгоду посредством «я». Однако, это не так; вот это сердце. Помеха и поражение — в отсутствии расхождения между наличествующей зависимостью и становлением поступков.

Тридцать второе: «Сердце песен и декламаций»; не истолковано в изложениях санскритских писаний. Как говорил *ачарья* [Шубхакарасимха], его можно уподобить звукам передачи Закона. Передавая мелодию другим людям мира, обретаются добрые свойства; исполняя [песни] для других, производят различные прекрасные и тонкие звуки, а внимающие им радуются и веселятся.

Данное сердце желает слушать Истинный Закон, следуя другим. Соответственно, ради рожденных существ мы должны производить больше таких тонких звуков, вызывать во всевозможных представлениях в разных местах величественные цветы строф. Так считают многие, и это [приводит к] учению шраваков, что может препятствовать [обретению] чистого сеодца. Соответственно, нужно представлять себе, что лишь после обретения природной мудрости внутреннего подтверждения следует декламировать и представлять образами, проявляемыми телом. Таково лекарство.

Тридцать третье: «Сердце танца практикует то учение, что считает себя наивысшим и способным на различные божественные превращения». Разделенность и разбросанность людей мира в названиях излагаемого уподобляется танцу, а также — божественным превращениям. Проявляя всевозможные, невиданные ранее вещи, радуют и очищают сердца предстоящих людей. Многие учат, что это — Пять Чудесных Сил. Однако [не изучают исходное начало, рождающееся посредством божественных превращений]. Ревностно почитая такие *сиддхи*, посредством *упая* [попусту] давать обеты — всего лишь препятствие [на пути к] очищению сердца. Считают, что с *самая* «устранения закрытых препятствий» не будет разбросанности и движений сердца, с божественными силами не пробудится разрушение установленности и создадутся божественные изменения *адхиштхана*. Излечение от этого: не следует жаждать малых опытов этого мира.

Тридцать четвертое: «Музыкальное сердце считает себя обязанным бить в барабан дхарм». Барабан вызывает у рожденных существ возможность обрести просветленное изучение заповедей. Практикующие это считают, что рожденные существа станут крепко спать долгими ночами, изучать незагрязненные речи, ударять в барабан Великого Учения, одним словом — обретут ясное восприятие. Это всего лишь препятствие чистоте сердца, его загрязнение. Следует думать о том, чтобы скорейшим образом в словах проявлять бесчисленные *дхарани* и посредством ясных звуков небесного барабана повсюду пробуждать всех [рожденных] существ. Малые выгоды этого мира не должны препятствовать причинам и связям Великого Дела, — таково лекарство.

Тридцать пятое: «Домашнее сердце следует закону охранения собственного тела». Человек строит себе дом и укрывает в нем свое тело от холода, зноя, ветра и дождя, обретая свободу от разбойников, злых насекомых и прочих всевозможных напастей, — таково это сердце. Теперь, приняв обеты, я практикую добро, а, будучи защищен, удалюсь от путей зла и страданий, [присущих

рожденным] существам, в этом мире и в последующих жизнях. Многие из тех, [кто так считает], — сторонники учения шраваков. Думать следует о спасении и защите всех рожденных существ, а не лишь о своих собственных. Таково лекарство.

Тридцать шестое: «Львиное сердце считает законом отсутствие любых страхов и слабостей». Среди всех зверей лев повсюду выходит победителем, не имея страхов и слабостей, — таково это сердце. Желает, чтобы среди всех вещей и среди всех людей быть всепобеждающим, чтобы в сердце не было страха и слабостей, чтобы для своего сердца не было трудных дел, чтобы для [своего] «я» не было горестей и печалей. Если самому обучаться и познавать, то следует пробуждать львиное сердце Шакья[муни]. Оно стремится к тому, чтобы все рожденные существа были победоносными и чтобы у них не было горестей и печалей. Таково лекарство.

Тридцать седьмое: «Сердце совы постоянно размышляет темными ночами». При полном свете эта птица ни к чему не способна; ночью же умело пользуется всеми шестью органами. Если практикующий, хотя и слышит, но ничего не воспринимает, пребывая в помрачении, то не обретет добрых плодов, хотя и думает, что получит их, когда настанет ночь и [для него все] прояснится. Практикуя созерцание *дхьяна*, обретается победа в темных местах. Следует размышлять о том, что, обучаясь и познавая, осмыслиется повсеместно и светлое, и темное; ночь же отдельно не выделяется. Таково лекарство.

Тридцать восьмое: «Птичье сердце повсеместно пугается и поражается». Подобно птице, когда у человека доброе сердце, и [он видит] близко нечто благоприятствующее, иногда [его] посещает устремление, но одновременно в сердце рождается недоверчивая боязливость, и так всегда и во всякое время. Таково это сердце. Хотя и стремится получить выгоду от доброго друга, но впадает в заблуждение, его удерживают подозрительность и опасения. Даже когда он практикует добро, приняв обеты, над ним довлеют испуг и приниженность сердца рождений и смертей. Изучая и постигая, следует практиковать сознание спокойствия и бесстрашия, — в этом лекарство.

Тридцать девятое: «Сердце Ракшаса обнаруживает недоброе в добром»: увидев, как некий человек делает добрые дела, создают в восприятии представления о недобром. Будда говорил, что, создавая пагоды и *ступа* обретают неизмеримое счастье. Однако, переиначивая это, возражают, что из-за этих построек был нанесен ущерб множеству мелких насекомых, [находившихся] ря-

дом [с постройками]; что же за выгоду можно обрести в будущем, раз все произошло от страстей? Получат лишь плод страданий. «Обнаруживает» подразумевает пробуждение в сердце такого недоброго. Созерцание в нем выгод от тончайших добродетелей, осмысление его недалекости, — вот лекарство.

Сороковое: «**Коллющее сердце [сокрушается], повсеместно [обнаруживая] природу творения зла**». Шипы повсеместно наносят урон; приближающиеся к ним испытывают беспокойство, — таково это сердце. Если практикуют доброе, то оценивают лишь созданное и не порождают раскаивающееся сердце. Если создают плохое, то осмысливают это сами и испытывают стыд и беспокойство. Поэтому постоянно, допустив нечто злое, [пребывают в] беспокойном движении. Лекарство от этого: допустив проступок поскорее раскаяться. Обдумывать самим добрые дела, породить сердце покоя и счастья.

Сорок первое: «**Сердце подземного мира следует закону вхождения в пещеру**». [Дворцы] всех Нагов и Асуров пребывают под землей, или на глубоком дне морей. [Они] обладают всеми снадобьями чудодейственного благополучия и способны обрести самопробывание в долгой жизни. Практикующие думают, что там много прекрасных женщин, все поистине равны небожителям, нет гореваний при чудодейственной кончине, а Пять Желаний [отправляются] как вздумается, по собственному произволу; думают, что там останавливается пребывание, обретается *кальпа* долгожительства, что можно увидеть всех будд будущего, — все это есть сердце пещер. Следует размышлять и практиковать в соответствии с Учением, в этой жизни видеть светлый Путь Дхармы и [обретать] становление Буддой. Не следует сходить с дороги и думать о прекращении, о чудесных учениях этого мира, — таково лекарство.

Сорок второе: «**Сердце ветра обладает природой, открывающей повсеместное пребывание**». Природа ветра разбросанна и бурна, не пребывает [в покое]. — таково и это человеческое сердце. Повсеместно образует источник добрых корней. Она разделена среди различных почитаемых небо[жителей], внешних путей этого мира и практикующих Трех Колесниц, создавая подобные мысли. Имея много зерен и будучи распространена повсеместно, она непременно производит такое становление. Однако, следует знать, что это — сердце ветра. И еще следует представлять, что каменное поле не имеет шерсти¹, и зерна расходуются впустую.

¹ На каменном поле не сажают риса — обычное уподобление для Внешних Путьей.

Желать поля счастья добра и красоты в хорошо удобренном месте¹, возделывать [в соответствии с] переданным смыслом, и обретения непременно будут большими, — таково лекарство.

Сорок третье: «Сердце воды следует учению смывания всяческого зла». Природа воды чиста и свежа, выстирывает все грязноты; отстоявшись же вновь становится прозрачной. Опять же, таково и это человеческое сердце, способное устранять загрязнение. Постоянно желает вызывать росу, [устраняющую] грязь зла, в раскаянии смывающую преступления Трех Кармических [деяний]. Это — грязь, а это — чистота; если я не стану практиковать таким образом, то смогу загрязнить сердце. [Видя это, отбрасывают грязные дхармы]. Однако, созерцая истинно-сущее сердца, понимая то, что грязные дхармы изначально нерожденные, способны сами устранять все нечистые препятствия. Таковы исправляющие практики.

Сорок четвертое: «Сердце огня обладает природой жара и пылкости». Природа огня блестяща и скоро, таково и это человеческое сердце. Когда оно творит добро, то в мгновение способно произвести бесчисленные тончайшие добродетели; когда творит зло, также за короткое время совершает огромное количество кармических [поступков]. Среди исправляющих практик храброе сердце терпит урон и поражения; водой мягкого спокойствия и сострадательного добра, путем *упая* снижают [его воздействие]. Кроме того, следует представлять себе, что исполнение горячих добрых дел невечно, — таково лекарство.

Сорок пятое: «Сердце грязи». В санскритском тексте разъяснения не дается. Как говорил ачарья [Шубхакарасимха], это — однонаправленное сердце неясности. [Пребывая в] разделении, они не могут запомнить даже то, что у них перед глазами, поэтому Виная говорит о них, как о покрытых грязью. Опять-таки, поскольку грязь слаба и податлива, перейти и выйти из нее трудно, поэтому непременно образуются положения зависимости. Говорят, что перейти ее можно лишь настлав мост. Если будут такие умелые способы, непременно повсюду встретятся добрые друзья, с помощью *упая* открывающие и направляющие [на Путь]. Следует прекращать [состояние] незнания, рождая природу мудрости.

Сорок шестое: «Сердце проявленного облика обладает соответствующей природой». Это человеческое сердце уподобим тому, как нить приобретает цвет в соответствии с тем, окрасила ли ее зеленая, желтая, красная, белая, или прочие краски. Внимая доброму учению, следуют ему и практикуют; слушая [изложение]

¹ Указание на Мантраяну.

злых дел, учатся соответствующему поведению. [Это происходит как с записанными,] так и с незаписанными [делами]. Следует размышлять, что, когда практикующий сам учится и постигает, [он] часто меняет отношения к различным областям. В стремлении к дхарме само-подтверждения невозможно [обрести] просветление, завися от других; [следует] поворачиваться [то в одну, то в другую сторону] ради прочих, [более надежных] связей. Таково лечение.

Сорок седьмое: «Сердце щита следует учению в соответствии с количеством, поскольку отбрасывает излишне доброе». Щит («доска») пребывая в воде следует количественному разделению, воспринимает и размещает все вещи; когда же переходит предел, то неспособен победить. В конце склоняется и отбрасывает это, — таково и это человеческое сердце. Делая краткий выбор учения добра, следуя силовому разделению, практикуют одно дело, творя такое слово. С давних пор мы практикуем только это учение, прочих же не знаем. Практикуя Восемь Очищений, не отбрасывают их, однако не желают практиковать излишнее добро. Соответственно, лекарство от этого — пробуждение широкого сердца и изучение практик *бодхи*.

Сорок восьмое: «Заблуждающееся сердце реализует ошибки, ошибаясь и в мыслях». Поскольку человеку [свойственно] заблуждаться, то, желая направиться на восток, он [часто] идет на запад, — таково это сердце. Хотя и стремится исследовать созерцание нечистоты, напротив, воспринимает чистый облик, думая: сейчас я сам стану практиковать созерцание нечистоты. И тогда, когда собирается практиковать непостоянство и отсутствие «я», напротив, [в заблуждении] практикует постоянство и наличие «я», хотя и думает: сейчас я практикую непостоянство и отсутствие «я». Так получается, поскольку сердце зависит от разбросанности и смешения. Следует размышлять над тем, что сердце всецело, истинно и спокойно и созерцать [его] неразрушимость, — таково лекарство от этого.

Сорок девятое: «Ядовитое сердце следует учению о нерожденности разделений». Ядовитыми зовутся всевозможные яды-зелья нагов и змей. Человек, получив яд, умирает мучительной смертью и направляется в землю мертвых, как если бы не было рождения разделений, — таково это сердце. Не рождается доброго сердца; не рождается сердца злого. Не может родиться и возникнуть никакого сердца. Следует лишь отбывать назначенную участь, понемногу входя в [состояние] отсутствия причин и отсутствия плодов. Поэтому названо «учением о нерожденности разделений». Если практикующий сам учится и познаёт, [ему] следует соответ-

ствующим образом пробуждать добро в людях великим состраданием, отстраняясь от пустоты прекращения разрушений. Таково тонкое снадобье сладкой росы, излечивающее это.

Пятидесятое: «Сердце силков обладает природой повсеместного связывания и обездвижения я». Чтобы поймать человека в силки, задерживают [его], делают так, что его руки и ноги не могут двигаться, — таково это сердце. Впадают в [состояние] скованности, [в котором] прекращается видение [истинного] «я». Связывают сердце практикующего, способного это видеть; во всех местах постоянно схвачено и неспособно выйти само. [Из всех шестидесяти состояний] это представляет самые тяжелые препятствия. Изучая и познавая, следует решительно устранять препятствия и загрязненность скорым клинком пробуждения связей истинной мудрости; таково исправление.

Пятьдесят первое: «Сердце оков считает скрепленными обе ноги». Говорят: на руках — кандалы, на ногах — оковы. Поскольку человек скован, две ноги пребывают в неподвижности и не могут двигаться вперед, — таково это сердце. Оно любит постоянное сидение, пребывание в неподвижном покое. Более того, практикует упорядоченность сознания, созерцает смысл Учения; из-за охваченности таким [состоянием] и называется «сердцем оков». Исправительные практики состоят в том, чтобы во все времена и во всех местах размышлять об отсутствии промежутка между успокоением и смятением¹, — таково лекарство.

Пятьдесят второе: «Сердце облаков создает мысли о постоянно идущем дожде». Подобно трем месяцам [сезона дождей] в Западной стороне (Индии), когда дождь идет непрерывно, все останавливается, тонет; так по временам и сердце простых [людей], грустящее и радующееся, надолго впадает в уныние, потому и говорится о возникновении мыслей о льющем дожде. Изучая и постигая, практикуя «отбрасывающее сердце», отстраняются от печалей и радостей мира, но следуют восторгам Дхармы. Таково лекарство.

Пятьдесят третье: «Сердце полей постоянно овеществляет собственное тело». Человек постоянно улучшает и возделывает [свое] «поле добра и красоты», пропалывает его, различными способами очищает, — таково это человеческое сердце. Постоянно занимаясь овеществлением своего любимого тела, [он] умащивает его тонкими ароматами, спрыскивает благоуханными настоями, придавая торжественную величественность. Обучаясь и познавая,

¹ Моментами входа и выхода из *самадхи*.

следует постоянно размышлять о том, чтобы, обратив эти усилия сердца, засеять поле счастья всеми молениями и подношениями, которые и принесут победоносный плод, — таково лекарство.

Пятьдесят четвертое: «Сердце соли усиливает мысли и добавляет размышлений». Природа соли — горько-соленая, поэтому в местах, куда она входит, усиливается солевой привкус. Таково и это человеческое сердце: к обдумываемому оно добавляет еще размышлений. Как, когда представляют облики желаемого, рождается их смысл, так и когда сами предполагают [то, к чему] стремятся, под чьим влиянием рождается такое сердце? какой создается облик? созерцая нерешимость этого сердца, что думают о причинах и связях предполагаемого стремления? Если доходит до такого, исчерпанности не бывает. Изучая и познавая это, следует пронизывать сердце успокоением истинного принципа¹ однонаправленности. И еще, природа сердца отстранена от размышлений и не познаёт посредством способности запоминать. В разделениях количество сердец увеличивается.

Пятьдесят пятое: «Сердце клинка прекращает зависимость от учения отбрасывания [мира]». Отрезая и выбрасывая волосы обретают облик оставившего дом и отстранившегося от низменного. Такие мысли возникают в сердцах подобных людей. Я отсек и обросил низменный облик и теперь не буду возвращать злое учение; нет ничего, к чему [я] бы устремлялся. Следует знать, что подобное сердце — наихудшее [у шраваков и пратьскабудд, на взгляд бодхисаттв]. Поскольку оно само создает ограничения разделений, [откуда нет дальнейшего роста], то отсекает наличествующие корни добра, которые более не в состоянии родиться. Следует размышлять, что прекращающие все [Три] Достоинства и [Десять] Святостей находятся в непросветленном местопребывании [исходных заблуждений и страстей]. Таково есть основа Трех Ядов. Если способны отсечь это, ложные мыслепостроения не рождаются, что и называется истинным «уходом из дома».

Пятьдесят шестое: «Сердце, подобное горе Сумеру, обладает природой постоянных мыслей и высоких занятий». Взойдя на высочайший пик горы Сумеру, считают, что выше уже никого нет, — таково это человеческое сердце. Оно обладает природой постоянных высоких занятий. Даже в местах с присутствием достойных почитания ученых монахов, родителей и подобных, счи-

¹ Истина победоносного значения истинно-сущего. С обретением такого состояния практикующий поднимается на уровень просветленного сознания начального бхуми.

тают всех ниже [себя], недостойными, чтобы перед ними склониться. Если же пожелают склониться, то в конце непременно изменят это действие. [Практикующему Мантраяну] следует излечиваться от этого посредством терпения, стыдливости, скромности и простоты, упрочая среди всех рожденных существ воззрения Великого Учителя.

Пятьдесят седьмое: «Сердце морей пребывает в постоянном обретении и использовании собственного тела». Подобно тому, как великое море, в которое впадают сотни рек, не переполняется, так и это сердце. Во всех победоносных деяниях оно вбирает их в себя. Избыточных людей не любит, сравнений не производит. Постоянно само просит о продолженности такого большого количества существ, само пребывает в обретении и использовании этого. Предыдущее сердце чрезвычайно высоко; это же сердце — чрезвычайно широко, поэтому сравнивается с морем. Практикующий, изучая и познавая [это], должен постоянно размышлять над тем, что великое море неисчислимых, тончайших добродетелей Трех Достоинств и Десяти Святостей изменчиво, глубоко и широко. Не следует пробуждать сердца большого высокомерия, само соизмеряющее практики, но неспособное счесть песчинки.

Пятьдесят восьмое: «Сердце нор обладает природой сперва решающейся, а потом изменяющейся». Как изначально твердый сосуд [способности] не в состоянии терпеть, когда, следуя обстоятельствам (связям), позже роют яму, так и это сердце. Вначале оно получает много, затем все потихоньку вытекает. Либо же, когда сперва пробужденное сердце берет обеты, всего достаточно и ничего не недостает; однако, это неечно: постепенно рождаются дхармы просачивания. Как и в случае с разбитым сосудом, закон [вытекания] воды неостановим. В соответствии с этим примером, названо сердцем, [подобным] всем норам. Поэтому практикующие должны исполнять дела, за которые взялись, от начала и до конца. Знание того, что многоприродные изменения способны загрязнить самые твердые просветленные сердца, и есть лекарство от этого.

Пятьдесят девятое: «Сердце обретения рождений порождается отправлением всевозможных дел и обладает равной им природой». Человек обретает плоды добра и зла в соответствии с белыми и черными¹ поступками; таково это сердце, поскольку отстраняется от созданного, воспринимая тело этих бесчисленных разделений. [Оно] желает поворачивать в обретении всех рождений все практики отправления [дел]. Соответственно, следует

¹ Десять добрых и десять злых дел.

знать, что в обретении плода соединяются добро и зло. Поэтому практикующему следует рассуждать, что, собирая добро и зло, недоброе отбрасывается и практикуются лишь белые дхармы; но и в этом добром далее с помощью мудрости еще раз устраняют запыленность. Таким образом постепенно обретается становление чистого и утонченного плода, сливок; в этом лекарство.

Шестидесятого сердца нет в санскритском тексте; *ачарья* говорил, что не хватает одного сердца — обезьяньего. Природа обезьяны [такова: ее] тело и сознание разбросаны и в смущении, [она] не пребывает постоянно [на одном месте], — таковы и практикующие. Такая природа поспешных движений, являясь беспокойной, во многих случаях цепляет [к себе] связи, подобно тому, как обезьяна, отпустив одну [ветку], хватается за другую. Говоря очень коротко, рожденные существа в точности таковы. То же можно сказать и о тех, кто сейчас вполне процветает. Не следовать такому облику движения и разбрасывания, привязывать связи к единому миру, — таково исправление. Опять же, если обезьяну не привязать к столбу, ее сущность проявится; [она станет] хватать, швырять и высоко прыгать.

Так вот, эти шестьдесят состояний иногда показывают множественные отклонения от истинной природы практикующего, либо, благодаря использованию сердца при практиковании Пути, вызывают движения от прежних занятий. Либо, иногда, пробуждают смешения, либо — последовательные рождения. Однако, во все времена, задержав сердце и воспринимая созерцание, естественным образом обретаешь следование чистому просветленному сознанию. Даже когда *ачарья* [сообщает] ученику о равном исправлении сознаний, следует кратко удалять их по-одному.

«Повелитель Тайн, пересчитав первое, второе, третье, четвертое и пятое [определенным образом], получим сто шестьдесят состояний сердца. Превзойдя три *кальпа* этого мира, порождают сердце, оставляющее мир». Здесь — ответы [относительно] обликов всех сердец и различий [между ними]. Поскольку в них нет ясности, рождаются сердца в чувственных страстях Пяти Корней; это: алчность, гнев, глупость, высокомерие, заблуждения. О Пяти Взглядах¹ не истолковано, однако чувственные страсти, зависящие от взглядов, многочисленны, [тем не менее], в изложе-

¹ Пять видов ложных восприятий («взглядов») (*панча-дришти*): уверенность в существовании собственного «я» (*саткая-дришти*), крайние взгляды (*антанари-граха-дришти*), злые взгляды (*митхья-дришти*), приверженность собственному мнению (*дришти-нарамарша-дришти*), взгляды исключительной привязанности к обетам (*шила-врата-нарамарша-дришти*).

нии о шестидесяти сознаниях [о них сказано коротко]. Впервые пересчитав чувственные страсти Пяти Корней получаем десять; пересчитав во второй раз — двадцать; пересчитав в третий раз — сорок; пересчитав в четвертый раз — восемьдесят; пересчитав в пятый раз — сто шестьдесят. Сердца рожденных существ с чувственными страстями всегда зависят от закона двойственности¹ и не обретают Срединного Пути, поэтому в следовании вещам изменяются [их] названия. Одним словом, разделяя, получают два. В этих двух от превращений образуются еще более мелкие деления, названия обликов которых истолкованы в [книге из] ста тысяч *гатха*. Переведя начальный, срединный и конечный из девяти разделов, получим восемьдесят тысяч чувственных страстей. В широком [смысле можно сказать, что они] неисчислимы. Например, из зернышка рождаются пять древесных корней; из одного корня, одолевшего все остальные, — две ветви. Вплоть до пятого преодоления становится всего сто шестьдесят маленьких ветвей. Невозможно сосчитать возникающие далее из их разделений листья; так же и в начале *кальпа* все люди превращенных рождений думают и едят; тела их светлы от природы, спокойны, радостны и незагрязнены. Однако, поскольку им не ведомо истинно—сущее сердца, они понемногу начинают домогаться удобрений для земли. В зависимости от силы, или слабости аромата от пищи цвет и облик меняется и рождается сердце, для которого обязательна победа, или поражение. Поскольку имеют высокомерное сердце, скрывают в удобрениях земли счастье и прибыль, слабости и убытки; также не разделяют («проявляют») поверхность («кожу») земли и заросли тростника. Далее, поедая твердый натуральный рис, сперва делают деления между мужчинами и женщинами и постепенно начинают совершаться противозаконные [действия]: насилия, грабежи, убийства, обман и прочее. В «[Сутре] Агон»² это изложено пространно. После возникают всевозможные семейные связи и простые отношения, различные завязки от кармических страстей, происходит осмысление всяческих рожденных существ, создаются тела в различных наборах пяти *скандха*. Если бы вообще не было мудрых людей, этот раздел невозможно было бы довести до конца. Одним словом, *ачарья* [Шубхакарасимха] этим сравнением желал показать, что непросветленное («не—ясное») сердце, следуя вещам и подвергаясь делениям, производит становление *асамхьяка—кальпа*.

¹ Постоянства и прерывания, наличия и отсутствия и т.п.

² Т 1.145а.

«Превзойдя три *кальпа* этого мира, порождают сердце, оставляющее мир». Это — практикование йоги прохождения трех *кальпа* в сознании оставления мира посредством чистого просветленного сердца. Санскритское [слово] *кальпа* имеет два значения. Первое — временной отрезок; второе — безрассудное заблуждение. В понимании и истолковании [откровенных учений] Постоянного Пути прохождения трех *асамхьяка-кальпа* есть обретение истинной просветленности. По сокровенному же разъяснению, практикование йоги прохождения одной *кальпа* есть превзойдение [и отбрасывание] первой тяжести грязи и заблуждений ста шестидесяти [состояний] сознания, что называется «первой *асамхьяка-кальпа*». Практика йоги прохождения второй *кальпа* опять же есть превозмогание мелких заблуждений и безрассудств ста шестидесяти сердец, и называется «второй *асамхьяка-кальпа*». Когда практикующий Врата Мантра[яны] проходит еще одну *кальпа*, за которую устраняет наимельчайшие заблуждения и безрассудства, он обретает достижение начального сердца мудрости Будды. Поэтому говорится о «становлении Буддой за три *асамхьяка-кальпа*». Если превзойти эти безрассудные заблуждения за одно рождение, говорят о становлении Буддой в одной жизни. Зачем тогда рассуждать о временном отрезке? К тому же в первой тяжести сперва постигают «лишь *скандха* и отсутствие я»¹, что называется рождением сердца, уходящего от мира. Превосхождение шестидесяти сердец мира, отстранение от исходных корней Трех Ядов, ввергающих «я» в рождаемое, называется «прохождением трех *кальпа*». Далее, имеются три *кальпа*; в сказанном «практикование останавливания (留淹) корней, пределов и мира» корни — это Шесть Корней, пределы — Шесть Загрязнений²; мир — мир Шести Сознаний³. Подобно двенадцати мирам [Шести Корней и Шести Пределов] внутреннего [— с наличием чувств] и внешнего [— с их отсутствием], это пределы корней, поэтому о них говорится совместно. Поскольку это — прекращение для ученых людей Трех Плодов⁴, именуется практикой останавливания. Далее, есть три безрассудных заблуждения, — так сказать, от пней и корней кармических чувственных

¹ Просветленность в Шравакаяна — четвертом пребывании сердца. Признаются лишь дхармы Пяти *скандха*; человеческое «я» считается пустотным.

² Объекты пяти органов чувств — цвет, звук, вкус, запах, осязание и дхармы.

³ Сферы, воспринимаемые глазом, ухом, носом, языком, телом (осязательно), разумом. Корни, пределы, сознание вместе именуются «миром»; здесь же речь идет лишь о мире Шести Сознаний.

⁴ Три состояния («плода») шраваков: единожды возвращающийся, невозвращающийся (*анагамин*), архат.

страстей до семян непросветленности. Это — прерывистость неученых святых [архатов], место наитруднейшего прерывания. В общем, существуют три безрассудных заблуждения; обретение начального сердца первого ухода от мира изучающими Махаяну совершенно одинаково с видением Пути в Малой Колеснице. Однако, не следует «уровню истины» шраваков. Они лишь от начального пробуждения сердца, то есть природа сердца скрыта только устремленностью к «я» и не обретает проявленность; во время, когда узнают это, повсюду из связей рождаются [пять] *скандха*, [восемнадцать] миров и [двенадцать] мест, становясь непостоянными и с переменчивыми отличиями. Что же из этого можно созерцать, как становящееся божественным [«я»]? Когда создается подобное устремление, исчезает исходная нерожденность божественного [«я»], простираются бесчисленные сети видения, а чистое просветленное сердце производит увеличение ясности малых разделений. Посредством обретения силы просветленного сердца перестают следовать степеням Двух Колесниц [— Шравакаяна и Пратьекабуддаяна]. Сверх того, этот практикующий получает плод Дхармы; когда он отправляет все уровни [тридцати семи] разделов Пути с сердцем в *дхьяна*, то, хотя и не пробуждает всех внутренних устремлений к «я», хотя сердце и пребывает в Дхарме *дхьяна* мудрости, но неспособен быстро достичь *бодхи*. Поскольку отсутствуют умелые истинные способы, именуется «отправлением практик останавливания». Тем не менее, постепенно отстраняясь от трех [безрассудных] заблуждений нижних уровней [— шраваков], уходят от порождения двенадцати причин и связей — зерен исходной непросветленности кармических чувственных страстей. Подобные глубинные дхармы обладают постоянной природой и обликом как при наличии Будды, так и при отсутствии Будды. Как было изложено ранее, различные выкладки школ о чистоте созданного и нечистоте несозданного все не соответствуют [истинному] облику. Вплоть до индийских мудрецов с длинными ногтями, — великих учителей, толкователей всех шаштр, никто не в состоянии усовершенствовать это, хотя и [извлекают] полезные корни мудрости собственного сердца, и тянутся к истинно-сущему всех дхарм. Значение двенадцати причин и вещей пространно разъяснено в «Изложенной Буддой сутре о рисе и батате»¹ и других сутрах. Относительно сказанного «исполненный и уединенный»: «уединенный» означает «нерожденный». То есть заблуждения и страсти в основе Пяти Корней и следование чувственным страстям в ста шестидесяти [состояниях] все и повсюду нерожденны, поэтому и названо «уединенным». «Исполненный» имеет значение «глубокий». Например, [даже] обратившись к чистой пучине десяти тысяч измерений (清潭萬仞) с ясной бесстрастностью пронизательного

¹ Т 16.816.

зеркала, все равно невозможно постичь — насколько она глубока. Поэтому в изложении о переходе реки тремя зверями¹ каждый из них следует отпечаткам следов. Лишь один великий благоуханный царь слонов смог постепенно войти в глубину и достичь дна. Люди этих трех колесниц обретают [понимание] истинно-сущего всех дхарм посредством невысказанного и [не]изложенного Пути. Соответственно, шраваки входят в природу Дхармы наиболее мелко, поэтому, страшась и опасаясь рождений и смертей, думают, что смогут сами обрести нирвану, порождая мысли о прекращении переходов (т.е. нирване). Вхождение пратьекабудд более глубоко, поэтому у них меньше беспокойства и торопливости в отношении рождений и смертей; и все же они не в состоянии пробудить великое сострадание посредством сил *упая*. Когда бодхисаттвы [обретают] просветление в этой Дхарме, они постепенно снимают загрязнения с сердца и знают, что с этим постепенно проявляется чистое сознание. В это время, обретя силы сердца *бодхи*, способны разъяснять всевозможные прохождения врат с помощью пути не-пребывания. Поэтому, хотя и находятся совместно в единой Дхарме, тем не менее существуют различия высокого и низкого.

Сказанное в сутре: «...непостижимо для [приверженцев] Внешнего Пути...»; в этой школе рассматриваются две разновидности Внешних Путей. Внешняя видит прозрачную пучину, заранее возбуждает страх и ужас и уже не приближается. Внешняя способна в ней радостно плавать, прекращает увлеченность, стирает грязь и обретает чистую и свежую радость; тем не менее не знает, что в ней пребывает бесчисленное множество драгоценных царей. Первая не входит — потому не узнаёт; другая, хоть и входит — все равно не узнаёт. Поэтому все Внешние Пути неспособны узнавать. «...будучи лишена всяческих оплошностей, как учили предшествовавшие будды». Все будды десяти направлений и Трех Миров увлекают заблуждающихся существ к выходу из горящего дома лишь через эти врата. В этом месте нет препятствий и загрязнений, отсутствует возникновение пустых рассуждений, поэтому все различные учителя, [разъясняющие природу] причин, способны не допускать оплошностей. Тем не менее, если препятствия Дхарме² еще не превзойдены, это пока нельзя назвать истинно-чистым сердцем *бодхи*. Лотос хоть и выходит из грязи, но остается в воде. Поэтому в сутре сказано: «...в сердце ушедших от мира [и устранившихся от зла] рождается представление о

¹ Заяц, лошадь и благоуханный слон. Символизируют шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв. Притча из «Унасака сутры».

² Уверенность в действительном наличии пяти *скандха*.

пребывании в [действительно существующих] *скандха*». Хотя в йоге практикующих и проявляется сердце глубинной уединенности, переправляясь к цели («делу»), из-за того, что в сердце остаются корни, пыль и мысли, устрашаются всего наличествующего и потому прилепляются к отсутствующему. Сверх того, посредством сил просветленного сознания, естественным образом независящего от прочих учений, рождается соответствующая мудрость. В способности к уравниванию *скандха* пробуждается это сердце; практикуя *упая* устранения и приближения, в пяти видах уподобления созерцают бесприродную пустоту. Созерцание «людской пены» из первой строфы: плывущая по водной поверхности пена принимает различные формы для смотрящего глаза, однако, если [в каждой из них] искать истинную природу, в конечном счете ничего не получится, — так же, как с тенями форм. Они не могут не рождаться из пыли, или из мелочей, или из связей. Рождение рождения связей не имеет природы. То есть, эта форма исходно нерожденна. «Плавающие пузырьки» из следующей строфы: пузырьки появляются на поверхности воды летом, когда идут проливные дожди. Зависят от связей существ, рассматриваются [по положениям] четырех строф¹, подобны не имеющим возникновения и разрушения: таковы и обретения теней (*скандха*); все горести, радости и прочее рождаются от взаимодействия чувств и пылинок (т.е. 6 сознаний, 6 пределов). Следование связям не имеет природы; иными словами, это обретение исходно нерожденное. «Солнечное пламя» из следующей строфы: [когда] лучи солнца заглядывают на землю, [еще покоящуюся под] весенней луной, [то видят ее] подобной воде. Жаждающие заблуждений порождают устремляющееся сердце, которое мчится к обликам. Попусту напрягаются и, чем дальше идут, те более далеким [все представляется]; таковы рожденные существа, не знающие пустотной природы возникающих связей и рождающие мысли о наличии вещей («дхарм»). Если они прозреют к истинно-сущему, то облик [наличествующих вещей предстанет перед ними] исходно нерожденным. Далее, «банановое дерево»: человек ищет в нем твердую истинность и рассекает его на части, разбивают в пыль и все равно ничего не обретает, — таково и практикование теней (*скандха*); даже малейшее движение [с целью] переправиться в пределы движений не может не рождаться из связей [живых] существ. Рожденные связи бесприродны, соответ-

¹ Четыре типа нерожденности: нерожденность от себя; нерожденность от других; нерожденность от причин, исходивших от себя, или других; нерожденность от отсутствия причин.

ственно их практикование — исходно нерожденно. Далее, о «призраках»; мирская сила колдовства и ворожения покрывает человеческое сердце сомнениями, проявляя всевозможные неслыханные вещи; таково затмение разума. Из неясности единой мысли призрачное сердце сперва выходит в Три Мира. Глубоко изучив их исходную основу, [поймешь, что] нет ни рождения, ни разрушения, ни прошлого, ни будущего. К тому же, следует знать, что это рождается из связей существ и не имеет самоприроды, а, значит, исходно нерожденно. Хотя в сутрах шраваков (т.е. Хинаяны) и изложены эти Пять Уподоблений, однако сводится к тому, что смысл — в отсутствии «я». Действительное же значение этих Пяти Уподоблений проясняют пустоту природы всех *скандха*. Это следует помнить, созерцая пять *скандха*. Двенадцать Вхождений, Восемнадцать Миров, Шесть Вхождений, Двенадцать Связей и прочее, — все следует пространно и подробно истолковывать, как это сделано в великих [сутрах] *праджня*—[*парамита*]. Когда практикующий созерцает подобным образом, из врат отсутствия природы приходит к пустоте всех дхарм; отстраняется от односторонней привязанности к дхармам и обретает полное постижение природы сознания. Его не поколеблет ни мир *скандха*, ни осуществление, ни осуществляемое, потому и называется: подтверждение мира природной уединенности. Когда подтверждается этот мир, понемногу превосходятся пределы мира Второй Колесницы. Хотя лотос еще и не раскрылся, но он понемногу выходит на чистое течение. Так и с практикующим: сердце его еще пребывает в *скандха*, но уже не в грязи. Поэтому именуется «сердцем вышедшего из мира». Если воспользоваться правильным переводом, то следовало бы назвать «сердцем, возвысившегося над миром».

«О, Повелитель Тайн, отстранение от чередования восьми сознаний удаленности и последовательности, избежание сети чувственных страстей кармы...». Как было истолковано ранее, возврат к зависимости от трех сокровищ — зерна, корней, болезней («оспы»), практикование доброго учения ради колесниц людей и небо[жителей] именуется «восемью сознаниями всех последовательностей мира». Если же из значения Пути первого пробуждания Трех Колесниц, из зерен исходной неясности чувственных страстей кармы извлечь [то зерно], что порождает двенадцать причин и связей, то достигнутое именуется «восемью сознаниями удаления от мира». Во всех степенях и разделениях, — будь то взирание на Путь, практикование Пути, или прочее, в каждом личном («собственном») должны существовать восемь сознаний. Практикующий Махаяну, окончательно достигнув пустотности

природы всех *скандха*, ничего не получает и ничего не отбрасывает во всех дхармах. Напротив, отстранение от восьми сознаний удаленности и последовательности, а также от двух видов ссти кармических чувственных страстей — привязанности к «я», или *скандха*, именуется *йоги*: практикованием, превосходящим все это. В соответствии с надобностью переводится и как *йога*. В женском роде говорится *йоги*. Так называемые «надобности» понимаются в соответствии с практикой, или созерцанием. В соответствии с обычным толкованием, эти бодхисаттвы с [момента] первого пробуждения и поныне перешли одну великую *асамхьяка-кальпа* и [всякими] средствами подтверждают мир естественной безмятежности. Сейчас в сокровенной школе только-только перейдены [и отброшены] безрассудные заблуждения первого слоя, то есть пре-взойдена одна *асамхьяка-кальпа*. Практикующие еще не перешли этой *кальпа*, когда же выйдут на уровень, равный пратьекабуддам, то будут названы местами совершенно неизрекаемыми и неистолковываемыми. В это время сердце упорно придерживается бессущностного облика дхарм. Если [подвижники Мантраяны] теряют *упая*, то, следуя многим стадиям Второй Колесницы, подтверждают Малую Нирвану. Однако, [они], посредством силы просветленного сердца, способны пробуждать сострадание. После этого постигают начало тропинки Третьей Колесницы. Тем не менее, созерцаемая полная пустота человеческих дхарм, становление истины еще далеко не достигаемо всеми школами. Они всего лишь отправляют созерцание равенства, привязанные к принципу искривленной истины. Поэтому о сознании, выходящем из мира в начале, в середине и в заключении Третьей Колесницы, толкуется обобщенно в единой [*а*]самхьяка-кальпа. Достижение второй [*а*]самхьяка-кальпа — отличие от Второй Колесницы.

«Далее, о, Повелитель Тайн, есть практикующие Махаяны. Они проявляют сердце, не привязанное [к прочим] Колесницам, [для которого] в дхармах нет природы я. Отчего? Потому что они, отправляя практики древности, созерцают [сознание]-*алая* в *скандха* и знают, что его само-природа подобна призракам, солнечному пламени, теням, огненным колесницам, замкам Гандхарва». То есть здесь, на втором слое проясняется созерцание природы отсутствия «я» в дхармах. Звучащее на санскрите *апара* означает «отсутствие». Так называемая «колесница связей других» есть дача великой клятвы равенства, практикование Пути бодхисаттв ради рожденных существ Мира Дхармы, принятие посредством всевозможных *упая* всех еще не вступивших на истинный уровень: от [последователей] Второй Колесницы

до последних *иччхантика*, введение их в [Великую] Колесницу повсеместно и равным образом. Такое великое сострадание при отсутствии связей именуется «колесницей связей других». И еще о «колеснице отсутствия связей»; достигнув [второй *а*] *самхьяка*— [*кальпа*], впервые становятся способны созерцать сознание глубоких подробностей *адана*; в трех мирах — единое сердце; вне сердца невозможно обрести ни единой дополнительной дхармы; вступают в колесницу этого сердца без связей, практикуют к тому же Путь великого *бодхи*, поэтому и зовется «колесницей отсутствия связей». Сердце этой колесницы есть природа дхарм с отсутствием «я». Когда в первую *кальпа* практикующие отправляют созерцание, сердце погружается в пять *скандха* и поэтому через пять разновидностей Врат Пустоты с отсутствующей природой созерцают дхармы, у которых нет «я». Однако, если стремиться к Срединному Пути рожденных существ, будешь принадлежать к становлению (*悉檀*) излечения (исправления)¹. Если же лишаются способов, [изобретаемых] мудростью, то называются людьми широких путей по разбросанным направлениям, пустыми, со злыми умыслами, следующими прерываниям и разрушениям. Сейчас облик пустоты необретаемой Великой Колесницы также необретаем. Хотя и созерцают все дхармы, как не наличествующие, однако и во всех дхармах отсутствует пустотность. Поэтому на Пути отстранения от наличия, отстранения от отсутствия созерцают дхармы без природы «я». Стремясь очистить природу мудрости, следуют учениям и практикам всех бодхисаттв древности и созерцают *алая* в *скандха*. Восемь Сознаний, Три Природы², Три Отсутствия Природы³ в «Йога—», «Сокровенной глубины постижения» и прочих сутрах все несут тот же смысл. Сказанное в сутре: «...зная само—

¹ Одно из Четырех Становлений: мира, ради людей, исправления, достижения первого значения.

² Три природы восприятия (в школе Йогачара): 1) природа существования, производимая привязанностью к иллюзорным разделениям. Сознание ложно приписывает реальное существование вещам, произведенным причинами и связями и не имеющим истинной сущности (*парикалпिता—свабхава*); 2) природа существования, возникающая от условий и причин. Все сущее производится в соответствии с некими причинами (*паратантра—свабхава*); 3) совершенная, законченная природа существования; высшая степень, соответствующая абсолютной реальности (*паринишпанна—свабхава*).

³ В противоположность Трех Природам утверждаются с точки зрения отсутствия само—природы у дхарм. 1) облик лишен природы (подобно веревке, проходящей на змею); 2) природа рождения не имеет само—природы (возникновение зависит от причин и связей и является временным); 3) природа победного значения лишена само—природы (абсолютная реальность — *бхутататхата* — не имеет выраженной реальности).

природу...» [означает] знание того, что в Трех Мирах [пребывает] лишь сознание. Все уподобления — призракам, солнечному пламени, теням, огненным колесницам, замкам Гандхарва — есть рассуждения о наличии и отсутствии, проясняющие смысл появления разделений и связей *алая* в *скандха*. Опять-таки, в особенности таковы пять уподоблений начала прежней *кальпа* значению созерцания пустотности отсутствия природы. Значение [слова] *алая* — «сокровищница», а в правильном переводе — «комната». Все *скандха* этой *алая* имеют три вида значений. Первое значение — разделения; второе значение — причины и связи; третье значение — истинная действительность. Как сказано в *гатха* «Стремления к истинной действительности» в «Трактате о пышной торжественности Великой Колесницы»¹, «следует знать, что отстранением от двойственности, заблуждений и зависимости, отказом от поучений и пустой болтовни [обретается] становление истинной действительности во всех Трех Природах». «Отстранение от двойственности» есть истинная действительность природы разделений, поскольку возможность обретения и обретаемого в предельном счете отсутствует. «Заблуждения и зависимости» есть истинно-действительная природа зависимости от иных [возникновений], так как из-за этого возникают все разделения. «Не поучать и не болтать попусту» есть истинная действительность истинно-действительной природы. Поскольку зависит от само-природы отсутствия пустых рассуждений, далее изложены уподобления стремлениям к истинной действительности. В *гатха* сказано: «Подобно учителю, пробуждающему его призрак, посредством сравнений излагающему разделения пустых [выдумок], толкует о двух видах заблуждений при помощи уподоблений, похожих на духов всех вещей». Истолковывая, говорю: благодаря силе чародейского искусства учителя призраков превращаются деревья, камни и прочее; так и природа зависимости от другого, [возникающая из] разделения пустых [выдумок], подобно заблуждениям от причин. Пробуждение всевозможных разделений производит опрокинутую причину. Опять же, как проявляются различные облики металла и прочего [от воздействий] призрака, так и пробуждаемая природа разделений. Двойственность и заблуждения проявляются постоянно, поскольку способны брать и быть взятыми. В следующей *гатха* сказано: «Поскольку уподобляемо такому отсутствию сущности, обретают вхождение в первое значение. Поскольку это обретаемо,

¹ Один из священных текстов школы Хоссо («Шести сутр и одиннадцати трактатов»); 15 свитков; автор неизвестен.

достигается действительность мира истины». Скажем о значении в ней содержащегося. Подобно тому, как в этих призраках и призрачных делах нет действительной сущности, так и в двойственном облике разделений при зависимости от прочего так же нет действительной сущности. В следовании этому принципу Пути обретается достижение истины первого значения. И еще, подобно тому, как следует обретать [видение] сущности и призраков, и призрачных дел, это уподобляется пустым и глупым разделениям. Следуя принципу этого Пути обретается достижение действительности истинного мира. И еще в *гатха* сказано: «Поскольку эти вещи бессущностны, обретается истинно-действительный предел; из-за подобного опрокидывания зависимости обретается значение истинной действительности». Истолковывая, говорю: если человек поймет, что его призрачные дела бессущностны, то обретет истинные пределы деревьев и всего прочего. Если все бодхисаттвы постигнут, что двойственность и заблуждения бессущностны, то, перевернув зависимость, обретут [видение] значения природы истинной действительности. И еще в *гатха* сказано: «Такие вещи пребывают в этом месте. Их сущность наличествования также отсутствует; поскольку нет наличествующей сущности, истолковывается, как *призрачное*». В этой *гатха* разъясняется, что имеющиеся призрачные вещи не наличествуют. По какой же причине призрачные обликом вещи, [о которых] говорится, [что они] есть, проявляясь в этих местах [оказываются] неналичествующими? Их истинная сущность необретаема, а потому наличествующая сущность и отсутствующая сущность недвойственны; следуя такому значению и то, и другое толкуется как призрачное. И еще в *гатха* сказано: «И в бессущности нет отсутствия сущности; отсутствие таковой есть [наличие] сущности. Бессущностность и [наличие] сущности — это недвойственность. По такой причине толкуется, как *призрачное*». В этой *гатха* разъясняется, что призрачные вещи не наличествуют, и все же присутствуют. Отчего же тогда о неналичии говорится, как о бессущности этих призрачных вещей, так как [в них] нет истинной сущности? Тем не менее, о наличии говорится, как об отсутствии бессущности у призрачных вещей; поскольку облик проявляется, бессущностность и наличие сущности образуют недвойственность. Из-за такого значения и то, и другое толкуется, как призрачное, а эта призрачность уподобляется всем *скандха*. Поэтому следует знать, что пустые и неумные разделения и есть, и не есть. По какой же причине? Несмотря на проявление этих двух образов [наличия и отсутствия], из-за необретаемости истинной сущности наличествующая сущность *рупа* и прочего

становится бессущностной. Далее, пустые и неумные разделения не есть, и в то же время есть. Отчего? Будучи двумя, они лишены истинной сущности; тем не менее, поскольку проявляют облики, — наличествуют, поэтому бессущностность и наличие сущности у *рупа* и прочего толкуется, как недвойственность. Из-за недвойственности этих наличия и отсутствия в Малой Колеснице возникает препятствие осмыслению угасания и исчезновения, доходящее до возможности [неверных] построений и клеветы. Соответственно, из-за бессущности и познание отсутствия сущности не ведет к становлению успокоенности. Из-за наличия сущности знание истин мира отрицает необходимость клеветничества. И еще, поскольку эти два не существуют отдельно, нет необходимости входить в нирвану Малой [Колесницы], столь избегающей сущности. Еще в этой *гатха* сказано: «Толкуют, что по причине заблуждений существуют два: призрачные образы и восприятия призраков; хотя двойственность и отсутствует, тем не менее воспринимается, как наличие двух; толкуется подобно тому, как облик костей и восприятие костей видятся, как два; хоть и не два, но следует разъяснять, как два». Сказанное о значении предыдущей *гатха*: из-за заблуждений люди [пребывают] среди призрачных образов и в призрачном восприятии; [здесь же] толкуется о двух вещах: способности принимать и быть воспринятым. Хотя двойственности и нет, следует понимать, как два, поскольку проявляется посредством заблуждений. Таковы практикующие созерцание, о которых сказано в следующей *гатха*. Толкуется о том, что в облике костей и в восприятии костей посредством знания существуют две вещи: способность видеть и видимое. Хотя этой двойственности и нет, следует воспринимать, как два, поскольку они проявляются через видение. Спрашивая, говорят: какими дхармами исправляется такое видение? Оттого в двух *гатха* толкуется так: «Соответственно, следует знать, что исправляемая сущность есть облики заблуждений этих дхарм. Сущность такого рода, пребывая и отсутствуя [в своей] бессущностности, подобна призраку. Соответственно, следует знать, что способная излечивать сущность — во всех дхармах мыслей, мест и прочего. Такая сущность не имеет облика и подобна призраку». Говоря о смысле первой *гатха*: какова исправляемая сущность? Это — облик дхарм заблуждений. Он бывает то такой, то эдакой сущности; тем не менее, толкуя о подобных сущностях, следует [считать их] существующими. Из-за ложных и глупых разделений толкуется об отсутствии и наличии; поскольку отсутствует разделение на две сущности — способность воспринимать и воспринимаемое, а также бессущностность, наличествующее

также становится подобным призраку, — поэтому толкуется, что эти облики призрачны. Говоря о смысле второй *гатха*: сущность способная к исправлению есть все дхармы. Изложенные Буддой в разных местах и с разными мыслями то те, то эти сущности все подобны призракам. Отчего все воспринимаемое недалекими людьми обладает той, или иной сущностью, а излагаемое всеми буддами — ни той, ни иной сущностью? Хотя эти сущности и не имеют облика, тем не менее почитаемый миром Будда изволил указать и проявить вхождение в чрево, уход от рождения, превосхождение замка (踰城), становление истинного знания. Хотя и безобразное, оно проявляет облик; по этой причине подобно призраку. Спрашивая, говорят: если все дхармы одинаково призрачны, по какому значению исправляют одни, а по какому — другие? В ответ в *гатха* сказано: «Уподобим следующему: как сильный царь призраков заставляет отступать прочих призрачных царей, так и чистые дхармы способны истощать дхармы загрязненные». В соответствии со значением этого, хотя бодхисаттвы и отправляют дела живущих, они к ним не пристают. В данном трактате разъясняется, что созерцание *алая* в *скандха* даст понимание призрачности само-природы, что полностью соответствует [изложенному] в сутрах. Поэтому («излагается») столь подробно. Следует знать, что «солнечное пламя, тени, огненные колесницы, замки Гандхарва» должны быть истолкованы столь же обширно. Среди Пяти Уподоблений предыдущей *кальпа* были пузырьки и банановые листья. Три вещи, о которых не было сказано, еще более связывают колотушку Закона (Дхармы), проясняя пустоту отсутствия природы. Тем не менее, значение сравнений с призрачным пламенем и прочим проясняют пустоту единственно-сознания отсутствия пределов¹ труднопостижимой сущности дхарм². Так что об этом не сказано, поскольку облик пыли [непрестанно] превращается. Когда практикующий постигает все *скандха*, как единственно сознание, он узнает само-природу Дхармы. Когда он еще не знает этой само-природы, он боится следовать наличию обретаемого и поэтому не в состоянии созерцать наличие, полностью исчерпав принцип; боится следовать прерыванию и уничтожению и поэтому не в состоянии созерцать пустоту, полностью исчерпав принцип. Видение лишь наличествующего не [приведет к] прояснению; видение пустоты также не исчерпывающе. Сейчас посредством врат этих при-

¹ В Трех Мирах присутствует лишь сознание; вне сознания отсутствуют разделенная дхарм.

² Общая сущность всех дхарм пустотна.

зраков и прочего высветляют [для себя], что наличие и пустота недвойственны; однако и облик двух пустот — людей и дхарм — не связан с сердцем, но именуется поистине входящим в пустоту Дхармы, поскольку просветляет природу только-сознания, [как тончайшее присутствие истинной пустоты].

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, отбросив подобным же образом [и мысли об] отсутствии я, пробуждаются к исходной нерожденности собственного сознания в само-пребывании Повелителя Сердца». Повелитель Сердца есть Царь Сознания. Чистые деяния, не имеющие препятствий [в виде] наличия, или отсутствия, без загрязнений в сердце, способны к становлению в следовании смыслу. Поэтому сказано, что Повелитель Сердца имеет само-пребывание. Наличие само-пребывания у Повелителя Сердца проясняет то, что чистое сердце *бодхи* раскрывается еще с одним поворотом¹, а победа обретается уже в предыдущей *кальпа*². Царь Сознания берет свою чистоту от основы природы воды в пруду: [стремление] устранить чистоту многочисленных сердец еще более показывает [исходную] чистоту каждой песчинки. Поэтому, когда природа такого [сердца] чиста, способны сами постигать исходную нерожденность сознания. Отчего? Поскольку сердце необретаемо ни в предыдущем, ни в последующем случае, его можно сравнить с великим морем, волны которого возникают от [различных] условий; у него нет ни предшествующего, ни последующего, однако природа воды не такова. Когда волны возникают от условий, у природы воды нет отсутствия предыдущего; когда исчерпываются причины и связи волн, у природы воды нет отсутствия последующего; таким же образом и Царь Сознания не имеет «до» и «после»; прерывая эти «перед» и «потом», [он] встречается с ветром предельного мира и, хотя и возникает и разрушается, следуя связям, природа сердца постоянна и не имеет рождения и разрушения; постигнув исходную нерожденность этого сердца, повсеместно [сможешь] входить во Врата Знака А³. Отстранение в этот момент от мельчайших устремлений высших чувственных страстей в мельчайших песчинках 160-ти сердец называется второй *асамхьяка-кальпа*. Поэтому в сутре сказано: «...знание... природы своего сердца... есть практика йогина, проходящего вторую *кальпа*». Значение причин и связей кругов рождений бес-

¹ Поднимается вверх после того, как сделает еще один оборот в колеснице связей других.

² Во второй *кальпа* победа добывается и из Второй Колесницы шраваков начальной *кальпа*.

³ Есть облик и значение этого знака. В данном случае речь идет об облике.

цельных возникновений и смертей и прочего обширно разъяснены в «Победоносной сутре», [«Трактате о] Драгоценной Природе»¹, «Трактате о природе Будды»². Растолкуем подробнее, поскольку сейчас станем выяснять значение [положений] школы [Мантраяны].

Однако, будущее не выдаст нисколько добра, если загляды-ваешь в начало, а затем ждешь конца; до превосходения препятствия двойственности — наличия и отсутствия в человеческих дхармах, в школе [остается] предельно очевидно: хотя поворачивают тонко, поворачивают глубоко, это исправляет накипь вне сердца, но не раскрывает всевозможные чудесные дела внутри сердца. Следует растолковать последующее направление. Если не будет таких рассуждений, все предыдущие занятия превратятся в простую забаву и не станет возможности постичь их тонкое [значение]. В сутре сказано: «Далее, о, Повелитель Тайн, все бодхисаттвы, отправляющие практики Врат Мантр на протяжении бесконечных, неисчислимых сотен тысяч *кальпа*, скопившие бесчисленные добродетели и мудрость, все они посредством этих практик обрели всевозможные прозрения и *упая*». Желая высветить сердце, превосходящее эту третью *кальпа*, слышащие и видящие с верой и радостью выказывают глубокое почтение, поэтому прежде всего восхищаются такими тончайшими добродетелями. Следует знать, что, подобно бодхисаттвам в других учениях, есть практикующие Путь, исправляющих *упая*, и постепенно стирающие грязь с сердца; проходя бесчисленные *асамхьяка-кальпа*, есть достигающие [состояния] бодхисаттвы, а есть недостигающие. Сейчас не все бодхисаттвы этого учения таковы; вступив же в ко-

¹ «Ратнаготравибхага-махаяноттаратантра-шастра». Т 31.813–48 (№ 1611). Основной текст, разъясняющий теорию *татхагата-гарбха*. Смещение стихов и прозы. Китайская традиция считает автором Сарамати; тибетская добавляет к нему соавторов: Майтрейя и Асанга. Считается, что перевод на китайский язык выполнил Ратнамати в 511 г. В тексте детально рассмотрено то воззрение, что, несмотря на самые страшные преступления, любое живое существо (включая *иччхантика*) способно обрести состояние Будды. Великие силы будд способны уничтожить карму самых тяжких преступлений.

² Т 31.787а–813а (№ 1610). Приписывается Васубандху; перевел Парамартха. 16 глав. Рассматривается теория природы Будды с четырех точек зрения: 1) зависящего возникновения. 2) разрушения привязанностей, 3) проявления сущности, 4) моментов разделения. В процессе разъяснения наличия природы Будды у всех существ критикуются воззрения не-буддистов («приверженцев Внешнего Пути») и сторонников Малой Колесницы. Основные источники, использованные автором: «Шрисала-сутра», «Сутра Лотоса Благого Закона», «Йогачарабхуми-сутра».

лесницу Мантра[яны], немедленно вступают в [начальное *бхуми*] — Врата Чистого Сердца *бодхи*. Когда видят Чистый Путь такого сердца, естественным образом исполняется счастливая мудрость практик всех бодхисаттв в бесчисленных *кальпа*. Сравним с человеком, который на корабле и повозке странствовал по трудным и опасным («злым») путям и обрел прохождение 500 *йоджана*. И другой человек, разом оседлавший божественные силы, мгновенно пролетает [это расстояние] по воздуху. Хотя нет разницы в достигнутом месте, способ («Закон») перемещения совершенно отличный. Опять же, Почитаемый Миром выше пространно излагал все облики сердец; если бы все созерцающие и практикующие Врат Мантра[яны] не отправляли подобных действий в предельном мире, то непременно принимали бы недостигнутое за достигнутое, поскольку останавливались бы на пол-дороге. Далее, подобно принцу [Святого] Царя, [Поворачивающего] Колесо [Закона]¹, уже в период обучения [у него] присутствуют все [32 отличительных] признака. Хоть [он] пока и не управляет Четырьмя Континентами², а научается искусствам, тем не менее располагает Семью Сокровищами³ и проводит становление деяний дома Святого Царя. Отчего? По причине сущности Царя Колеса. То же самое, когда практикующий Мантра[яны] впервые входит в чистое сознание *бодхи*. Еще практикуя деяния Самантабhadра среди существ в бесчисленных *асамхьяка-кальпа* и не доведя до полноты *уая* Великого Сострадания, [он уже обрел] становление всех тончайших добродетелей Татхагаты. Почему? Поскольку обладает всей сущностью Дхармакая Вайрочаны. Потому в сутре и сказано: «на протяжении бесконечных, неисчислимых ... *кальпа*, ... обрели всевозможные прозрения и *уая*». Опять же, когда впервые рождается царский сын, собирается много *нага*, божеств и разных людей; так же и с первым пробуждением чистого сердца *бодхи*. Это

¹ *Чакраварти-раджа*. По Комментарию Вохё к «Сутре Сети Брахмы», уровни продвинутой четырех царей разнятся: от не достигшего еще первой степени бодхисаттвы до обретшего десятый уровень: железный Ч., медный Ч., серебряный Ч., золотой Ч.

² Расположены в океане, окружающем гору Сумеру: Джамбудвипа (на котором мы живем). Пурва-видеха. Апарагодания, Уттара-куру. Термин часто означает «все миры».

³ В данном случае — Семь Царских Сокровищ Чакраварти: золотое колесо, слоны, темные быстрые кони, божественная жемчужина (исполнения желаний) *чинтамани*, способные министры-хранители казны, прекрасные женщины-жемчужины, преданные военачальники.

— великая *шарана*¹ ради небожителей и людей нашего мира, сбивающихся с истинного пути. Когда сердце практикующего просветляется от того, о чем говорят («высветляют») все трактаты, это называется [состоянием] Будды. Поэтому, хотя все шраваки и пратьекабудды — Шарипутра и прочие, и обрели силу мудрости, не будучи способны ее измерить, они, как сказано в сутре, должны, превзойдя, выйти из этого состояния. Когда они уже обретут это сердце практикующего, то узнают, что Чистая Земля Шакьямуни неразрушима, увидят, что вечное и пространное, исходное тело Будды равно пребывает в одном месте со всеми бодхисаттвами, появившимися («струящимися ручьями») из-под земли². Хоть и говорят, что те, кто практикуют исцеляющий Путь, примыкают к достигающим просветления, [я] не знаю ни одного такого. Поэтому такие вещи называют тайными. И еще, эти бодхисаттвы способны в пределах чистого сердца устраивать собрания всех будд и бодхисаттв повсюду в десяти направлениях Мира Дхармы; сами способны паломничать повсюду в десяти направлениях, поклоняться всякому доброму знанию в стремлении к Истинному Закону. Все небожители и люди мира, постигающие все сами и в одиночку, неспособны это узнать. Из-за [опутывающих их] причин и связей именуется тайной. Хоть и сказано, что во второй *кальпа* переходят уровень Второй Колесницы, *бодхи* способно получать божественное достоинство будд; человеческие же закон, хоть его и толкуй расширенно, допускает ошибки сердца в отношении этой единой сокровенной Колесницы; поскольку не знают осмысленного, [в этой сутре] уровень шраваков и пратьекабудд назван переходным. Иногда все небо[жители] благородного достоинства повсеместно порождают почтительную веру, несмотря на то, что не видят мест пребывания сердца бодхисаттв. Поэтому Шакрадевendra³ изрек следующее: «В скором времени эти высшие люди станут буддами. Тогда нам следует преподнести им траву доброго предзнаменования». И Четыре Царя⁴ изрекли с той же мыслью:

¹ Букв. «обратиться к... и положиться на...». Полагаться безо всяких сомнений; вручать свою судьбу. Верить в учение Будды.

² «Сутра Лотоса Благого Закона», 5 разд., № 15. Т 9.40а.

³ Бог Индра, пребывающий во Дворце Верных Взглядов в небе Тушита на вершине горы Сумеру, откуда он руководит моральным состоянием мира на основании отчетов Царей Четырех Сторон.

⁴ *Чатур-маха-раджакшика*, или *Локатала*, божества, охраняющие четыре стороны света: Дхритараштра на востоке; Вирудхака на юге; Вирупакша на западе;

«Если эти бодхисаттвы станут буддами, следует поднести им [в дар] миски». И Царь Брахма с той же мыслью [изрек]: «Если эти бодхисаттвы станут буддами, следует испросить у них поворота Колеса Дхармы». Потому говорится о восхвалении и почитании, о том, как восторгаются добродетелью вхождения во Врата Мантра[яны]. Что же до того, посредством каких дхарм практикующий входит в эти Врата, то в сутре сказано: «...природа которого — пуста...». Пустота природы значит то, что собственное сердце пусто повсюду. Сказанное выше о неизмеримости, подобной пустоте [всех] мест, и истинном познании проявленного есть сравнение с таким сердцем.

В предыдущей [— второй] *кальпа* стало ясно, что все множество («десять тысяч») дхарм пребывают лишь в сердце, а вне сердца дхарм нет. Теперь же это сердце становится природной мудростью Татхагаты. Его созерцают, как все тела Вайрочаны. Поскольку таким стало сердце, подобными же стали и все дхармы. Все пылинки [шести] корней [и шести пределов] вошли во Врата Знака «А». Поэтому сказано: «...вне источников [вещей и их] состояний...». Облики вещей не имеют постоянства и не испускают света, поэтому сказано «не имеет форм». Посредством мудрости истинно-сущего в сердце пробуждается истинно-сущее сердца. Все границы и мудрость есть *праджня-парамита*, поэтому сказано «не имеет местоположения в мире». Десять уподоблений в ней предпочтительнее предыдущих десяти уподоблений, поэтому сказано «превосходит все глупые рассуждения». Устраняет разновидности мельчайших чувственных страстей ста шестидесяти сердец и кармических действий, порождая росток дерева Будды. Поэтому сказано: «Безграничные, как пустое небо, все дхармы Будды последовательно рождаются из него». Нет препятствий от причин и связей, поэтому входят в Мир Дхармы. Этот мир неподвижен, поэтому связей не возникает. Следует знать, что рождение и разрушение причин и связей есть рождение и разрушение Мира Дхармы. Нерожденность и неразрушимость этого мира есть нерожденность и неразрушимость причин и связей, поэтому сказано «...вне мира обусловленности и отсутствия условий...». И при покидании мира Татхагатой, и при непокидании им мира все дхармы остаются дхармами и так и пребывают. Поэтому сказано «...вне действий и созидания...». То же говорится и в «[Маха-

Вайшравана на севере. Пребывают по сторонам горы Сумеру и отражают атаки злых демонов Асура.

]праджня[—сутре]»¹. Все дхармы [форм], если осмыслять их глазом, не превосходят этого смысла, подобно тому, как, если сто рек направляются к морю, то иного места [вливания] для них нет. Поэтому следует знать, что глаз — это первая действительность. В первой действительности даже глазом необретаемо; в чем же тогда смысл и бессмыслица? Таковы же ухо, нос, язык, тело и разум, поэтому сказано «... вне уха..., носа, языка, тела и разума». Когда практикующий обретает такой пронизательный ум, созерцая все дхармы — грязные и чистые, он не порождает от связей те малые разделения, что, казалось бы, пребывают рядом с ним. Нерожденные от связей есть отсутствие само-природы; отсутствие само-природы есть исходная нерожденность; исходная нерожденность есть действительность сердца. Эта действительность сердца также необретаема, поэтому сказано «... порождают сознание полного отсутствия само-природы». Если желать этого сердца в предыдущей второй *кальпа*, [оно] предстанет подобно распустившемуся лотосу. Если желать в двух последующих сердцах [у самих Врат Мантраяны], плод его станет зерном, поэтому сказано: «... об этом начальном сознании будды учили, как о причине становления просветленным. Поэтому, имея зависимость от кармы и чувственных страстей, они свободны от кармы и чувственных страстей». Сказанное здесь «свободны» подтверждено Почитаемым Миром перед буддами Десяти Направлений Трех Миров. Изречением Единого [Великого] Дела причин и связей, [он] открыл для рожденных существ чистое знание и видение. Пути их в значительной степени одинаковы. Когда практикующий освобождается ото всех чувственных страстей кармы, он понимает, что все эти кармические чувственные страсти не есть не [имеющие отношения к] делам Будды, не есть исходно связанные, не есть освобождение от кого-то. Это не лекарство, изменяющее воздействие яда, но, скорее, похоже на устранение общей болезни. Опять же, хотя и вышли за пределы пустотных человеческих обликов, однако зависимы от десяти тысяч форм. Когда пребывают в этом непостижимо чудесном освобождении, становятся истинными архатами, не проводя различий между наличествующим и отсутствующим. Во всем мире [они] должны получать широкое почитание и поклонение. Поэтому в сутре сказано: «Мир должен делать им подношения, почитать и поклоняться». Далее, *ачарья* [Шубхакарасимха] желал прояснить значение соответствующего поклонения, составил поэтому сравнение обобщенного толкования начала

¹ Св. 305–306.

и конца трех *кальпа* с драгоценной жемчужиной; эта драгоценность, исполняющая желания, пребывает в каменной руде. Не зная [об этом], люди этого мира выбрасывают ее на дороге, где она ничем не отличается от обычных камешков. Однако, разбирающийся в драгоценностях человек разглядит за неприглядным видом тонкий облик, поймет, в чем дело, хорошенько вытрет и отполирует камень. Тогда он станет драгоценностью и засверкает («помягчает»). Обрадовавшись, тот станет тщательно за ним ухаживать и протирать, но качества [камня] от этого не исчезнут. Тогда с него сойдут все загрязнения; вымыв его водой с пеплом различными способами вызывают его свойства. Если добиться, чтобы из него исходил свет, то при сильном желании можно вызвать дождь на все окрестные поля. Тогда все люди без излишних мыслей станут поклоняться ему, как великому небо[жителю]. Поскольку способен исполнять желания, этот драгоценный [камень] в одно и то же время имеет много разделений в соответствии с сердцами [испрашивающих] людей. Тем не менее, эти мирские вещи не были прежде и не отсутствовали прежде в драгоценности. Если они были там ранее, то как из маленького шарика вдруг возникают эти вещи? Если их не было там ранее, откуда вдруг пошел дождь? Одним словом, сама природа драгоценности чудесна и непостижима. Что же сказать о драгоценном просветленном сознании живых существ? Поэтому все добрые знания подобны знаниям того, что, когда движутся сперва в виде ростков восьми сердец у людей мира, это и есть истинная драгоценность; знание того, что есть принцип, который следует извлекать, и его обликов [ведет к] познанию многих знаменитых драгоценностей. Таковы же и все будды и бодхисаттвы. Издревле знали подтверждение тому, что мельчайшая («единая шерстинка») доброта сама достигает Пути великого просветления. Поэтому, учитывая его устройство, продвигаются вперед посредством *уая*, с великой радостью и весельем, получают Возврат к Трем [Сокровищам — Будде, Дхарме, Сангхе]. Ранее об этом толковалось по раздельности. Например, получив этот твердый камень, кладут его в доме. Затем, посредством трех видов Трех Сердец¹, извлекают зерно неясности и корни кармических чувственных страстей; вскрывают его железным долотом, освобождая от грязи. Далее, созерцание природы отсутствия «я» подобно постепенному достижению мест; стирая его снадобьями, не заражаются. Далее, порождение сердца само-природы полного отсутствия подобно омыванию водой с пеплом до совершенной чистоты

¹ Три Колесницы начальной *кальпа* — три вида сознания.

и сияния. В это время рождаются в семействе будд, пребывают в высшем очаровании, — как говорится, дождем проливаются всяческие сокровища. Поскольку обусловлено такими причинами и связями, не могут не получать поклонения и почитания от мира. Тот практикующий, что обретает видение сокровища сердца, следуя немедленному вхождению во Врата Мантра[яны], подобен мудрецу—чародею, совершающему добро и получающему это с помощью божественных сил. Хоть и говорят, что умение и неумение, трудное и простое неодинаковы, в обретении драгоценности нет различий и степеней. Потому эта сутра пространно говорит об обликах сердца, от мелкого до глубокого, с целью раскрыть причины и следствия главного и второстепенного во всех просветленных сердцах. Если же, однако, зависит от облика дхарм Постоянного Пути, то это — великая тайна всех будд. Сейчас я не в состоянии изложить более пространно.

18) Десять бхуми

В сутре сказано: «Повелитель Тайн, уровень практик веры и понимания есть мудрое созерцание Трех Сознаний. Посредством мудрости бесчисленных *парамита* становится видимым закон Четырех Привлечений. Уровень [практик] Десяти Сердец порождает беспредельную мудрость». Школа этой сутры от чистого сердца *бодхи* [— начального *бхуми*] и далее десять уровней пребывания, все представляются как практики веры и постижения. Лишь уровень Татхагаты именуется «*бхуми* предельной всеобщей мудрости», как сказано в «Аватамсака[—сутре]». Бодхисаттвы начального *бхуми* способны верить во вхождение в исходные практики Татхагаты, верить в становление всех [десяти] *парамита*, верить во вхождение во всепобеждающие *бхуми*, верить в становление [десяти] сил, верить в образование бесстрашия, верить в долгое рождение неразрушимого и неразделимого Учения Будды, верить в чудесный Закон Будды, верить в выход из рождений в предельный мир Будды без середины и окраин, соответственно — верить во вхождение в неизмеримый и предельный мир Татхагаты, верить в становление плода. Во всех подобных делах это сердце не должно в конечном счете разрушаться, не должно поворачиваться в следовании прочим причинам, поэтому зовется «уровнем практик веры и понимания», называется достижением уровня практикующего. «Созерцание Трех Сознаний» есть сердце причины, основы, конечного. Пройдя уровень веры и понимания,

бодхисаттвы начального *бхуми* обретают просветленное сердце пустоты и незагрязненности и тогда естественным образом в десяти неисчерпаемых областях¹ порождают десять великих обетов, полностью исполняют великий обет ста десятков тысяч *асамхьяка-кальпа*. В этом лежит причина сердца *бодхи*. Начиная со второго *бхуми* все шире отправляют десять тысяч практик сострадания. Это великий неисчерпаемый обет порождает корни в десяти мирах дхарм. Постепенно ширясь и разрастаясь, после достижения восьмого *бхуми* все дальнейшие именуется уровнями *упая*. В «Трактате о природе Будды» говорится, что после восьмого *бхуми* все предельные миры одинаковы; лишь сокращая *упая* выстраивают ступени. Если созерцать *бхуми* одно за другим, это само по себе будет Тремя Сердцами. Подобно тому, как многие существа на десяти [путях] обусловленности способны войти в первое *бхуми*, названо причинами и связями. Будучи уже в спокойном пребывании, посредством десяти тысяч различных практик сострадания, называют это *бхуми* очищения и исправления корнями; истолковывая облик плода *бхуми* очищения и исправления, а также карму *упая*, называют «конечным». Все остальные не имеют [определенного] порядка. «Бесчисленные *парамита*» и «закон Четырех Привлечений»² в этой сутре есть *бхуми* исправления. Посредством него практикующий ничего не дожидаясь оказывается на чудесном уровне превосходения размеров сердца. «...Десять Сердец порождают беспредельную мудрость» есть облик плода начального *бхуми*. В «Аватамсака[–сутре]» сказано, что, порождая Десять Великих Обетов обретают полезное сердце, мягкое сердце, сердце следующее порядку, чистое и успокоенное сердце, настроенное сердце, уединенное сердце, скромное склонившееся сердце, изобильное сердце, неподвижное сердце, незагрязненное сердце, а далее проходит становление всех десяти видов *бхуми*. То есть, не отбрасывая веру, заботу, сострадание, не утомляясь [от них], зная все сутры и шастры, хорошо понимая мирские установления, решительно и крепко поклоняются всем буддам, почитая их, отправляют практики в соответствии с Учением. Далее, пребывая в этом *бхуми*, хорошо знают препятствия всех уровней, хорошо знают становление и разрушение *бхуми*, хорошо знают плод обликов *бхуми*, хорошо знают обретаемое практиками в *бхуми*, хорошо

¹ По учению Хуа-янь — десять неисчерпаемых дхарм: живые существа, мир, пустота, Дхармадхату, нирвана, уход Будды из мира, мудрость всех будд, обусловленность созрания, пробуждение мудрости, поворот Колеса Дхармы. Изложено в разделе «Десять *бхуми*» «Аватамсака–сутры».

² Распространение милостыни, слова любви, полезные действия, одинаковые дела.

знают очищение дхарм в *бхуми*, хорошо знают действия превращений в *бхуми*, хорошо знают место и отсутствие места *бхуми* в *бхуми*, хорошо знают мудрость блистательной победы *бхуми* в *бхуми*, хорошо знают не поворачивание и [не] отступление *бхуми* в *бхуми*, хорошо знают чистоту исправлений всех бодхисаттв вплоть до вхождения в *бхуми* Татхагаты. Таковы Десять Сердец многих существ. Если разделить все обширно [и подробно], получатся сто десятков тысяч врат *асамхьяка-кальпа*, поэтому сказано о порождении беспредельной мудрости. Далее, следует истолковать [сказанное] ранее о сокращении до Трех Сердец [— причины, основы, конечного] и о создании Десяти Сердец. Пройдя уровень веры и понимания, первое *бхуми* даст зерно, второе *бхуми* — росток, третье *бхуми* — стебель, четвертое *бхуми* — листья, пятое *бхуми* — цветок, шестое *бхуми* — плод, седьмое *бхуми* — зерно употребления и использования, восьмое *бхуми* — бесстрашие. Как говорят, внутри плода — еще плод; продвинувшись в девятое *бхуми*, порождают мудрость стремления к уровню Будды. Это — наипобедоноснейшее сердце. На десятом *бхуми* это сердце определяется в *самадхи*. Два этих сердца [— девятое и десятое *бхуми*] не пребывают в отдельных мирах. Уже в восьмом сердце открывается выход при повороте с помощью *упая*. В каждом *бхуми* заключены все десять сердец. Когда пребывают в начальном *бхуми*, идет становление чистоты и исправления дхарм; то есть, как бы, зная облики всех уровней, сперва постигают первый из них. Сделав это причиной, ее посредством расширяют и увеличивают мудрость. [Точно так же], познавая второе *бхуми*, строят предположения путем [постижения] видов [всех] десяти сердец. В «Аватамсака[—сутре]» есть Врата Десяти Дхарм многих видов; их следует толковать пространно, последовательно и раздельно. Более того, поскольку школа этой сутры обретает вхождение в драгоценную *ваджрасокровищницу*, все имена и слова «Сутры Десяти *бхуми*» [школы] Хуа-янь, по рассуждению *ачарья* [Шубхакарасимха], следует переводить двумя способами. Один — мелкий, сокращенный перевод; второй — перевод глубокий и сокровенный. Если не достигнуть этих тайных названий и толковать это лишь посредством текста, мелко и сокращенно, облики дел причин и связей уйдут в раздел Десяти Пребываний [«Аватамсака-сутры»]. Постигнув же шестнадцать великих бодхисаттв «Ваджрашекхара[—тантры]», должен сам подтвердить постижение [глубоких и сокровенных врат].

В сутре сказано: «Все мои изложения обретаются его посредством...». Все уровни мудрости, неисчерпаемое величие и неизмеримое *шантара*, плоды всех деяний Будды не могут обретать-

ся чем-либо помимо этого посредства. Поэтому в сутре столь пространно говорится о ростке, листьях, цветке и плоде царя Брахмы. Сейчас в этой сутре разъяснено лишь о зерне этого царя-дерева и о причинах и связях рождения и воспитания. Если отстраниться от этих причин и связей, не будет никакой возможности обрести становление плода. Не для того это названо царь-сутрой Великого Солнца! Сказанное в сутре ради увеличения пользы от трудов и практик: «... поэтому мудрым следует размышлять над этим *бхуми* веры и понимания со всезнанием; тогда, по прошествии одной *кальпа*, поднимутся на уровень этого пребывания» [происходит], когда впервые вступают в это *бхуми* веры и постижения. Превосхождение мельчайших заблуждений ста шестидесяти сердец именуется проходом трех великих *исамхьяка-кальпа*. Когда практикующий впервые созерцает природу пустоты, все дхармы постигаются им, как входящие в истинную действительность всех сердец. Низлежащее не рассматривается как подлежащее преодолению в качестве живых существ; то, что наверху, не воспринимается, как все будды, к которым следует устремляться. Можно сказать, что в это время все дела прекращаются и наступает предельное. Пребывая в этом [состоянии] не отступишь на уровень Второй Колесницы. Не продвинешься также и вперед, чтобы подняться на уровень бодхисаттв; это называется неопишуемым сознанием, именуется рождением любящих дхарм. Тем не менее, посредством силы просветленного сознания, а также силы *адхиштхана* Татхагаты, способны пробуждать обет сострадания. Тогда все будды десяти направлений одновременно проявляются перед [ним] и дают советы. Восприняв наставления будд, больше не порождает сердца полного отсутствия само-природы; сердце истинной действительности также становится необретаемым. Хотя и отброшены все кармические [воздействия] заблуждений и страстей, они все до единой существуют. Достижение этого чудесного уровня называется истинным отстранением от *бхуми* Второй Колесницы. Еще более раскрывается уровень будд, о значении которого говорилось ранее в Трех Строфах; это называется сердцем высочайшей *упая*. Момент достижения этого четвертого сознания называется предельным *бхуми* всеобщей мудрости. Поэтому о четырех частях говорится разом, как о превосхождении *бхуми* веры и постижения.

Свиток III

К Разделу I – «О пребывании сердца при вхождении во врата мантр» (Дополнение)

19) Шесть бесстраший

Сказанное в сутре: от «Тогда Ваджра[пани], Повелитель Тайн сказал, обратясь к Будде: Молю, Почитаемый, Спаситель Мира! Изложи и разъясни облики сознаний, дабы бодхисаттвы обрели различные Места Бесстрашия» до «... обретут бесстрашие равенства, [которое и есть] само–природа всех дхарм» есть ответ на строфы об обликах сердец. Поскольку Ваджрапани вопрошал о том, как бодхисаттвы этого учения, уже вступившие во Врата Мантра[яны], поднимаются до *бхуми* бодхисаттв, он спросил: Почитаемый Миром, когда практикуют этот Путь бодхисаттв, сколько мест бесстрашия обретают? Будда, говоря ранее о трех *кальпа*, разъяснил, что между ними нет различий. На санскрите это называется *ашваса*; правильно переводя, следовало бы сказать «место ожившего дыхания». Когда силач стискивает горло так, что прерывается дыхание, а потом ослабляет мучительную хватку, получается как бы воскрешение, — так же и у рожденных существ. Из–за кармических чувственных страстей ложных мыслей происходит загрязнение связей, и все закрывается; если же достигнуть Шести Мест [бесстрашия]¹, обретается возрождение. Поэтому называется «местом ожившего дыхания». Когда минуют пути зла, сердце в спокойствии, в нем нет страхов и опасений. Поэтому называют местом бесстрашия. Будда сказал: «Повелитель Тайн! Когда простые, невежественные люди отправляют добрые деяния, отвергая недобрые деяния, они обретают бесстрашие добра». Значение «добра» не делится на глубокое и мелкое; здесь оно употреблено в смысле Пути десяти добрых действий. Люди мира причинами и связями десяти недобрых путей плавают и тонут в значениях зла, не имея границ и пределов. После, обретая восемь сердец последующих миров, постепенно получают Обет Трех Возвращений [к Триратна], в бесчисленных мирах

¹ Бесстрашие доброты, тела, отсутствия «я», дхарм, дхарм отсутствия «я», равенства всех дхарм само–природы.

(жизнях) рождаются среди людей и небо[жителей], а затем достигают нирваны. Отстранение от тягот и страданий Трех Путей [— ада, голодных демонов и скотов] называется самым первым «местом ожившего дыхания». Если станут последователями Мантра[яны], то сперва войдут в *самая*, посредством поклонения Трех Таинствам вступят на уровень практик. В сутре сказано: «Когда познают, что есть истинное я, обретают бесстрашие тела». Подобно созерцанию кружения тела, это тело, состоящее из 36-ти составляющих, 5 разновидностей нечистоты, видимых как полнота злых выходов, в конечном счете из-за них не рождается стремления и любви.

Далее, созерцают дхармы, принимаемые сердцем, а когда обретают отстранение от четырех видов опрокидывания, препятствующих созерцанию природы «я», обретают место ожившего дыхания во всех телесных удерживаниях. Если станут последователями Мантра[яны], уровень, когда проявляется облик существ в *самая* Основного Почитаемого, будет равным этому. В сутре сказано: «Когда они в теле я, принявшем собранные *скандха*, отбрасывают *рупа* и облики самости, то обретают бесстрашие не-я». Когда созерцают не-«я» лишь *скандха*, в стремлении постичь разнообразие в тенях, мирах и вхождениях, «я» необретаемо. Это «отбрасывание *рупа* и обликов самости» можно уподобить тени, проявляющейся от дерева. Не станет дерева — от чего будет рождаться тени? Так и пять *скандха* рождаются из связей, не имея само-природы. Откуда же быть «я» у этих живых существ? В изложенном выше подтверждается успокоенное сердце; отстранение от всех превосходений есть обретение места ожившего дыхания в задержании этого «я». Практикующий Мантра[яну] в предельном мире йоги на всех уровнях способен созерцать не-обретение сердца, что одинаково с уровнем не-рождения привязанностей. В сутре сказано: «Если разрушат *скандха* и пребудут в изменениях и связях вещей, то обретут бесстрашие дхарм». Когда практикующие пребывают в *скандха* сознания, то стремятся пробудить отстранение. Тогда, посредством таких сравнений как призраки и пламя, созерцают пустотность всех *скандха*, последовательно отстраняются от восьми сознаний, обретают подтверждение мира естественного спокойствия: тем не менее, отстранившись от задержания *скандха* обретают место ожившего дыхания в дхармах. Эти дхармы — строфа о рождении Десяти Связей¹. Это — то же, что и уровень, на котором практикующий Мантра[яну] постигает не-рожденность и отсутствие

¹ Постигание отсутствия само-природы у связей, ведущих к рождению.

природы, подобным отражению воды и луны в зеркале. В сутре сказано: «Если они разрушат дхармы и пребудут в отсутствии связей, то обретут бесстрашие вещей, лишенных я». Имея сердце Колесницы отсутствия связей¹, созерцая отсутствие природы «я» в дхармах, в обликах и тенях, наличествующих и отсутствующих вне сознания, мудрость необретасма. Повелитель Сердце в само-пребывании, постигая исходную нерожденность, обретая отстранение от задерживания дхарм обретает и место ожившего дыхания в не-«я» дхарм. Таков же уровень, на котором практикующий Мантра[яну] обретает использование само-пребывания сердца на Пути йоги. В сутре сказано: «Если они породят осознание пустоты, [показывающей] отсутствие само-природы в пустоте, во всех *скандха*, местах, *дхату*, элементах, воспринимающих, воспринимаемом, самости, существовании, вещах, отсутствии связей, то обретут бесстрашие равенства, [которое и есть] само-природа всех дхарм». Когда созерцают природу пустотности в предельной самости сердца, «я», *скандха*, дхармы, а также все связи оказываются («становятся») все одной природы. Так называемая само-природа есть отсутствие природы. Если родится мудрость [осознания] этой пустотности, родится и сердце крайнего отсутствия само-природы. В чувственных страстях кармы и прочем нет задерживаемого, нет отбрасываемого, поэтому говорится об обретении равенства всех дхарм и само-природы. Тогда в двух видах задерживания — [мире] наличия предназначений [дел] и мире отсутствия предназначений [дел] — все полностью лишено обликов. Хотя и созерцают действительность посредством Пяти Глаз Татхагаты², еще не в состоянии обрести [понимание] обликов; как же могут быть к этому способны люди, [пребывающие] в избытке рождений и разрушений? Пространно изложенное сейчас о трех *кальпа*, шести бесстрашиях, высветляющее многочисленные облики сердца, все есть лишь ложные значения внешних путей, проясняющие только глубинное и мелкое в подтверждениях для [рожденных] существ. Увидев образ поднимающегося вверх дыма, понимают природу огня. Следует только знать, что не заниматься пустыми рассуждениями во всех местах загрязнения сердца — это и есть шестое бесстрашие. Большого раскрывать нет желания.

¹ Шестое сознание Великой Колесницы прочих связей.

² Санскр. *панча-чакшумши*. У Татхагаты явленного (не сокровенного) учения: плотский глаз, глаз неба, глаз мудрости, глаз дхармы, глаз Будды.

20) Строфа о рождении Десяти Связей

Сказанное в сутре: от «Повелитель Тайн, если все бодхисаттвы, практикующие во Вратах Мантр бодхисаттв, станут отправлять эти практики глубоко, наблюдать строфы рождений Десяти Связей, то проникнут в практики мантр и утвердятся в них» и до: «... поистине, повсюду познают все облики сердца». Это — краткий ответ на строфу о практиках из предыдущего вопроса. Подобно всем отправляемым *упая* из последующего текста, посредством рождения этих Десяти Связей грязевые напластования на сердце не могут не быть очищены и устранены. Поэтому следует знать, что это — самое главное содержание. Последователи Мантра[яны], погружаясь в *скандха* сердца, желают исправить истинные дхармы и поэтому созерцают строфу рождения Десяти Связей. Как было изложено ранее, *алая у скандха* — это призрак сердца. В-третьих, сердце, погрузившись в истинность сердца, желает отстраниться от [мира] наличия предназначений и мира отсутствия предназначений и поэтому созерцает строфу рождения Десяти Связей. Как было изложено выше, хотя и отринули все чувственные страсти кармы, тем не менее остается обладание и зависимость от кармических чувственных страстей; [это] — чудодейственный призрак. В десять уподоблений «Махапраджня[–сутры]»¹ включены три эти значения. Сейчас созерцать и глубоко практиковать это есть высветление третьего из этих значений. Сверх того, в йоге практикующего чувства от собственного сердца, соответствие сердцу Будды, — причина и связь чувства и соответствия одновременно проявляют Тело Радостного Видения Вайрочаны; подобно изложению [Почитаемым] учения о приятном слушании, наше сердце уже совершенно чисто. Сердце Будды также совершенно чисто. Однако, желания в нашем сердце — для себя, тогда как в сердце Будды — для других. Сейчас этот предельный мир не рождается от себя, не рождается от других, не рождается одновременно от обоих, не рождается от отсутствия причин. В «Трактате о срединности»² [Нагарджуны] это рассмотрено через всевозможные врата; рождение необретаемо. Также, облик голоса естественного обращения есть Мир Дхармы. Если рассуждать о призраках, это — призраки. Если рассуждать о Мире Дхармы, это — Мир Дхармы. Если рассуждать о повсеместности, это — повсеместность. Поскольку рассуждают о призраках, именуется непо-

¹ Т 25.103б.

² Т 30.2б.

стижимыми призраками. Далее, глубокие практики возникают от обретения чистоты сердца; от рождения корней великого сострадания и до окончательных *упая* каждая возникающая между ними связь должна быть рассматриваема через эти обширные десять уподоблений. Поскольку подтверждаемое основано на глубине обращений, именуется углубленным созерцанием. Подобно значению Четырех Благородных Истин, в Мире *саха* есть бесчисленное и бескрайнее разделение имен. И еще, отчего ни в чем не исчерпывающиеся *упая* мира должны в чем-то нуждаться? Сейчас практикующие в чистом сердце единой мысли проходят Четыре Истины речных песчинок. Если говорить о пустоте, то в предельности [это] — нерожденность. Если сказать, что [она] наличествует, то облик [ее] природы истощается. Сказать, что срединна — все сущности будут постоянны. Поскольку в Трех Учениях [— пустотности, наличия и срединности —] нет становления обликов, названо «чудесным призраком». Подобно тому, как говорят о Четырех Истинах, следует приводить в пример врата всех дхарм. Поэтому наличествует лишь один Татхагата, способный разрешить трудности Десяти Уподоблений, проникнув до их основы и дна. В сутре после незагрязненного сердца *бодхи* проясняются Десять Уподоблений, суммированные во всех *бхуми*, от начала и до конца. Нет нужды излагать о становлении созерцания, просачивающегося через связи. Следует с помощью разъяснительного трактата [«Да-чжиду-лунь»] прояснить Великое Возвращение.

Сказанное в сутре: [от] «Что это за десять? Они подобны призракам, солнечному пламени, снам, теням, замкам Гандхарва, эху, луне на воде, всплывающим пузырькам, цветку великой пустоты и огненной колеснице» [до] «Что есть призрак? Различные формы и образы, создающие и создаваемые колдовскими заклинаниями и силой снадобий. Поскольку они вводят в заблуждение собственные глаза, начинают видеть странные вещи. Хотя они вертятся и крутятся в десяти направлениях, порождая образы, но не уходят и не приходят. Отчего? Потому что их истинная природа чиста. Таким же образом и призраки мантр обретают становление от декламирования [этих истинных слов], порождающего их всех». Излагается непостижимая целительная сила Будды. Силой человеческих снадобий поднимаются в небо, изменяют облик, ходят по воде, ступают по углям; нет необходимости представлять зависимость от причин, выстраиваемых учителями всех этих учений. Нет нужды говорить, что это порождает заблуждения, что бывает так, а бывает и эдак. Это превосходит замышляемые уровни предельного ми-

ра. Лишь тот, кто практикует это умение, использующий результаты этих практик, знает подтверждение. Опять же, посредством причин и связей искусства снадобий, подобно представлению видов и обликов различных способностей создавать и быть созданным, в связях существ, хотя и нет мест рождения, [где возникают] устремления к каждой [из Четырех] Истин, тем не менее, окончательно проявляется направленность Пяти Чувств. Хотя и сказано — «вертятся и крутятся в десяти направлениях, порождая образы», однако в прошлом их нет. Нет их и в пределах обширных размышлений.

В разъяснительном трактате сказано¹: Будда был спрошен добродетельной женщиной: — Что ты скажешь о призраках, создаваемых всевозможными призрачными учителями? Наличествуют ли эти призраки в созданном, или нет? Отвечая, сказал: — Нет. Спросила вновь: — А извне они есть, или их нет? а внутри и извне — есть они, или их нет? Проходят они или нет из прежнего века в век нынешний из нынешнего — в будущий? Созданное призраками — это рожденные и разрушающиеся или нет? Действительно ли все созданное призраками — это единая Дхарма, или нет? Отвечая на все [вопросы], сказал: — Нет. Будда сказал: — Ты видишь и слышишь пляски и песни призраков, или нет? Отвечая, сказала: — И вижу, и слышу. Будда сказал: — Если призрачное пустотно, то это — обман, который должен быть недействительным; как же тогда могут призраки создавать танцы и музыку? Женщина сказала: — Великий и Добродетельный, эти призрачные облики и есть дхармы. Хотя и говорится, что нет основы и корней, их, тем не менее, можно слышать и видеть. Будда сказал: — Такова же и неясность, в которой нет внутреннего наличествования, а также рождения и разрушения, однако, посредством причин и связей неясности рождаются все поступки; исчерпается неясность, исчерпаются и поступки. Далее истолковано шире. Так же это можно сравнить и с возглашающим во Вратах Мантра[яны]; ниже² об этом сказано пространнее. Посредством практикования Трех Таинств обретается становление всех чудеснейших вещей; отыскивая истины в каждой связи, в конечном счете отстраняются от Четырех Строф³, однако таковы дхармы. Не отличается от чистого сердца, однако божественные превращения само-пребывания обращаясь к природному не ошибаются. Это

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6, где цитируется «Сутра добродетельных женщин». Т 25.101b.

² В «Разделе всех связей» «Махавайрочана сутры».

³ «Четыре Не-рождения»: себя, других, совместных, беспричинных.

неспособны объять и измерить все величайшие толкователи, приводящие доводы и рассуждающие об основах. Лишь тот, кто обретет полное становление *бхуми*, с единым достаточным *упая*, сам познает подтверждение.

И еще в сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, природа солнечного пламени — пустота. Она зависит от ложных представлений людей мира, формируется ими и может обсуждаться в спорах. Подобным же образом и форма мантр есть лишь временное наименование». В разъяснительном трактате говорится¹: поскольку ветер и пыль движутся под солнечными лучами, все движущееся в широком поле подобно степным лошадям. Немудрые люди увидев это впервые думают — вода! Таковы рожденные существа. Связанные воздействием («употреблением») заблуждений и страстей под солнечным светом, все действия которых есть движение под ветром песчинок мыслей и воспоминаний, обращаются в обширном поле рождений и смертей. Люди, лишенные мудрости, говорят: это — мужской облик, а это — женский. Если же, далее, взглянут издалека, то говорят, что это — вода. Приблизятся — нет водяного облика. Таким образом, далекие от святого Учения, не зная об отсутствии «я» и о пустотности всех дхарм, порождают человеческие мысли, [пребывая] в дхармах тени, мира, вхождения с пустотной природой. Приблизившись же к святому Учению познают истинный облик всех дхарм. Тогда исчерпываются и пропадают всевозможные ложные представления и заблуждения. Значение сказанного в этой сутре: люди мира жаждут отдаленного обширного поля; жаждущие издалека видят его как пламя; хотя облик пламени яростен («силен») и дается временное наименование, стремясь к его истинному облику, обрести его невозможно. Поэтому сказано о становлении «ложных представлений» и «обсуждениях в спорах». Практикующие [возглашение] мантр, пребывая в йоге видят всевозможные чудесные миры, неисчерпаемое величие собраний всех будд [подобных] морю. В это время они не созерцают солнечное пламя, понимая, что это — всего лишь «временное наименование» и отбрасывая небрежность. Когда приближаются к переходящему *бхуми* сердца, то постигают, что всевозможные причины и связи божественных изменений *адхиштхана* есть пламя Мира Дхармы. Оттого и сказано, что подобные «формы мантр есть временные наименования».

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, во сне видишь, что пребываешь там день, *мухурта*, *кшана*, год или час; происходят различные превращения, испытываешь различную боль или радости, но, когда проснешься, не остается ничего видимого. Практики мантр следует понимать таким же образом: как сны». В

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6. Т 25.102б.

разъяснительном трактате сказано¹: во сне нет действительных вещей, однако думают, что они действительны; проснувшись же, осознают, что их нет, и сами смеются. Таковы и люди: хотя во всех связанных употреблением снах и нет действительности, они прилепляются к ним; когда пробуждаются, обретши Путь, познают, что ее нет, и, проснувшись, сами смеются. Опять же, силою сна видят дхармы, несмотря на то, что дхарм нет, радуются несмотря на то, что радость отсутствует, гневаются, хотя гнева нет, страшатся несмотря на то, что страха нет, — таковы рожденные существа: силой неясного сна [они] порождают гнев, радость, печаль, страх и прочее, хотя нет ни гнева, ни радости, ни печали, ни страха. Поэтому здесь и разъяснены чудесные особенности сна. Во снах бывает долгое пребывание: от одного—двух дней до бесчисленных лет, всевозможные страны и земли, различные народы и племена. [Там] видится, как поднимаешься в небесный замок, или попадаешь в ад, как испытываешь различные страдания и радости. Когда пробудишься — [осознаешь, что все это заняло] лишь единое мгновение. Для пробудившегося сердца устремленность к этому в причинах и связях дхарм сна посредством четырех строф в конечном счете необретаема. Более того, [они] по—настоящему помнят о том, что есть дела во сне, и не ошибаются. В едином миге [заключена] тысяча десятков тысяч лет; в едином сердце — необъятные пределы. Такие вещи являют громадную и обширную память мудрых мира; невозможно исчерпать их до дна; нет там также и мест для заблуждений. Только тот, кто видит сны в одиночку, узрит подтверждение перед своими глазами. Таковы же и сны йоги практикующих Мантра[яну]. Либо — в единый миг узревают бесчисленные предельные миры *адхиштхана*; либо, не пробуждаясь на сидении, тем не менее переходят все *кальпа*; либо — веселятся в землях всех будд, совершая моления и подношения родным и близким и принося пользу рожденным существам. В созерцании этого в причинах и связях всех существ нет пробуждаемого, не выходит чистого сердца единой мысли. Тем не менее, разделяя, не ошибаются; кто хорошо это понимает, тот и выражает. Однако, лишь тот, кто в одиночку подтверждает действительное, познает это сам. Практикующий способен лишь обрести этот предельный мир. Созерцая это с помощью такого уподобления сну, в сердце не допустишь ошибок, не родишь привязанностей. То есть, посредством повсеместного проявления обликов и тел во снах достигает-

¹ «Да—чжи—ду—лунь», св. 6. Т 25.103б.

ся становление неисчерпаемой величественности. Поэтому говорится о глубоком практиковании десяти строф.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, проявление *сиддхи* от мантр следует понимать в уподоблении отражению. Следует знать, что, подобно тому, как отражение лица проявляется в зеркале, так же [реализуется] и *сиддхи* мантр». Отражение, о котором тут говорится, есть образ в зеркале, приведенный в сравнении разъяснительного трактата¹. В трактате сказано: подобно образу в зеркале, это не создано зеркалом, не создано лицом, не создано тем, что установил зеркало, не создано природой, не создано отсутствием причин и связей. Как получается, что не создано зеркалом? [Ответ:] если лицо еще не достигло зеркала, образ отсутствует; отчего не создан лицом? если бы не было зеркала, не было бы и образа; отчего не создано установившим зеркало? если бы не было зеркала и не было лица, не было бы и образа; отчего не создано природой? раз еще нет зеркала и еще нет лица, то нет и образа, образ ждет зеркало, ждет лицо и наличествует потом. Не создано отсутствием причин и связей: если бы не было причин и связей, соответственно не было бы наличия постоянства, не было бы отсутствия постоянства. Если убрать зеркало, убрать лицо, сами они не должны проявиться («выйти»). Поэтому нет отсутствия причин и связей. Следует знать, что таковы и все дхармы; поскольку «я» необретаемо, все дхармы причин и связей рождения не имеют само-пробывания, поэтому все дхармы зависят от причин и связей и не само-производящи. Не будь своего, не было бы и другого, поэтому не являются произведенными другим. Если говорят, что произведено другим, теряется сила вины и счастья. Не создано также [ими] обоими. Поскольку проходит [эти] два, нет отсутствия причин; кармические причины предыдущего века, связи добрых и злых поступков этого века присоединяются («связываются») к этому, обретается печаль и радость; подобно этому, все и всяческие дхармы непременно имеют причины и связи. Не ведают лишь из-за недалёковидности и заблуждений. Малые дети, увидев в зеркале отражение, радуются сердцем и с любовью привязываются [к нему]; лишившись [этого видения, в гневе] разбивают зеркало и ищут [отражение], — мудрые лишь смеются над этим; лишившись радости, искать [ее]! Не смеются только над святыми, обретшими Путь. Во вратах Мантра[яны] — зеркало чистого тела Трех Таинств Татхагаты; практиками Трех Таинств собственного тела [видят] в зеркале причины и связи отражений и рождения *сиддхи*, по-

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6. Т 25.104б.

добные отражению лица. Если практикующий со времени становления *сиддхи* пробудит Пять божественных сил и пребудет в долголетию, то узрит перед собой страны и земли в десяти направлениях, возвеселится в пределах всех будд, — таким образом следует созерцать это уподобление. Рождаются от себя, рождаются от других; если сказано, что *адхиштхана* Трех Таинств других способна наделить этим плодом, то даже когда рожденные существа еще не практикуют, отчего же великое сострадание Будды, являясь равным [для всех], не производит становления? Если говорят, что способны своими практиками, подобно изложенному, обрести этот плод, отчего пользуются телом чистого зеркала, созерцающим Три Таинства, стремясь к добавлению и покрытию? Если говорят, что не рождается и от того, и от другого, то проходят оба. Отчего же, если говорят, что «я» имеет причиной сердце, что ожидают эти связи существ и обретают становление в [десяти] сторонах, в этой причине изначально в *сиддхи* пребывает плод, или что изначально не пребывает плод? Если бы пребывало с прежних пор, связи существ не были бы используемы; если бы не пребывало с прежних пор, что бы использовалось, как связи существ? Тем не менее, это становление *сиддхи* не имеет отсутствия причин и связей. Поэтому в *гатха* об отражении в зеркале из [6-го свитка «Да-]чжи-[ду-]лунь» сказано: нет в наличии, нет в отсутствии, нет [одновременно] в наличии и отсутствии; не принимает [зависимости] и от этих слов. Это называется Срединным Путем. Не должно быть ничего подобного порождению привязанностей, какие бывают у заблуждающихся малых детей. Если не будет таких взглядов, в сердце практикующего не будет и обретаемого, не возникнет и пустых рассуждений. Потому и сказано, что следует знать соответствующее.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, следует понимать образование дворцов *сиддхи* как сравнение с [замками] Гандхарва». В разъясняющем трактате¹ говорится: когда сначала выходит солнце, в замке и дворце возникает загадка-намек: видят выхождение и вхождение практикующих. Солнце обращается. [поднявшись] высоко, обращается и исчезает. Этот замок можно лишь увидеть глазами, в действительности же его нет; человек сперва еще не видит, но в разуме думает, что это — действительность, и радуется, быстро идет, направляясь к нему, но, когда приближается, он постепенно исчезает; солнце, встав высоко, в конце концов уходит. До крайности страдают от голода, жажды и зноя

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6. Т 25.103b.

полевые лошади; идут к воде и проходят ее, желая ее, однако от усталости ее не видя. Просветляться самим в размышлениях подобно прекращению сердца в желании [утолить] жажду; таковы и практикующие. Если познают посредством мудрости, что нет ни «я», ни действительных дхарм, то прекратятся и «перевернутые» желания.

В сутрах шраваков нет сравнения с замками Гандхарва. И еще, уподобляя замок телу, [говоря, что] в действительности наличествуют связи существ, толкуют «замок», как временное наименование. [Делается так] ради разрушения своего «я». Поскольку бодхисаттвы в благоприятных корнях входят в [осознание того, что] в глубине все дхармы пустотны, дается сравнение с замком Гандхарва. Сказанное там о «дворцах *сиддхи*» имеет верх (начало), середину и низ (конец). Верх есть таинственная и величественная земля Будды, выход и прохождение Трех Миров, отсутствие обретений от видения и слышания Второй Колесницы. Середина есть чистота величественности Десяти Направлений, низ — все небо[жители], асура и прочие. Если практикующий захочет обрести ясное владение тремя этими разделами и спокойно пребывать в таких дворцах *сиддхи*, тогда он должен созерцать это уподобление. Деревенские жители созерцают это, как сияющее, и тут же глупо домогаются [красивых] одежд, — это не одно и то же. Посредством причин и связей во всевозможных тончайших [проявлениях] Пяти Пылинок (*скандха*) [пребывает] незагрязненное чистое сердце.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, звуки мантр следует понимать в сравнении с эхом. Как эхо образуется от звуков, так же следует понимать и [возникновение] всех мантр». В разъясняющем трактате говорится: в глубине гор, в ущельях и долинах, в глубоких ложбинах, в великих небесных постройках звуки от слов соударяются, и звуки, следующие за звуками, зовутся эхом. Немудрые люди думают, что оно реально. Мудрые же, поразмыслив в сердце, [понимают, что] эти звуки не созданы людьми, а всего лишь обращающиеся звуки, повторные звуки эха, обманывающие человеческие уши. Когда человек что-то говорит, во рту и в горле у него [ходит] ветер, называемый *удана*; возвращается и входит, достигая пупка; когда раздается эхо, от вершин оно затрагивает семь мест: прерывание в сознании, зубы, губы, язык, горло, грудь, однако отступает; это называется речами и словами. Глупые люди не понимают [и из-за этого] порождают Три Яда; мудрые понимают, не имея в сердце привязываемости, однако следуют истинно-сущему всех дхарм. Последователи Мантра[яны] в [состоянии]

йоги слышат всевозможные звуки Восьми Ветров в различных последовательностях. Все святые, посредством бесчисленных звуков дхарм, обретают постижение настоящего и прошлого, либо, по причине чистоты основы языка, способны единым звуком проникнуть в любую часть мира. Когда встречаются со всеми предельными мирами, [последователи Мантраяны] созерцают это с помощью уподобления эху. Однако, следуя связям существ в Трех Таинствах, [оно] все же будет наличествовать. Эта вещь отсутствует в рождении, отсутствует в наличии, [ее] нет в отсутствии, поэтому в середине не следует порождать бессмысленных пустых рассуждений. Тогда сам войдешь во Врата Дхармы мудрых звуков эха.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, когда выходит луна, то отражается в чистой воде, проявляя там свой облик; подобно этому, уподобляя мантры “водяной луне”, назовем [обладающего ими] “носителем чистого [знания]”». В разъяснительном трактате говорится: луна пребывает в полной пустоте, когда движется — [ее] тень проявляется в воде; лунный диск природы [истинно—]сущего дхарм пребывает в полной пустотности действительного, подобного подобию Природе Дхармы. Тем не менее, в «водяных сердцах» недалеких людей проявляются лишь наши образы. И еще, когда дети увидят луну в воде, то радуются, смеются и хотят ее схватить. Увидев это, взрослые смеются; таковы немудрые. Поскольку видят тело, думают («видят»), что есть «я»; поскольку нет истинной мудрости, видят всевозможные вещи («дхармы»). Увидев, радуются и стремятся схватить различные облики (формы). Святые, обретшие Путь, смеются над этим. Следующее уподобление — об отражении луны в чистой воде. Если воду взболтать, [в ней ничего] не видно. Непросветленные сердца видят в чистой воде отражение всех связей и использований своего «я». Но, если палочкой истинной мудрости поболтать в «водяном сердце», ничего не будет видно. По этой причине толкуется, что Дхарма всех бодхисаттв подобна [отражению] луны в воде. Таковы и практикующие — «носители чистого [знания]». Посредством *упая* Трех Таинств очищают свое сердце и поэтому таинственное и величественное море—собрание всех будд проявляется повсюду; либо сами, посредством тела *чинтамани*, проявляются в «водяных сердцах» всех рожденных существ. Тогда, поистине, над этим следует размышлять и это созерцать. Сейчас этот облик таинственной величественности не рождается из наших чистых сердец, не рождаются из чистого тела Будды. Даже истинно—сущее себя и других не рождается в конечном счете само. Отчего же нет ничего рождающегося посредством причин и связей отличных обликов? И

еще, во всех реках и ручейках, колодцах и прудах, больших и маленьких сосудах луна не приходит, вода не уходит, однако чистая луна способна своим кругом войти повсюду и во все воды; подобно этому и мы сейчас: сердце рожденных существ также не приходит, свое сознание также не уходит, тем не менее видением и слышанием извлекает пользу; поскольку в действительности все не пустотно, размешав это палочкой мудрости, познают, что это — недействительно, сознают разные детские уловки и их посредством не обретают ничего подобного желанию возиться с игрушками. Очистим же сами этот разум! Став неподвижными, следует излагать и истолковывать это ради людей. Поэтому и сказано, что «носители чистого [знания] должны излагать это подобным образом».

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, следует знать, что всевозможные превращения посредством *сиддхи* от мантр подобны тому, как дождь, падающий с неба, порождает на земле пузырьки». В сутрах шраваков получение сравнивается с всплывающими пузырьками: В «Праджня[–сутре Великого раздела]» также есть уподобление пузырькам. Хотя и не имеют действительной природы, тем не менее причины и связи делают их действительными вещами («дхармами»). Поэтому в Десяти Строфах [рождения связей] есть лишь «подобие превращениям», однако не проясняется уподобление пузырькам. Это же сравнение в сутре отлично по смыслу; дождевая вода в летнее время, когда ливень то усиливается, то слабеет, порождает различные водяные пузырьки, отличные по размерам; природа воды одна и та же, но из-за собственных причин и связей [формы становлений различны. Однако], если исследовать в соответствии с Четырьмя Строфами, то отдельных рожденных вещей («дхарм») не будет. Поэтому такие пузырьки следуют сущности поступков. Возникновение («пробуждение») пузырьков есть возникновение воды. Исчезновение («разрушение») пузырьков есть исчезновение воды. Поэтому таким посредством дается сравнение с изменениями сердца. Практикующий своим сердцем создает Будду и, одновременно, сам подвергается *упая* указаний на просветленное сердце Будды, подобно обращениям и вхождению в бесчисленные Врата Дхармы. Опять же, строя в сердце мандалу, образуют связь между ее пределами и сердцем и создают способность к самым различным чудесным превращениям. Поэтому практикующие созерцают это посредством уподобления пузырькам, постигая неотстраненность от собственного сердца. И еще, в разъяснительном трактате¹ сказано: у практикующих *самадхи* есть четырнадцать превращений²; Дэва,

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6.

² В начальной *дхьяна* — 2, второй *дхьяна* — 3, третьей *дхьяна* — 4, четвертой *дхьяна* — 5, всего 14 превращений сердца.

Нага, демоны и божества также способны совершать превращения. Рождение превращений не имеет заранее определенных вещей; родится сердце — они есть, разрушится сердце — разрушатся и они; эти дхармы не имеют «до, теперь, после». Хотя и родились, нет следования приходящему, хотя и разрушились, нет достигаемого, — поэтому следует знать, что таковы и все дхармы. Далее, подобно облику превращений, нет ни становящегося чистым, ни проникающего в полную пустоту; не загрязняется от злого или счастливого (доброе), — таковы и все дхармы. Как и природа дхарм, действительность исходно («природно») постоянна и чиста; например, в Джамбудвипа есть четыре великих реки и в каждую из них впадает по пятьсот малых рек, как бы родственных им. Воды каждой из них замутнены, однако, когда они вливаются в великое море, все они уже чисты. Таково значение уподобления водяным пузырькам.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, в пустоте нет рожденных существ, нет жизни и невозможен творец. Посредством сердечных смущений и заблуждений рождаются всевозможные ложные взгляды». В разъяснительном трактате¹ говорится: уподобление полной пустоте есть лишь название, действительных дхарм нет. Хотя полная пустота и не в дхармах, которые возможно увидеть, поскольку взгляд уходит далеко, видят формы и образы, сверкающие и обращающиеся перед глазами. Таковы и все дхармы: хотя в пустоте [ничего и] не-наличествует, люди, будучи далекими от невыявленной, действительной мудрости, отбрасывают истинно-сущее и видят всевозможные различные вещи — [свое] и чужое «я», мужчин и женщин, дома и постройки, дворцы и хоромы и прочее. Привязанности сердца подобны тому, как малые дети глядят вверх в голубое небо и думают, что у него есть действительный цвет. Человек взлетает, но, если сильно удалиться, не будет ничего видно: природа полной пустоты постоянно чиста, однако от человеческих помышлений и вожелений представляется как бы нечистой; таковы и все дхармы. Хотя [исходная] природа и постоянно чиста, из-за плотских желаний, алчности и прочего человек думает, что [она] нечиста. В этой сутре сказано, что сердце — в заблуждении и расстройстве; посредством различных причин и связей от человеческих болезней и бесчеловечности это сердце заблуждается и расстраивается; беспричинно в чистой полной пустоте видят различные человеческие облики и вещественные образы, либо — пугаются и страшатся, либо — привязываются к алчности. Когда обретают исходное сердце, даже во время рождения таких вещей полная

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 6. Т 25.102б.

пустота не загрязняется; даже в момент разрушения не становится как бы обратно чистой; знайте, что исходную полную чистоту не загрязнить, что в пустоте нет изменений. Если, когда практикующие отправляют созерцание, [им] предстанут различные демонские штучки, либо всяческие кармические чувственные страсти, пусть успокаивают сердце этим уподоблением и становятся подобными чистой полной пустоте. Хотя и говорят, что бесчисленные *кальпа* находятся в аду, разум в это время незагрязнен; те, кто обретает божественные силы в форме единой проявленности пустоты, подобной полету само-пребывания, не подвергнется загрязнению из-за ложных взглядов на людей и дхармы.

В сутре сказано: «Далее, Повелитель Тайн, подобно тому, как огненный факел, который человек крутит в руке, походит на колесо, так и прочие вещи обретают в пустоте свой облик». Человек держит факел и вертит им в воздухе, создавая различные образы: прямоугольники, круги, треугольники, полумесяц, большое и малое, длинное и короткое, следуя представлениям ума. Глупые и ничтожные, увидев это, считают действительными вещами и порождают привязывающие мысли. Однако в действительности никаких вещей («дхарм») не рождается. Лишь сила руки способна из единого огня создать бесчисленное количество образов. Если практикующий Мантра[яну], находясь в йоге, станет следовать несомому сердцем, не будет ничего, что он не смог бы создать. Во Вратах единого знака «А» происходит становление бесчисленных незагрязненных Врат Дхармы. В этот момент следует создавать подобное созерцание. Однако, посредством тонкого использования быстрой силы единого сущего в чистом просветленном сознании, в нем не следует порождать пустых рассуждений, проводя всяческие расчеты и размышляя об утонченности. В разъяснительном трактате нет сравнения с огненным факелом, но есть уподобление тени¹: тень можно увидеть, но невозможно схватить. — таковы и все дхармы. Видимое, дух и прочее видится, слышится, изучается и познается, но в действительности необретаемо. Когда есть отражение лучей — проявляется, когда не отражается — нет [проявления]; подобно этому, когда чувственные страсти всех связей и использований заслоняют лучи истинно-видимого, являются образы «я» и образы вещей («дхарм»). Когда человек с отражением исчезает, исчезает и [его тень]; человек движется — движется и [его тень]; человек неподвижен — неподвижна и [его тень]. Такова же и кармическая тень добра и зла. Когда в следующем мире исчезнет [добрая и злая карма], исчезнет и [карми-

¹ Там же.

ческая тень]; когда в этом мире она пребывает, то пребывает и [кармическая тень]. Поскольку заблуждения не разбиваются, жар от вины и счастья не проходит. Однако, в вещах нет наличия этой тени: она — лишь дхарма, [проявленная перед] глазами. Во многом это одинаково с тем сравнением, что, если сильно крутить огненным факелом, образуется круг, но в действительности его не будет. [В сказанном в сутре]: «Повелитель Тайн, таковое следует понимать, как основание Махаяны, основание сердца, основание для сравнения с несравнимым, основание уверенности, основание истинно–равной просветленности, основание постепенного рождения в Махаяне». «основание» на санскрите звучит *падам*. Значение — то же, что разъяснялось ранее. Десять этих уподоблений есть пробуждение глубинных связей людей Махаяны. В местах успокоения и достаточности шраваков и пратьекабудд нет [оснований с такими значениями], поэтому названо «основанием Махаяны». В действительности природу сердца нет необходимости проявлять и указывать на это, как на еще одну дхарму. Ею не надо наделять людей. Когда это глубоко созерцают, рассеиваются облака препятствий и загрязнений, подтверждающее знание [появляется] само собой, поэтому названо «основанием сердца». Мудрость Татхагаты в единой дхарме не имеет нужды ни в каких обетах, ее ничто не превосходит, поэтому названо «несравнимым». К тому же истинно–сущее сердца именуется образом ящика с крышкой, в котором нет ни щелей, ни отличий, поэтому говорится о «несравнимости». Когда постигают место сердца посредством [основания] рождения десяти связей, в нем спокойно пребывает [истинная мудрость], поэтому сказано об «основании для сравнения с несравнимым». Все будды излагали посредством значения [основания] рождения десяти связей [значение] печати истинно–сущего сердца Татхагаты, выражающегося уверенным лвиным рыком. Перед способным верить и понимать все демоны десяти направлений миров явятся буддами в телах Нирманакая, станут излагать *праджня* посредством обликов, однако изменениями этих сердец образ Учения останется непоколебленным, поэтому говорится об «основании уверенности». Посредством истинного созерцания Срединного Пути отстраняются от миров наличествующего и отсутствующего; порождение сердца самоприроды полного отсутствия есть проявление этого сердца Будды, поэтому сказано об «основании истинно–равной просветленности». Посредством созерцания и глубоких практик вступают в великое море, как бы заходя глубже и глубже, покуда посредством созерцания высочайшей мудрости Вайрочаны не становятся способны плотно стать на ее дно, поэтому сказано об «основании постепенного рождения в Махаяне». Следует знать, что эти шесть оснований

постепенно истолковываются и постепенно порождают [свой] облик. Вайрочана посредством Дхармадхату чудесного основания рождений десяти связей создаст неисчерпаемую, величественную сокровищницу. Из бесчисленных песчинок в Десяти Мирах, из Врат Дхармадхату выходят и рождаются все сокровища: корни, сила, просветленный путь, *самадхи*, *вимокша*, повсюду раздаваемые рожденным существам, неистощимые, поэтому говорится о полной достаточности богатства Дхармы. Мудрость поступков всех Татхагат достаточна этим посредством, поэтому говорится о выходе и рождении различных умелых действий великой мудрости. Когда ясно увидят значение [оснований] рождения десяти связей в единой мысли в сердце, то есть вверху — неисчерпаемый Мир Дхармы, внизу — неисчерпаемый мир рожденных существ, то станут способными полностью понять и постичь все облики сердец, [пребывающие] в них. Поскольку пустотность, временность и срединность пробуждаются из всех связей, говорится об истинном, повсеместном познании всех обликов сердца. Ачарья [Шубхакарасимха] говорил, что подвижник сперва практикует и созерцает; когда перед ним проявляются крайние миры, он зависит от силы внешних причин и внутренних связей, поэтому порождает мудрость пробуждения связей естественно, доходит до немалых трудностей постоянного учения и сосредоточения, однако потом это не проходит через него. В санскритской книге далее после этого излагается о возглашении мантр, о *сиддхи* и о рождении плодов; так записано передававшими Учение, поэтому в [этом разделе] сутры об их великом значении не сказано ни единого слова. Изложены лишь все облики сердца чистого просветленного сознания. Далее проясним *упая* продвинутых практик и рождение плодов *сиддхи*.

(Конец Раздела о пребывании сердца)

II Исследования

Дакини и император¹

Введение

Вам знакомы ужасные ведьмы, которые называются *дакини*? Это демоницы-людоедки, которых в индийской мифологии считают верными прислужницами богини Кали — великой Черной богини, или Богини времени. *Дакини* изображена на знаменитом скульптурном изображении Шивы, укрощающего *асура* Андхаку, из пещерного храма № 15 в Эллоре². Здесь можно видеть крылатую демоницу, парящую над Кали (в данном случае названной Йогешвари) и протягивающую чашу, чтобы в нее попали капли крови, которая вытекает из тела *асура*, пронзенного трезубцем бога-укротителя; *дакини*, этакая хищная птица, голодна и ждет, что хозяйка даст ей высосать ее долю крови...

Происхождение и природа этих *дакини* остаются довольно неясными³; зная, что санскритский корень *dī* означает «летать, парить», можно предположить, что это — летучие демоницы; но, если не говорить об этом, то о них более или менее точно известно лишь одно: это ужасные существа-волшебницы, ведьмы, страшные и почитаемые — примерно так же, как и другие женские божества низшего ранга, как, например, *йогини* или «матери» (*матр*, или *матарар* во множественном числе). Так вот, эти *дакини*, образ которых вошел в мифологию эзотерического буддизма, были из-

¹ (перевод с французского Александра Яковлева)

<http://www.bekkoame.ne.jp/~n—iyanag/articles/dakini/TOC.html> © “Versus”.

² Существует по крайней мере еще одно скульптурное изображение этой сцены, столь же знаменитое, — в Элефанте; но оно так повреждено, что нельзя понять, фигурирует там *дакини* или нет.

³ О *дакини* в целом и прежде всего в буддизме см. статью «Dakini» (荼吉尼 Го Лиина, которая выйдет в *Hōbōgirin*, vol. VIII.

вестны в Китае и Японии. В Японии они изменили свою природу: слово *дакини* — первоначально родовое название категории демонов, становится чем-то вроде имени собственного более или менее индивидуализированного божества¹, получающего титул «бог» или скорее «богиня» (*тэн 天*); вот почему ниже, когда речь пойдет о японском культе, мы будем писать «Дакини-тэн». Итак, эта Дакини-тэн ассимилировалась с туземным божеством по имени *Инари 稻荷* и чаще всего представлялась в образе лиса. А в средние века она сделалась объектом столь особого почитания, что стала «возглавлять» одну из самых тайных и загадочных церемоний японского средневекового буддизма — интронизацию императоров (названную *即位灌頂, сокуи-кандзё*, то есть «*абхишека* [помазание] при интронизации»). Причины этой необыкновенной трансформации и необыкновенного «апофеоза» отчасти остаются неясными; но в последние годы в Японии этому предмету было посвящено несколько сугубо научных, хотя и занимательных исследований². На последующих страницах мы попытаемся рассмотреть эту проблему, обращая особое внимание на связь таких трансформаций — от Индии до Японии — с некоторыми мифологическими темами, похоже, сыгравшими значительную роль в подоплеке подобной эволюции японских верований; это также будет для нас поводом взглянуть на темную сторону «мистики» императорской власти в Японии, мистики, которая постепенно сформировалась в средние века и которой, несомненно, какую-то дань платит и современная Япония.

* * *

В действительности эта тема очень обширна, и в полном объеме ее рассмотреть невозможно. Наш очерк будет в основном как бы развернутым комментарием к небольшому пассажиру из одного очень важного текста: это глава о Дакини-тэн из «Кэйрансюё-сю» (*溪嵐拾葉集*), или «Сборника листьев, собранных в Ту-

¹ В действительности это зависит от контекста. Поскольку в японском (как и в китайском) языках существительные не имеют числа, как, впрочем, и рода, чаще всего приходится строить догадки по содержанию.

² Вот краткая библиография этих исследований (полные ссылки см. в библиографии, помещенной в конце статьи): Кусида Рёко, 1964; Ито Масаёси, 1972; Id., 1981; Абэ Ясуро, 1980; Id., 1984; Id., 1985; Id., 1986; Id., 1989; Id., 1990А; Id., 1990В; Id. 1993; Ямамото Широко, 1987; Id., 1993; Танака Такако, 1993; Сакураи Ёсиро, 1996; Id., 1993; Хотатэ Митихиса, 1990; Мацуока Симпэй, 1991; Камикава Митио, 1989.

манной долине», составленного между 1311 и 1348 гг. монахом школы Тэндай (天台) по имени Кодзю (光宗). Это сочинение, наполненное всевозможной, любопытнейшей и ценнейшей информацией о верованиях и учениях японского средневековья, содержит главу о Дакини-тэн, маленький раздел которой посвящен традициям, связанным с *абхишека* при интронизации; а в конце раздела есть такая фраза¹:

«В “Сутре Добродетельных Царей” («Жэнь-ван-цзин», 仁王經) [говорится о том, чтобы] “поклониться богу кладбища, [сделав приношение] этим”, — вот что следует глубоко обдумать».

Значение этой загадочной фразы мы и попытаемся «глубоко обдумать».

1. Индуистские и буддийские предшественники

А. Индуистский миф о Шиве, подчиняющем асура Андхаку, и иконография этого мифа

Но, прежде чем обратиться к развитию верований, связанных с *дакини*, в самой Японии, следует немного уточнить мифологический контекст, в котором они предстают в индуизме и буддизме. Для этого, возможно, стоит начать с рассмотрения мифа о подчинении Шивой *асура* Андхаки, что, как считается, изображено на уже упоминавшейся эллорской скульптуре².

Однажды, когда Шива и его супруга Парвати забавлялись на горе Мандара, Парвати в шутку закрыла Шиве руками все три глаза. Внезапно мир полностью померк (ибо, согласно одному комментарию, глаза Шивы — это солнце, луна и огонь); руки Парвати

¹ Т 76 (№ 2410), xxxix 633c5: 仁王經ノ以祭塚神事、深可思之。

² Об этом мифе и его иконографии см. *Doniger O'Flaherty*, 1973, p. 190–192; *Id.*, 1975, p. 168–173 и примечания, p. 327–328; *Stella Kramrisch*, 1981, p. 50: pl. 42 [«Шива, пронзающий демона Андхаку» — миниатюрная копия барельефа из пещерного храма № 29 в Эллоре]; p. 51: pl. 43 [Голова Андхаки/Бхангина]; *Id.*, 1992, p. 374–383; p. 456–457; *Charles Dillard Collins*, 1988, p. 57–65; *T. A. Gopinath Rao*, 1971, I-2, p. 379–382; II-1, p. 192–194; *Thomas E. Donaldson*, 1987, p. 1108–1109 и рис. 3577–3584; Татикава Мусаси, Исигуро Ацуси, Хиседа Кунио, Сима Ивао, 1980, вкл. 81–84 и с.84–86, с. 93 [на с. 81 — фото скульптуры из грота 15 Эллары].

вспотели от жара, которым пылал лоб ее супруга, и из этого пота родился ужасный демон, весь черный и слепой, названный за это Андхакой — «Слепым».

Именно в этот момент царь демонов (*асура*) Хираньякша, «Золотые Глаза», почитатель Шивы, предавался аскезе, чтобы обрести сына. Шива, узнав об этом, отправился к нему и отдал ему это дитя-демона. Однако он знал, что в будущем этот маленький демон станет творить зло, и потому обещал Хираньякше, что позже «очистит» тело его приемного сына.

Хираньякша вскоре погиб — его убил Вишну, и Андхака в свою очередь стал царем *асура*. Он предался ужасным самоистязаниям, принося в огненную жертву каждый день немного своей плоти и крови, так что скоро стал совсем похож на скелет. В конце концов спешно прибыл бог Брахма, чтобы исполнить желание *асура*: без этого мир не мог бы выдержать мощи столь страшной аскезы. *Асура* потребовал вечной жизни, чтобы его не могло убить ни одно существо, даже Вишну или Шива; Брахма вынужден был объяснить ему, что всякая рожденная тварь должна однажды умереть. Тогда вместо этого желания демон сформулировал другое, довольно любопытное: чтобы совершеннейшая из женщин стала как бы его матерью, и если когда-нибудь он возжелает ее, сам этот факт убил его. Брахма был удивлен таким желанием, но исполнил его и, кроме того, отдал *асура* часть его плоти и крови, которую тот принес в жертву — так, чтобы демон вернул себе прежнее тело.

После этих самоистязаний Андхака стал чрезвычайно могущественным; как любой царь *асура*, он был очень свиреп и отличался необыкновенным эротическим голодом. Он подчинил себе весь мир, и все красивые женщины принадлежали ему, когда однажды один из его министров обнаружил на горе Мандара совершенно особого аскета, с полумесяцем на диадеме и т. д. (это был Шива), а рядом с ним — очаровательную женщину, прекраснейшую в мире. Министр сообщил об этом царю, и тот, обезумев и «ослепнув» от желания обладать этой женщиной, потребовал у аскета Шивы отдать ее ему (по другой версии, Андхака однажды увидел Шиву и Парвати в момент любовного соития и просто обезумел от желания обладать этой женщиной...). Между богом и *асура* разразилась война; ее подробности долго описывать, и они различаются в зависимости от версии. Однако надо отметить некоторые из них, имеющие отношение к иконографии Шивы, известной, как «Андхакасура-вадхамурти» (облик подчинения Андхаки-

асура), одним из самых известных примеров которой и является скульптура № 15 из пещерного храма в Эллоре. Итак, Шива готовился выйти на поле битвы, обвивая себя тремя знаменитыми змеями — Васуки, Такшакой и Дхананджаей: первым — в качестве пояса, двумя другими — как браслетами. В этот момент *асура* по имени Нила (Синий), приняв образ слона, приблизился к богу, чтобы незаметно убить его. Это заметил страж дворца Шивы — Нандин и предупредил другого стража, по имени Вирабхадра. Тот превратился в льва (природного врага слона) и убил *асура*. Он преподнес шкуру *асура*–слона хозяину, который чрезвычайно обрадовался и покрыл себя ею, как подобием панциря, чтобы идти на войну. На помощь Шиве прибыли и другие великие боги со своими армиями. Шиве удалось ранить царя демонов стрелой из своего лука, и из раны обильно потекла кровь. Однако каждая капля крови Андхаки, падая на землю, превращалась в другого Андхаку, и тысячи маленьких Андхак–волшебников стали атаковать богов. Тогда этими Андхаками–волшебниками занялся Вишну, а Шива пронзил своим трезубцем сердце истинного царя *асура*; чтобы капли крови последнего не достигали земли, Шива из огня, который выдохнул из своих уст, создал *шакти* (женскую энергию) по имени Йогешвари («хозяйка йоги»); другие боги тоже создали своих *шакти*, а именно Брахмани, Махешвари, Каумари, Вайшнави, Варахи, Индрани и Чамунду. Когда эти семь богинь (или, с Йогешвари, восемь) выпили кровь раненого *асура*, остановив тем самым бесконечное размножение маленьких Андхак, Шива в яростном весельи пустился в пляс; он поднял кверху наколотого царя демонов и тысячу лет жег его огнем своего третьего глаза. Андхака, весь иссохнув, стал совсем похож на скелет, но когда его грех был полностью выжжен, он покаялся и попросил прощения у Шивы. В лице Шивы он нашел покровителя; тот принял его с радостью и передал Парвати как сына. Так Андхака стал большим почитателем божественной четы и получил должность командующего ее войсками (*ганешатва*).

Этот миф, исключительно схожий с эдиповым, объясняет появление некоторых важных иконографических мотивов: группа Семи (или Восьми) *шакти* (чаще всего называемых «матерями») появилась в связи с этим событием; именно во время такого подчинения Шива исполнил один из своих знаменитых танцев; скелетообразный персонаж (известный под именем Бхангин), часто фигурирующий среди почитателей Шивы, — не кто иной, как Андха-

ка. «очищенный» богом; наконец, в дополнение к этому, — шкура слона, которой накрывался Шива, якобы была содрана с Нилы-асура, убитого Вирахадрой (но, возможно, миф об убийстве Нилы-асура первоначально не имел прямой связи с мифом об Андхаке и был добавлен к последнему несколько искусственно).

По этому мифу виден также контекст, в котором предстает *дакини* со скульптуры № 15 из пещерного храма в Эллоре. Согласно описанию Т. А. Гопинатха Рао, эта скульптура изображает следующих основных персонажей: в центре — фигура разъяренного Шивы, срезанная слева, с восемью руками: две передних держат трезубец, на острие которого наколот поднятый вверх *асура* Андхака, уже совершенно в виде скелета и делающий жест почитания бога, соединив ладони; две верхних руки Шивы держат и натягивают сзади шкуру слона, которой он покрыт; еще одна рука держит чашу из черепа (*капала*), в которую бог собирает кровь демона, в другой руке барабан, еще в одной — меч; последняя рука делает угрожающий жест, вытянув указательный палец. Под левой ступней Шивы изображен маленький атлант (или богиня?), держащий его на руках и голове¹. Слева от бога видна присевшая на корточки прямо на земле *шакти* Шивы — Йогешвари (Кали), безобразная изможденная старуха с отвислыми грудями; у нее две длинные руки: левой, вытянутой вверх, она держит чашу, в которую собирает капли крови Андхаки; в другой руке — кривой кинжал. А над этой богиней парит *дакини*, полуженщина, полуптица, как указано выше. Наконец, слева от Кали, на уровне половины ее высоты, сидит Парвати, согнув правую ногу и свесив левую, со страхом смотрящая на ужасное сражение, которое разворачивается перед ней².

Б. Китайско-японское преобразование иконографии Шивы, подчиняющего асура Андхаку

Совершенно неожиданным образом эта сцена — правда, в очень искаженном виде — обнаружилась на изображении одной японской мандалы: речь идет о «Мандале богинь-матерей», графически иллюстрирующей раздел XIII «Праджняпарамита-ная-

¹ Согласно указанию С. Крамриш (*S. Kramrisch*, 1981, p. 50), так изображены кишущие маленькие демоны, появившиеся из крови Андхаки, которых Шива топчет ногой.

² *T. A. Gopinath Rao*, 1971, II-1, p. 192–194 и pl. XLV, fig. 2, pl. XLVI–XLVII.

сутры» (в Японии более известной под заглавием «Рисю-кё», 理趣經)¹. К этой сутре, знаменитой как своей крайне «мудреной» философией, так и своим очень «рискованным» содержанием (если понимать буквально, то она просто-напросто воспекает сексуальные отношения, наслаждение которыми суть не что иное как Великое Блаженство, *махасукха*, буддийского Просветления²), написал комментарии великий индийский учитель эзотеризма Амогхаваджра (705–774), работавший в VII в. в Китае в качестве переводчика. Раздел XIII «Ная-сутры» посвящен некоей Формуле, которую Будде предложили «Семь богинь-матерей»³. В своем комментарии Амогхаваджра прежде всего указывает, что эти «Семь богинь-матерей входят в свиту бога Махакалы» (Махакала, о котором будет много говориться ниже, — имя одной из грозных ипостасей Шивы). Как и каждый раздел этой сутры, настоящий должен быть представлен мандалой. Амогхаваджра описывает ее так:

«У этих богинь тоже есть своя мандала. В центре нарисован Махакала, окруженный Семью богинями-матерями; детали изложены в “Обширной Сутре”. “Махакала” — это Смысл Великого Времени; Время — это Три момента [прошлое, настоящее и будущее]; [определение] “Великий” — это Смысл отсутствия любых препятствий; [таким образом,] это сущностное тело будды Махавайрочаны, для которого нет такого места, куда бы он не проник. Семь богинь-матерей вместе с богиней-матерью Брахми вместе воспроизводят Восемь бодхисатв Служения. [Так] в вещественном выражается сущностное»⁴.

В Японии группа «Семи богинь-матерей» традиционно состоит из: 1) Чамунда, 2) Каувери, 3) Вайшнави, 4) Каумари, 5) Айндри, 6) Раудри и 7) Брахми⁵. На самом деле перечень «богинь-матерей» всегда был непостоянным еще в самой Индии (могла существовать даже группа из «Шестнадцати богинь-матерей»⁶);

¹ О связи между иконографией этой мандалы и индуистским мифом о подчинении асура Андхаки Шивой говорил уже Тоганоо Сёун, 1982В, с. 340–341, хотя он не в полной мере развил этот аргумент.

² Ср. *Hōbōgirin*, VII, см. Дайраку 大樂, особенно с. 943b–946b (*Ian Astley*, 1994).

³ Т. VIII 243 785c18–20.

⁴ Т. XIX, 1003 ii, 616a12–13; 24–28. — «Обширная Сутра», на которую ссылается Амогхаваджра, — должно быть, «Ная-сутра» в восьми свитках, переведенная на китайский при династии Сун: Т. VIII, 244 iii, 796b17–27.

⁵ См., например, Гохо 果實 в его подкомментарии к «Ная-сутре», Т. LXI, 2241 xi, 735a20–30.

⁶ См. *J. N. Banerjea*, 1974, p. 503–506.

несмотря на то, что с ними связывались имена великих богов, можно полагать, что это была группа довольно мало отличающихся друг от друга женских божеств, а «матерями» их называли потому, что они были способны насылать на детей болезни и убивать их, так что народ чтил этих богинь с тем, чтобы они, наоборот, защищали детей¹. «Их почитают, потому что боятся»: подобный двойственный характер свойствен многим индуистским и буддийским божествам, но особенно он разителен в случае культа «богинь—матерей», *дакини*, а также Кали.

Тот факт, что эта мандала представляет «богинь—матерей», окружающих грозную ипостась Шивы, похоже, уже сближает ее с индуистским мифом о подчинении Андхаки, потому что точно объясняет появление восьми *шакти* вокруг сражающегося Шивы; но еще более примечательны имя и иконография этого центрального персонажа — Махакала, «Великий [*маха*] Черный [*кала*]» бог или «Великое Время [*кала*]» (*кала* на санскрите имеет и тот, и другой смысл). Имя «Махакала», грамматически — форма мужского рода от «Махакали», действительно встречается в некоторых описаниях иконографии Шивы, укрощающего *асура* Андхаку; оно упомянуто, например, в главе LIX «Вишнудхармоттары»:

«Должно создать образ [Шивы] с большими круглыми глазами огненного цвета, с толстым животом, с лицом грозным из-за клыков, [...] украшенного со всех сторон пугающими змеями, навещающего страх на Парвати змеей и шкурой слона, которой он накрывается, напоминающего цветом тяжелые дождевые тучи [...]. Об этом облике, срезанном слева, говорят, что это облик Бхайравы, а при виде спереди его называют Махакалой»².

«Цвет тяжелых грозовых туч» следует отметить, потому что знаменитый поэт Калидаса в своем «Вестнике облаков» сравнивает Шиву из храма под названием Махакала в Удджаяне с тучными грозовыми облаками вечером³.

С иконографической точки зрения Махакала, находящийся в

¹ В «Махабхарате» есть один миф, рассказывающий о рождении Сканды, где этот «сын» Шивы дает «матерям» власть «поражать детей до шестнадцати лет всевозможными видами зла» (см. *M. Biardecu*, 1981A, p. 439b). О культе «матерей» в Индии см. Татикава Мусаси, 1990 (богато иллюстрированное издание).

² Перевод с английского перевода, цитируемого Чарльзом Д. Коллинзом: *Charles D. Collins*, 1988, p. 63. В других версиях мифа о подчинении Андхаки Шиву называют, например, Кала, Калабхайрава или Калагнирудра (см. *Collins*, 1988, p. 61–62, цитирующий пассажи из «Курма-пураны»).

³ *Collins*, 1988, p. 56–57, цитирующий «Мегхадхута», ст. 33–35.

центре мандалы «богинь–матерей» из «Ная–сутры», может быть описан так: это гневное божество с тремя головами и шестью руками, с обнаженным торсом, сидящее скрестив ноги. Его тело — черно–синего цвета. Длинные волосы стоят дыбом, на трех головах — венцы из человеческих черепов. Главная голова — с тремя глазами и заметно выдающимися клыками. На его шее в качестве украшения гирлянда из двух змей. Он носит также ожерелья из нанизанных черепных коробок. Руки украшены браслетами из змей, свитых узлами. В двух главных руках он горизонтально держит на коленях меч. Острие меча имеет форму трезубца (заостренного с правой стороны). Другая правая рука держит за волосы небольшого человечка; он обнажен, соединил ладони и стоит на коленях. Вторая левая рука держит за рога белого барана, ноги которого висят в воздухе. Двумя оставшимися руками он растягивает на плечах шкуру слона, словно собрался накрыться ею¹. Этот облик, идентичный Махакале из мандалы Чрева (*Тайдзо–мандара*, 胎藏曼荼羅) из «Махавайрочана–сутры» (эта мандала является культовым объектом в японской эзотерической школе Сингон, 眞言宗), похоже, в свою очередь выводится из одного китайского иконографического текста, написанного в соответствии с указаниями Амогхаваджры (речь идет об отрывке из глоссария, составленного между 788 и 810 гг. одним из китайских учеников Амогхаваджры — Хуэй–линем (慧琳): данный отрывок относится к переводу [на самом деле — апокрифу], сделанному самим Амогхаваджрой, «Жэнь–ван–цзин» (仁王經), или «Сутры Добродетельных Царей» (именно эта сутра цитировалась в упомянутом выше сборнике «Кэйран–сюэ–сю»):

«[Махакала] обладает великим сверхъестественным могуществом и живет бесчисленные тысячи лет. У него восемь рук; его тело сине–черное, цвета туч. В обеих главных руках, покоящихся на груди, он горизонтально держит трезубец; вторая правая рука ухватила синего барана; вторая левая рука держит за пучок волос некоего духа–привидение (яп. *гаки*, 餓鬼, санскр. *прета*); в третьей правой руке — меч, а в третьей левой — *кханванга* (это санскритское слово означает стяг из черепных коробок). Обе руки, которые он держит сзади, лежат на плечах и натягивают шкуру белого слона, словно он собрался ею накрыться. Нанизав черепные коробки

¹ Это описание отчасти основано на описании из «Сэсэцу–фудоки» (諸說不同記). TZ. I 2922 x 127a25–b22.

на ядовитую змею, он делает из них гирлянду. Его тигриные клыки выступают выше [над верхней губой]. Он изображен в ипостаси великого гнева. Молнии и дым [окружают его] ореолом; его тело исключительно велико. Под его ногами — Богиня—дух земли [Патхиви?], держащая его ступни на своих обеих руках»¹.

Видно, что между иконографией, описанной в этом тексте, и иконографией графического воспроизведения Махакалы на мандале «богинь—матерей» (или мандале Чрева) есть некоторые различия: в последнем у бога шесть рук, тогда как согласно тексту Хуэй—линя он должен иметь восемь (как и Шива—Махакала из пещерного храма Эллары); вместо меча, как у Махакалы с графического изображения, по тексту он должен держать трезубец (как и бог в индийском храме); наконец, текст не уточняет общую позу бога, но, судя по тому, что под ногами у него находится «Богиня—дух земли», несущая его на руках, он, видимо, должен стоять, тогда как на японской мандале он сидит, скрестив ноги (а «Богини—духа земли» здесь нет). Таким образом, очень похоже, что в целом иконография текста Хуэй—линя (который, несомненно, лежит в основе графического воспроизведения мандалы и, следовательно, старше нее) ближе к индуистской иконографии подчинения Андхаки Шивой. Кроме того, согласно одному сохранившемуся комментарию к «Ная—сутре» на тибетском языке, Махакала в центре мандалы «богинь—матерей» должен изображаться с десятью руками и в «танцующей» позе² — что опять—таки напоминает важную особенность изображения индуистского Шивы в его ипостаси подчинения Андхаки—асура. Можно отметить и другие соответствия между Махакалой, описанным в тексте Хуэй—линя (или Махакалой с мандалы «богинь—матерей»), с Шивой в его «Андхакасура—вадхамурти»: самое разительное — это шкура слона, которую тот и другой держат в верхних руках; можно вспомнить еще «цвет туч», общий для обеих фигур. Менее очевиден, но ничуть не менее важен тот факт, что, согласно тексту Хуэй—линя, бога держит «Богиня—дух земли», а что касается Шивы из индуистской иконографии, то у его ног можно видеть фигуру присевшей Кали. А ведь в индуистской мифологии, как писала М. Биардо, «когда, говоря о мифологическом персонаже женского пола [...], особо подчеркивают черный цвет его кожи, можно полагать, что имеется в виду

¹ *Тит.* LIV 2128 x 366b.14–17.

² Тоганоо Сёун. 1982В, с. 340 и прим. 2, который цитирует «Шрипарамадьяшика» Анандагарбхи.

не только значение “богиня”, но и значение “земля”¹; коль скоро Кали — по преимуществу «черная» богиня, то «Богиня-дух земли» под стопами Махакалы в тексте Хуэй-линя, несомненно, в некоторой степени ее отражает.

Таким образом, вполне можно полагать, что — хотя сам Амогхаваджра, вероятно, этого не осознавал — Махакала японской мандалы «богинь-матерей» из ‘ «Ная-сутры» есть некоторым образом производное от индуистского Шивы из его «Андхакасура-вадхамурти», а «дух-привидение», которого держит в руке этот Махакала, соответствует наколотому на трезубец асура Андхаке в индуистской иконографии (эти ссылки на индуистский миф не объясняют только наличие «синего барана» (так в тексте; на японских изображениях — белого барана) в другой руке Махакалы; но поскольку баран — частый атрибут в других ипостасях индуистского Шивы², можно считать, что эта деталь попала сюда случайно). Эта гипотеза, если ее принять, в свою очередь проливает свет на некоторые мелкие исторические вопросы: с одной стороны, можно считать определенным, что миф и иконография подчинения Андхаки-асура Шивой были сформированы прежде, чем Амогхаваджра начал свою деятельность в Китае, то есть к началу VIII века они уже существовали (что не удивительно — ведь великие индуистские скульптуры Эллары и Элефанты обычно датируются самым концом VI или началом VII века); с другой стороны, если, как мы уже сказали, изображение Махакалы в центре мандалы «богинь-матерей» идентично его же изображению на мандале Чрева из «Махавайрочана-сутры», может возникнуть вопрос — которое из них предшествует другому; однако если согласиться, что эта иконография в какой-то мере основывается на иконографии индуистского Шивы в его ипостаси подчинения Андхаки, следует полагать, что мандала «богинь-матерей», конечно, ближе к оригиналу, потому что Махакала на ней окружен восемью «богинями-матерями», составляющими важный элемент мифа об этом подчинении.

¹ *Biardeau*, 1981B, p. 481b.

² *Stella Kramrisch*, 1981, p. 104 et sq.; ср. также *Id.*, 1992, p. 6–7, p. 40–43, p. 336–340.

2. Дакини в эзотерическом буддизме: поздний тантризм и китайский тантризм

Вернемся теперь к *дакини* и посмотрим, каким образом они попали в буддизм и были включены в его мифологию. Вопреки хронологическому порядку скажем сначала несколько слов о *дакини* в позднем эзотерическом буддизме, то есть в индо-тибетском тантризме после VIII или IX века. По объяснению Снеллгроува, слово «дакини» в индо-тибетском тантризме более или менее синонимично слову «йогини»; но само слово «йогини» двусмысленно — с одной стороны, оно может означать ведьм-демониц женского пола, довольно близких как раз к *дакини*, с другой — женщин-аскетов, адептов йоги (простая форма женского рода от «йогин»). В индо-тибетском тантризме слово «дакини» может означать прежде всего йогини-аскетов, которые вместе с йогинами (в этом случае называемыми «дака» — форма мужского рода от «дакини») собираются на тайные празднества в сакральных местах; согласно строгим ритуалам эти йогини мужского и женского пола принимают пищу (куда могут входить моча, экскременты, кровь, сперма и человеческая плоть; этот набор называется Пятью Амброзиями), пьют жидкости, поют и танцуют и наконец совокупляются (в действительности все это может — или иногда должно — пониматься чисто символически). В Великом Блаженстве, следствии этого собрания-брака (*санвара*), йогини-мужчины идентифицируют себя с Херукой, а женщины — с его женским соответствием Ваджраварахи. С другой стороны и, вероятно, в связи с этим значением то же слово «дакини» может означать важнейших богинь, таких, как Пять йогини (Найратми, Ваджра, Варийогини, Гаури и Ваджрадакини), в браке (или идентифицируемые) с Пятью высшими буддами (Акшобхья, Вайрочана, Амитабха, Ратнасамбхава и Амогхасиддхи), браке, представляющем собой высшее единство существования (*санвара*). В иконографии *дакини* изображаются свирепыми чернокожими богинями, украшенными Пятью Печатами (диадемой, ушными украшениями, ожерельями, браслетами и поясами); у них одно лицо с горящими глазами и по две руки, в правой из которых они держат секач, а в левой — чашу из черепа; у них есть также *кханванга*, лежащая на левом плече; одетые в тигровую шкуру на бедрах, они стоят на расprostертых

трупах¹.

Все это определяется явно выраженным стремлением к ужасному, дикому, эротическому или нечистому, которое характерно для некоторых форм буддийского тантризма и может рассматриваться как следствие желания выйти за пределы всяких социальных норм и всякого сопротивления со стороны рассудка. Означает ли слово «дакини» спутниц аскетов, с которыми те вступают в связь под конец экстатических празднеств, или высших богинь, — оно, несомненно, было выбрано с одной и той же целью «ниспровержения ценностей», по причине мифологической коннотации с понятиями «ужасное, пугающее, мрачное», которую этот термин мог иметь в индуистском контексте.

Если вернуться теперь к более ранней форме тантризма, известной прежде всего по китайским переводам эпохи Тан, то следует отметить, что в целом *дакини* упоминаются в них очень мало. Действительно, о них идет речь практически всего лишь в одном относительно пространном тексте. Но этот текст, представляющий собой пассаж из главы «Сокровищница общих формул» в комментарии к «Махавайрочана-сутре» («Дайнити-кё», 大日經, т. с. «Сутре Будды Великого Солнца», если обычный титул этого будды перевести буквально; этот комментарий был составлен монахом И-сином (一行) до 727 г. в соавторстве с переводчиком сутры — Шубхакарасимхой) и имел капитальное значение в том, что касается развития верований и культа *дакини* (или Дакини-тэн) в Японии. Речь идет о мифе, в котором будда Махавайрочана, превращенный в Махакалу, естественный глава *дакини*, подчиняет последних путем их поедания, потому что они едят «сердца» людей, которые умрут через шесть месяцев. Это типично тантрический миф об укрощении в том смысле, что здесь «укротитель ведет себя так, как обычно укрощаемый» (т. е. если укрощаемый свиреп, укротитель поступает еще более свирепо; если укрощаемый похотлив, укротитель еще похотливей, и т. д.), рассказан как пояснение формулы *дакини*, приведенной в тексте «Сутры» (в переводе, данном ниже, мы опустили некоторые повторы)²:

¹ Обо всем этом см. *D. L. Snellgrove*, 1959, p. 8–9, p. 135, etc.; *Id.*, 1987, p. 160–170; Цуда Синъити, 1974, с. 54–60 et sq.; *M.-Th. de Mallmann*, 1975, p. 146–149. Ср. также *Adelheid Harrmann-Pfandt*, 1992–93.

² *Tit.* XXXIX 1796 x 687b18–c11: Редакция «переработанной считки» того же комментария, «Дайнити-кё гисяку» (大日經義釋), vii, Z. I, XXXVI 378, verso b11–379 recto a10. заметно отличается, но основные линии повествования остаются. См.

«Далее, мантра *дакини*. В мире есть такие, кто практикует это магическое искусство и отличается мастерством в искусстве чар: [это *дакини*]. Они способны распознавать людей, которые скоро умрут; [за] шесть месяцев они распознают их, а, распознав, применяют такой метод: они берут их сердце (*син*, 心) и едят его. Если они так поступают, [это потому, что] в человеческом теле есть [нечто] “желтое”: именно его называют “желтое человека” (*нинно*, 人黃), как есть “желтое коровы” (*гоо*, 牛黃, санскр. *горочана*,¹); те, кто его ест, приобретают способность к величайшим магическим свершениям (санскр. *сиддхи*): [поскольку им ничто не мешает ни двигаться по воздуху, ни ходить по воде,] они могут за один день попасть во все Четыре Области и получить все по своему желанию. Кроме того, они могут разными способами властвовать над людьми; тех, кто испытывает к ним отвращение, они подчиняют и заставляют их испытывать самые страшные муки и болезни. Однако посредством этого искусства [*дакини*] не могут убивать людей; им необходимо через себя самих заняться волшебным искусством [предвидения]; распознав людей, которые умрут через шесть месяцев, они чудесным способом овладевают их сердцами. Забрав [таким образом] их сердце, они должны заменить его другим предметом, [в результате чего] люди не умирают [сразу]; когда же настает момент встречи со смертью, они гибнут [внезапно].

В целом этим великим мастерством обладают *якшини*; они принадлежат Махакале, то есть Великому Черному Духу.

[Будда] Махавайрочана, пожелав заклясть этих демониц Разделом Закона Подчинения Трех Миров (*Трилокавиджая*), по волшебству превратился в Великого Черного Духа [= Махакалу] и явился в колоссальных обличьях, [бесконечно] больше их. Он покрыл тело слоем пепла и, отправившись в джунгли [санскр. *ашави*, «нетронутая земля»], с помощью колдовства создал всех *дакини* и сделал им внушение [в таких словах]: “Раз вы все время едите лю-

См. также подкомментарии, например: Цзяо-юань (覺苑), vii, Z. I, XXXVII 91 *recto* a16–b1; Гохо (果寶), *Tsu*. LIX 2216 xxxv 371b17–26, etc. — О концепции «подчинения» в буддийском эзотеризме ср. некоторые ссылки на труд Р. А. Штейна в: N. Iyanaga, 1985, p. 739, n. 27; а также: R. A. Stein, 1981A, p. 4 и 5 специального оттиска.

¹ «Желтый аурипигмент, для изготовления которого используют коровью желчь» [*Stchoupak, Nitti et Renou*, Dictionnaire Sanskrit–Français, Paris, 1959, ст. *gorocanā*. Об эквивалентности «*гоо* = *горочана*» см. Минаката Кумагусу, 1971, с. 167–168; с. 191–192; и T. XVIII 901 x 876b17.

дей, теперь точно так же я буду есть вас!” И проглотил их [разом]; однако он не убил их, а, подчинив, выпустил, потребовав обещания, что они будут воздерживаться от всякой мясной [пищи]. Тогда они сказали: “Мы получаем все для жизни, питаюсь мясом; как мы теперь будем поддерживать свою жизнь?” Будда сказал им: “Я позволяю вам питаться сердцами мертвых людей”. Они ему сказали: “Когда люди готовятся умереть, великие *якши*, зная, что жизнь тех иссякает, приходят, чтобы первыми их съесть; как же мы сможем получить [сердца этих мертвецов]?” Будда сказал им: “Я укажу вам Формулу и Печать, [которые позволяют] распознать за шесть месяцев тех, кто должен умереть; распознав же, вы защитите их при помощи колдовства, чтобы они не боялись ущерба; а когда их жизнь подойдет к концу, я разрешаю вам взять их и съесть”.

Так [Будда сумел] мало-помалу вывести их на [правильный] Путь. Вот почему есть такая мантра — «Хридая». [Эта мантра] изгоняет скверну из этого извращенного искусства [*дакини*]].

«Махавайрочана-сутра» и комментарий И-сина к ней входили, несомненно, в число самых читаемых и изучаемых сочинений за всю историю Японии («Каталог буддийских текстов», приложенный к Канону, изданному Тайсё, включает около 144 комментариев и подкомментариев к этим текстам¹, но, конечно, это не всё); тем не менее, всем хорошо известно, что комментарий И-сина написан торопливо и не слишком тщательно (именно в связи с этим школа Сингон говорит о «непорядках текста», почтительно объясняя их нарочитым желанием автора, чтобы тайные знания не были по неосторожности разглашены профанам; но отнесемся к этому объяснению так, как оно того заслуживает²). В рассказе, перевод которого только что был приведен, можно найти пример таких «непорядков текста»: в начале автор исходит из того, что *дакини* знают «магическое искусство», позволяющее за шесть месяцев распознавать людей, которым предстоит умереть; а в конце рассказа Будда указывает им Формулу (и Печать — но она будет описана только в одной из последующих глав³), лишь дублирующие то «искусство», каким они уже владели...

Как бы то ни было, нужно отметить, что эти буддийские *дакини* довольно близки к своим индуистским омонимам; что их возглавляет Махакала, вполне понятно — и потому, что он является

¹ Т. ХСVIII 3 р. 305с–307а.

² См. N. Iyanaga, 1985, с. 688, п. 103.

³ Ttt. 1796 xiv 722a28–b2.

мужским соответствием [Маха]Кали, и потому, что он, по-видимому, представляет Шиву в ипостаси подчинения Андхаки; как и в индуизме, эти *дакини* — людоедки и часто бывают в зловещих местах. Текст сообщает, что они едят «сердца» людей, которые скоро умрут; в отношении загадочного «желтого в человеке», которое они забирают, точно не известно, идентично ли оно «сердцу», или является субстанцией, содержащейся в нем, но в любом случае следует отметить, что слово «сердце» (*син*, 心, несомненно соответствующее санскр. *хридая*) не обязательно означает сердце в анатомическом смысле, а может пониматься как «сущность» либо «основная часть» чего-то.

Немного забегаая вперед в нашем сюжете, интересно процитировать здесь японский текст XIV в., похоже, очень близко отражающий этот рассказ из комментария к «Махавайрочана-сутре»: его можно обнаружить в одном сочинении, посвященном эзотерическим ритуалам и написанном неким Тёго (澄豪, 1259–1350) из школы Тэндай (天台), под заглавием «Содзи-сё» (總持抄); кроме того, здесь дана очень интересная интерпретация понятия «желтое человека». В разделе, названном «По поводу [способа] Продления Шести Месяцев», Тёго пишет¹:

«Некогда, когда [Будда] был в Мире, существовала Дакини-тэн, поедавшая жизненный дух (*сёки*, 精氣) живых существ. Будда приказал богу Махакале усмирить ее; тогда Шакал (*якан*, 野干) [т. е. Дакини-тэн²] сказала Будде: “Я поддерживаю свою жизнь, питаюсь мясом; если вы запретите мне им питаться, это станет причиной, по которой прервется [моя] жизнь”. Так сказала она, повинувшись разуму. Поскольку ее слова были полностью [сообразны с] разумом, [Будда сказал]: “Есть люди, которые через шесть месяцев умрут; ты сможешь их съесть. Только в пределах шести месяцев ты сможешь есть жизненный дух [этих людей], но у других его есть нельзя”. Таким образом, согласно этому наставлению, в пределах, ограниченных шестью месяцами, [Дакини-тэн] поедает жизненный дух [этих людей]. Сообразно этому Комментарий к

¹ *Тит.* LXXVII 2412 v 766a3–21. Текст, очень похожий на этот, можно найти в «Асаба-сё, 阿婆縛抄», *ТЗ.* IX 3190 cxvi 320b19–c26.

² Мы в целом переводим *якан* (слово, в принципе соответствующее санскр. *сагала* или *шагала*) как «Шакал», а *ко*, 狐 (или *кицунэ*, 狐, *синко*, 辰狐 и т. д.) как «Лис», но эти переводы не претендуют на зоологическую точность (впрочем, бывает, что 野干 по-японски читается как *кицунэ*). Во всяком случае, эти животные — существа более или менее мифические или воображаемые, а в японском языке между тем и другим нет четкого различия.

“Махавайрочана–сутре” говорит, что этот великий *якша* [или скорее *якшини*?] может распознавать людей, которые умрут через шесть месяцев, и забирает у них “желтое человека”. [Это “желтое человека”] находится в человеческом теле, как “желтое коровы” [в теле коровы], и те, кто поедает его, достигают великих магических свершений. Этот *якша* [скорее эта *якшини*] принадлежит Махакале».

Такова интерпретация (в Комментарии) слова «дакини». «Жизненный дух существ»: «[Дело в том, что] в сердце [существ] имеется семь крупинок белого нефрита (*бьякугёку*, 白玉) в форме [капель] росы; эти крупинки нефрита находятся в плотском сердце о восьми лепестках (*хатибун нукудан*, 八分肉團). Когда [Дакини–тэн] начинает есть эти семь крупинок нефрита, через шесть месяцев жизнь данного живого существа пресекается. До момента, когда она начинает их есть, молитвы и другие [магические ритуалы] действительны; но когда она уже съела пять или шесть, сила всех остальных Почитаемых не способна достичь [цели продления жизни], кроме силы Царя Знания Ачала (“Неподвижного”, *Фудо*, 不動), которая одна способна обратить [ситуацию]. Это–то и называют “Продлением Шести Месяцев”. “Продление Долголетия” относится не только к пределу шести месяцев, но ко всей жизни. Это называется “Способ обращения твердо установленными деяниями Ачала”. Ачала — начальник над Шакалом; вот почему он может усмирять Шакала [и устранять его вредоносное действие]» (истолковано по смыслу).

Идентификация Дакини–тэн с «Шакалом» (который, в свою очередь, отождествляется с Лисом), видимо, имеет китайское происхождение (ср. ниже), но это верование особо развито в японской религии; с другой стороны, определение Царя Знания Ачала как «начальника над Дакини–тэн», похоже, встречается только в данном тексте, но может быть объяснено тем, что по некоторым японским традициям с Ачала идентифицируется сам Махакала¹ (а если брать более отдаленные параллели, то в индуистской мифологии Ачала, как и Махакала, — одно из имен Шивы). Но, если отвлечься от этих моментов, видно, что в целом текст довольно точно следует рассказу о подчинении *дакини* Махакалой.

Мы уже говорили, что этот отрывок из Комментария к «Махавайрочана–сутре» — практически единственный текст в китай-

¹ См. «Кэйран–сюё–сю», *Тш.* LXXVI 2410 x1 634b28–29.

ском Каноне, мало-мальски пространно толкующий о *дакини*; однако нужно отметить еще один текст, возможно, имевший большое влияние на развитие японских верований, связанных с *дакини* (или с Дакини-тэн). Речь идет о большой *дхарани* Темени Будды Белого Солнечного Зонта (очень известной в Японии), где в числе демонических Существ упоминается и *дакини*. Так вот, по-китайски это название интерпретируется как «демон(ица) — домовый-лис», «*дакини*, 荼枳尼(ко-ми-ки, 狐魅鬼)». Хотя этот текст, или *дхарани*, впервые появился на китайском, пусть «Сутра Шурангама Татхагаты Великого Темени Будды» считается подложной, — само *дхарани* имеет несомненно индийское происхождение¹. Как мы увидим, идентификация *дакини* с Лисом будет иметь большое значение в японском культе Дакини-тэн — Инари; так вот, этот текст показывает, что подобная идентификация существовала уже в Китае, а японская идентификация может восходить к этому китайскому тексту.

С другой стороны, есть еще один текст, вытекающий из учения Амогхаваджры, который, хоть и не упоминает *дакини*, по содержанию столь близок к рассказу из Комментария к «Махавайро-чана-сутре», что стоит его привести целиком. Речь идет о написанном неким Лян-би (良贲) комментарии к «переводу» «Жэнь-ван-цзин», сделанному Амогхаваджрой.

Следует объяснить контекст. Прежде всего сам «Жэнь-ван-цзин» — общеизвестная фальсификация: он, несомненно, был составлен в Китае в VI или VII веке на основе нескольких переводных текстов; так вот, Амогхаваджра сделал его «перевод» в 765 г. в сотрудничестве с коллективом переводчиков, в который входил и Лян-би. В этом «переводе» «Жэнь-ван-цзин» есть отрывок, где упоминается имя «Махакалы, бога кладбища». Речь идет о переломке одного сюжета, хорошо известного в буддизме. Принц по имени «Пятнистые Ноги» (Кальмашапада) готовится вступить на престол; он обращается за советом к одному учителю-еретику, которому поручено провести помазание царя. А тот велит ему «[пойти] взять головы тысячи царей, чтобы принести их в дар богу-духу Махакале Великому-Черному, [живущему] на кладбище, [и благодаря этому] он легко взойдет на престол...» (в прежнем «переводе» было написано только «принести в дар богу [царской]

¹ *T[itu]*. XIX 945 vii 135b12; ср. также *Tit.* LXI 2234 604b7. На этот отрывок указал Мишель Штрикман: *Michel Strickmann*, 1996, p. 157 et n. 69 [на с. 443].

династии»). Принц повинуетя и берет в плен 999 царей; тысячный, которого он захватывает, зовется Самантапрабхаса. Он сознает, что его принесут в жертву вместе с другими 999 царями; но просит лишь день отсрочки, потому что обещал одному буддийскому монаху принести дар. Принц Кальмашапада разрешает царю вернуться в свою страну, чтобы проверить, сдержит ли тот обещание. Самантапрабхаса устраивает большой праздник с раздачей милостыни, на который приглашает сто монахов; там он узнает одну буддийскую строфу о непостоянстве мира. Царь крайне рад и сам возвращается к принцу — истребителю царей. Последний удивлен, что царь сдержал обещание и, более того, имеет совершенно довольный вид. Он спрашивает о причине и в свою очередь слышит строфу о непостоянстве мира. Тут же он раскаивается, отпускает пленных царей и, отрекшись от короны в пользу младшего брата, покидает мир и уходит в монастырь¹.

В комментарии Лян-би, составленном по императорскому приказу и основанном, несомненно, на учении Амогхаваджры, в отношении фразы «Тот велел ему [пойти] взять головы тысячи царей, чтобы принести их в дар богу-духу Махакале Великому-Черному, [живущему] на кладбище» можно прочесть следующее:

«Сутра гласит: “Тот велел ему [пойти] взять головы тысячи царей, чтобы принести их в дар богу-духу Махакале Великому-Черному, [живущему] на кладбище”. Объяснение. Слова “на кладбище” означают место, где живет [бог]. [...] Этот Великий-Черный бог-дух [= Махакала] — бог сражений. Если его почитаешь, твоя сила растет, и во всем, что ни предпримешь, ты одержишь победу; вот почему ему поклоняются. Как можно его познать? Учитель Трех Корзин [Амогхаваджра], цитируя одну особую книгу на санскрите, в самом деле говорит так. В “Махамаюри-сутре” сказано²:

“К востоку от города страны Уддияны есть лес, именуемый Шмашана [“груда трупов”] — здесь [по-китайски] его называют “Лес Трупов” [Шитавана — название одного кладбища в Раджагахе]. Этот Лес имеет одну *юджана* в длину и столько же в ширину. Есть Великий-черный бог-дух — это Превращенное тело Махешвары [“Великого Властелина” — одно из самых обычных имен Шивы]; он всегда странствует по Лесу ночью вместе с бесчисленными демонами-духами — его прислужниками. Те [тот? — под-

¹ T[и]. VIII 246 ii 840b5–c8; ср. старый «перевод», T[и]. VII 245 ii 830a24–b27.

² Приведенной ниже цитаты не обнаружено ни в «Махамаюри-сутре» в том виде, в каком она сохранилась, ни в каком-либо другом из известных нам текстов.

лежащее в последующих фразах может иметь двойкий смысл] обладают великой сверхъестественной мощью и множеством редкостных сокровищ; они также имеют средство, скрывающее внешний облик, и средство долголетия; движутся они по воздуху. [Поставляя свои] фантасмагорические средства, они торгуют с людьми: [но] берут [взамен] только кровь и плоть живых людей. Они требуют сперва пообещать им определенную массу [крови и плоти] и взамен продают чудодейственные средства и другие предметы. Люди, желающие пойти на это, сначала требуют [защитить] тело священной силой (санскр. *адхиштхана*) чар и потом производят обмен. Если кто-то не [защитился] священной силой, у тех демонов-духи, скрыв их внешний облик, похищают плоть и кровь, которых [в результате] становится меньше. Так они берут [в таком количестве] кровь и плоть из тела этих людей; сколько они берут, на столько крови и плоти становится меньше; и однако, поскольку они не предназначают [этот объем крови и плоти в качестве платы за выполнение] согласованного договора, они в конце концов забирают кровь и плоть всего человека, и получается, что, так и не обеспечив [обещанной заранее] массы, он не может получить никаких [желанных] чудодейственных средств. Те [же], кто применил к себе Священную силу, могут меняться и получать драгоценные раковины, средства и прочие вещи; [тогда] все, что они делают, осуществляется согласно их желаниям. Если хочешь почтить [этих демонов-духов (или Махакалу?)], [может сгодиться] только кровь и плоть людей. Он [Махакала, или они — демоны-духи?] обладает великой силой и покровительствует людям, поступки [которых] храбры и свирепы; что касается сражений и прочих [подобных] вещей, эти люди всегда одержат победу". Вот почему [можно узнать, что] Великий-Черный бог-дух — это дух сражений».

Хотя текст нигде не упоминает *дакини* и не уточняет пола «демонов-духов», находящихся под началом Махакалы, их действия кажутся настолько похожими на действия *дакини* из Комментария к «Махавайрочана-сутре», что есть сильное искушение считать тех и других близкими родственниками. Во всяком случае, ниже мы увидим, что некоторые буддийские ученые японского средневековья, похоже, думали именно так. Махакала и его свита, таким образом, часто бывают на поле боя или на диких землях, или же появляются на кладбище; они ассоциируются с мрачной и страшной атмосферой черной магии, с трупами, с кровью и пло-

тью живых людей и с магическими средствами...

Именно в такой атмосфере *дакини* впервые и появляются в японском буддизме.

3. Дакини Мандалы Чрева из «Махавайрочана-сутры»

Впервые в японском буддизме *дакини* появляются именно в Мандале Чрева из «Махавайрочана-сутры». Там, рядом с Царем Смерти Ямой, на юге Внешнего Двора, изображены три *дакини*, держащие оторванные конечности трупа, чаши из черепов, наполненные кровью, и кривые кинжалы; одна из них, в частности, в правой руке держит оторванную ногу человека и подносит ее ко рту, а в другой держит оторванную руку. Перед ними — совершенно иссохший труп, лежащий прямо на земле. Тот факт, что их изобразили не рядом с Махакалой, который находится на северо-востоке мандалы, а рядом с царем Ямой как часть его свиты. — интересен, потому что уже в индуизме между Ямой и Махакалой, похоже, существовали тесные связи. Прежде, всего в философском плане различают два вида времени (*кала*): с одной стороны — относительное время, собственное для каждого живого существа, которое фиксировано моментом его смерти и мифологически может быть представлено в образе Ямы, и с другой стороны — абсолютное время, не имеющее ни начала, ни конца, «Великое Время», т. е. Шива в его ипостаси «Махакалы»¹. Между двумя этими богами можно выявить и другую связь: ведь в некоторых индийских храмах Махакала, в качестве стража, располагается слева от входных ворот вместе с речной богиней Ямуной (справа — Нандиша и Ганга, светлого цвета и в спокойном облике; Махакала и Ямуна, напротив, имеют темный цвет и свирепый облик); а ведь эта Ямуна считается сестрой и супругой бога смерти Ямы; более того, она иногда фигурирует в списках людоедок (как *дакини*) и «похитительниц детей» (*грахи*) (как и, в особенности, буддийская демоница Харити, кстати, очень тесно связанная с Махакалой)².

Но еще интересней, помимо указания на этих отдаленных

¹ См. *Alain Daniélou*, 1960, p. 308–310; *Stella Kramrisch*, 1981, p. 218 et n. 3.

² *Marie-Thérèse de Mallmann*, 1963, p. 202–203. О связях между Махакалой и людоедкой Харити ср. нашу статью «Дайкокутэн» (大黒天) в *Hōhōgirin*, VII, p. 844a–846b; etc. (*Iyanaga*, 1994).

предшественников, отметить, что, по описанию мандалы Чрева в «Махавайрочана-сутре», царя Яму должны окружать группа из Семи богинь-матерей, богиня Кала-ратри («Черная Ночь», богиня космического уничтожения, которую можно рассматривать как ипостась Кали) и животные, часто посещающие места скопления трупов, — вóроны, виды грифов или же шакалы (в тексте «Сутры» — *егань*, 野干, в Комментарий — ху, 狐, «лисы»)¹. Видно, что эта маленькая «адская группа» имела чисто шиваитский характер и что, в частности, в ней были элементы, общие с группой подчинения Андхаки-асура Шивой (настолько, что если заменить царя Яму Махакалой, набор был бы практически идентичен иконографии «Андхакасура-вадхамурти» Шивы)².

Однако в Мандале Чрева, как она описана и сохранилась до наших дней, эта группа имеет другой состав: богиня Кала-ратри, группа *пишача* или *пишачи* (другая категория демонов и демониц — людоедов), адский чиновник, записывающий Добрые и Злые Дела, которые совершил при жизни пытаемый в аду, стоящий перед ним на коленях (более или менее китаизированный мифологический образ), и группа из трех *дакини*. Хотя в «Сутре» положение последних в мандале не уточняется, видно, что по мифологической логике они скорее всего должны быть на своем месте — в свите Ямы, который здесь полностью подобен Махакале.

Автор одного из первых японских сочинений, систематично описывавших Мандалу Чрева, «Сёсэцу-фудоки», — Синдзяку (眞寂, 886–927, третий сын императора Уда [宇多], принц, ушедший в монахи), несомненно, ощутил эту внутреннюю логику расположения *дакини* в мандале; во всяком случае, в начале раздела, посвященного *дакини*, он привел фразы из «Сутры» и Комментария, описывающие свиту Ямы: «...он окружен вóронами, грифами и шакалами...» или: «прислужниками Семи богинь-матерей, [а именно] вóронами, лисами, грифами...»³. Хотя Синдзяку особо не отмечал, что отождествляет *дакини* с этими животными — всегдашними мест скопления трупов, он, несомненно, считал, что они

¹ Т. XVIII 848 v 35a24–b3; см. Комментарий, Тл. XXIX 1796 xvi 744a19–b3.

² Действительно, были варианты компоновки этой мандалы, где Махакала и Винаяка (другое имя бога-слона Ганеши) изображались рядом с царем Ямой. Ср. Исида Хисатоё, 1975, том иллюстраций, с. 1–9.

³ «Сёсэцу-фудоки» (諸説不同記). TZ. I 2922 viii 105b27–c1 *et sq.* Этот вопрос разрабатал Го Линн в своей статье «Дакини» (荼吉尼), которая должна выйти в *Hōbōgirin*, vol. VIII.

заменяют этих животных. Здесь также можно сказать, что автор, так сказать, руководствовался некой темной логикой мифологических образов: *дакини*, конечно, не животные, но во многих аспектах они напоминают хищных птиц — пожирателей падали, например, грифов.

Но решающее значение для дальнейшего развития японских верований, связанных с *дакини*, имела не эта ассоциация с птицами, а в гораздо большей мере та, что связала их с шакалами. Китайско-японское слово, переводящееся как «шакал», — *егань/якан* (野干, пишется также 射干); но в действительности оно означало некое мифическое животное; согласно одному большому китайско-японскому словарю под редакцией Морохаси, ст. *yakan* — это животное, «напоминающее собаку сине-желтого цвета [по другому источнику, оно напоминает лису, но меньше размером]: это вредное животное, оно пожирает людей и способно лазать по деревьям» (цитаты из «Бэньцао ганму» [本草綱目, сочинения по китайской фармакопее, опубликованного в 1590 г.] и из «Фань миньши цзи» [翻譯名義集, буддийского глоссария, составленного Фа-юнем, 法雲, 1088–1158, *Тт.* LIV 2131]¹. Другой эквивалент, который китайский комментатор «Махавайрочана-сутры» ввернул в этом месте, а именно *ху/ко* (狐), лис, имеет еще более богатое мифологическое содержание: ведь по китайским представлениям лис — животное по преимуществу магическое. Есть много сказок, в которых лис (или лиса?) превращается в прекрасную женщину и соблазняет мужчин (или, наоборот, превращается в прекрасного мужчину и соблазняет женщин); во всяком случае, его всегда представляли волшебным животным, особо сладострастным и хитрым, или коварным. Японцы, несомненно, были весьма охочы до такой сказочной литературы и сами сочиняли сказки в таком роде, где лис играет важные роли².

¹ См. Dictionnaire Chinois-Japonais de Morohashi, IV, p. 14d (No. 7434: 24-3); XI, p. 432c (No. 40133: 43). Слово *yakan* специально использовалось в переводах буддийских текстов в качестве эквивалента санскр. *шагала* (или *сагала*), «шакал»; но в качестве реального это животное китайцы, несомненно, не воспринимали. Это могло быть одной из причин, по которым данное слово в конечном счете стало означать некое воображаемое животное.

² См. Мацумаэ Такэси, 1987В, в: Matsumae Takeshi *éd.*, 1988, p. 86–89; Кондо Ёсихиро, 1978, с. 173–176, где можно найти несколько образцов таких сказок. См. также Ёсино Хироко, с. 39–68 [о лисах в китайском мире]; с. 15–38 [о японских сказках, связанных с лисой]; Савада Мидзухо, 1978, с. 171–181. О дальневосточных верованиях, связанных с лисой, ср. «Etudes mongoles et sibériennes» [Мон-

4. Инари, лис и дакини (Дакини–тэн)

Теперь надо перейти к беглому обзору верований, связанных с японским божеством Инари, с которым *дакини* (Дакини–тэн) ассоциировались (–ась) или отождествлялись (–ась)¹. Как и у многих автохтонных божеств древней Японии, природа культа Инари крайне сложна, и даже многие японцы затруднились бы ответить на вопрос: Инари — это бог или богиня (лично я до самого последнего времени считал, что Инари — бог. Действительно, хотя Инари из Фусими–Инари, святилища, откуда пошел культ Инари, как будто несомненная богиня, пол многих других Инари выглядит неопределенным; большинство современных японцев считает, что Инари — просто «божественный лис»...). По статистике, в настоящее время в Японии имеется порядка 30 000 святилищ Инари, то есть к ним относится почти 40% синтоистских святилищ в стране; это, конечно, самый распространенный из синтоистских культов. Однако само утверждение, что культ Инари — синтоистский, не вполне соответствует действительности: практически ни один из японских культов не является ни чисто синтоистским, ни чисто буддийским, а в случае Инари этот вопрос тем сложнее, что культ древний и широко распространенный. Покойный Горай Сигэру (五來重), под руководством которого удалось провести систематическое исследование верований, связанных с Инари, предложил различать в них два слоя, или «страты»: с одной стороны — слой «первобытной религии», в котором смешаны все виды стихийных верований народа, слабо классифицированные или разработанные теоретически, однако позволяющие выделить некоторые важные тенденции; с другой стороны — слой синтоистских и (или) буддийских верований или теорий, наложенный на предыдущий². На самом деле эта «стратификация» не обязательно имеет исторический смысл, иными словами, слой «первобытной религии» не все-

гольские и сибирские исследования], XV [1984], «Le Renard. Tour, détours et retours» [Лиса. Петли, извивы и возвращения]; о японских верованиях — Anne Bouchy, 1984, p. 17–70, о китайских — Rémi Mathieu, 1984, p. 83–110; Jean Lévi, 1984, p. 111–140.

¹ Имя Инари чаще всего пишется 稻荷, но существует и другое начертание: 伊奈利. Последнее имеет чисто фонетическое значение, тогда как первое, составленное из знаков «рис» и «носить», как будто намекает на природу этого божества, которое, вероятно, является божеством пищи. Может быть, поэтому начертание 伊奈利 — более древнее.

² Горай Сигэру, 1985 // Горай (ред.), 1985, с. 3–74, особенно с. 8–30.

гда более древен, чем слой синтоистских или буддийских теорий: оба слоя вполне могут сосуществовать в один исторический период. С другой стороны, само различие этих двух слоев может быть надуманным или искусственным. Тем не менее оно, похоже, обладает большой методологической эффективностью, и не только для изучения культа Инари, но, несомненно, для исследования всех видов народных японских культов, более или менее распространенных. Здесь невозможно вникать в подробности объяснений, предложенных Горасм, но по меньшей мере надо сказать, что в слое первобытных верований, относящихся к Инари, он увидел три главных тенденции, а именно: 1) верования в божество пищи; 2) верования в душу предка или в душу покойника, действующую в мире; 3) верования в божество природных стихий, в частности, огня. Исходя из этого, мы попробуем представить здесь некоторые аспекты культа Инари, сосредоточившись прежде всего на древней эпохе.

Как и во многих японских культах, слово «Инари» — одновременно название места (гора Инари, в Фусими, 伏見, к югу от Киото), святилища, находящегося у подножия этой горы, и имя божества, культ которого начался в этом святилище и распространился по всей стране. Действительно, в Фусими–Инари (伏見稻荷) существует пять святилищ, три из которых, называемые соответственно Верхним, Срединным и Нижним святилищами, особенно важны. По древнему синтоистскому обычаю божество каждого из этих святилищ идентифицируют с тем или другим богом из японской «ортодоксальной мифологии»: например, в настоящее время Верхнее святилище считается посвященным Омия–но мэ–но оками (大宮能賣大神), Срединное святилище — Сата–хико–но оками (佐田彦大神) или Сарута–хико–но оками (猿田彦大神), а Нижнее святилище — Ука–но ми–тама–но оками (宇迦之御魂大神) (однако в истории эти идентификации претерпевали изменения)¹. В целом такие идентификации, или атрибуции, часто надуманны и неправомерны, так что благоразумней считать их простыми обозначениями, позволяющими смутно догадываться о природе почитаемых божеств. Тем не менее, в случае с культом Инари они могут нам помочь увидеть ситуацию яснее.

По традиции считается, что культ Инари возник в 711 г. (или между 708 и 715 гг.) на горе Инари близ Киото как частный культ

¹ См. Мацумаэ Такэси (松前健), 1988А, с. 6–10.

клана Хата (秦), потомков семейства, в прежние времена эмигрировавшего с континента. Из трех только что упомянутых божеств, очень похоже, что собственно Инари соответствует Ука-но ми-тама-но оками. Это богиня пищи как таковой: слово *ука* или *укэ*, или еще *кэ*, на древнеяпонском означает «пища»; *тама* — это нечто драгоценное сферической формы, «драгоценность» или «драгоценный камень» (это слово обозначается китайским иероглифом *юй*, 玉, имеющим смысл «нефрит»), а в более отвлеченном смысле — «душа, дух, жизненный дух» и т. д.¹ Таким образом, имя «Ука-но ми-тама-но оками» может переводиться как «Великая Богиня — Душа Пищи».

В пантеоне японской мифологии есть несколько богинь пищи, которых можно отнести к одной и той же категории: Ука-но ми-тама-но оками, Тою-укэ-но ками (登由宇氣神), или О-гэцу химэ-но ками (大宜都比賣神). О последней, в частности, повествует миф, в котором она предстает совершенно типичной богиней плодородия. Однажды бог Сусано-о-но ками (須佐之男神), известный мужской яростью, попросил О-гэцу химэ подать ему пищу; та вынула пищу всякого рода из своего носа, изо рта и из заднего прохода; бог нашел это непристойным и оскорбительным и убил богиню на месте; тогда из ее тупа вышли шелковичные черви и зерна пяти злаков, т. е. риса, проса, красной фасоли, пшеницы и сои. Этот миф, многочисленные варианты которого можно обнаружить как в Японии, так и у многих народов тропических регионов (он относится к типу мифов, которые А. Э. Йенсен классифицировал как «мифы о Хаинувеле»)², видимо, отражает оригинальный характер этих богинь пищи, по отношению к которым Инари как будто (отчасти) является наследницей.

Двух других богов, входящих в совокупность божеств культа Инари, а именно Сата-хико-но оками (или Сарута-хико-но оками) и Омия-но мэ-но оками, с большей или меньшей определенностью можно считать родителями (отцом и матерью) Инари (Ука-но ми-тама). Чтобы охарактеризовать Омия-но мэ, ее, вероятно, можно сравнить с Ама-но удзумэ-но ками (天鈿女神), которая

¹ Драгоценность или драгоценный камень может быть «материальной опорой», в которой воплощается душа. Слово *тамаси*, означающее «душа», образовано на основе *тама*. О концепте *тама* см., например, классический очерк Орикути Синобу (折口信夫), 1975, с. 260–276.

² См. Ёсида Ацухико, 1976, с. 8–40, особенно с. 19–20.

танцевала перед гротом, где пряталась Аматаэрасу оми-ками (天照大神, Солнечная богиня японской мифологии). Ама-но удзумэ обнажила свои половые органы и груди, что вызвало смех богов, собравшихся на это зрелище; услышав этот смех, Аматаэрасу выглянула из грота, чтобы посмотреть, что происходит; миф рассказывает, что таким образом мир смог вновь обрести свет. Это некая богиня медиумического транса — одновременно жрица-шаманка, исполняющая ритуалы служения богам, и нечто вроде актрисы, участвующей в праздничных зрелищах. Сарута-хико — бог с безобразным лицом, с большим, очень длинным носом и красными сверкающими глазами; он тесно связан с Ама-но удзумэ и в случае культа Инари определенным образом может рассматриваться как муж Омия-но мэ. Но скорее всего бога мужского пола из культа Фусими-Инари следует идентифицировать не с *этим* Сарута-хико: похоже, в образе отца Инари слились бог почвы горы Инари и бог-предок клана Хата, чьи древние курганы (*tumulus*), вероятно, находились на вершине этой горы¹.

Действительно, одна из характерных черт культа Инари состоит в том, что многие ее святилища находятся на землях, где были древние захоронения или курганы. Есть такие святилища и на более новых кладбищах; бывает, что Инари рассматриваются как воплощения обожествленных душ умерших, которые погибли насильственной смертью либо затаив зло (御霊, *горё*, «Высокая Душа», или 怨霊, *онрё*, «Обиженная Душа»).

Здесь можно упомянуть теорию, предложенную Гораем, который пытается выявить глубинное сродство между лисом и культом Инари. Действительно, слово *кицунэ*, означающее «лис», восходит к древнеяпонскому *кэцуунэ*; так вот, *кэ* в этом слове, согласно Гораю, — то же самое, что *кэ* (*ука* или *укэ*) в имени богини Ука-но митама (а также в именах Тою-укэ, О-гэцу химэ), и означает пищу; *цу* — древний эквивалент *но*, частицы, устанавливающей отношения обладания или зависимости между окружающими ее существительными; наконец, *нэ* в слове *кэ-цу-нэ* якобы имеет смысл «корень». Таким образом, первоначальное значение слова *кэ-цу-нэ* — нечто вроде «корень пищи». Лис, который чаще всего встречается в областях, смежных с теми, где живут или которые

¹ См. Мацумаэ Такэси, 1988А, с. 8–9, с. 17–22; «Синто дайджитэн» (神道大辭典), ст. Омия-но мэ-но микото; «Сэкай сёкё дайджитэн» (世界宗教大事典), ст. Амэ-но удзумэ-но микото, Сарута-хико-но оками и т. д.

возделывают люди, часто появляется на полях или рисовых плантациях; по этой причине в нем якобы всегда видели животное, воплощающее «дух пищи». С другой стороны, лис часто устраивает нору в расщелинах старинных курганов; он может порой пожирать падаль, как шакал, и, как и он, нередко бывает на кладбищах; люди, видя, как он выходит из расщелин курганов, легко могли принять его за воплощение души умершего или предка¹. Хотя письменные документы, ясно свидетельствующие о существовании связи между Инари и лисом, как будто не относятся к очень древним (один из самых старинных текстов — несомненно, «Син-саругаку-ки» (新猿樂記), написанный Фудзивара-но Акихира (藤原明衡) около 1052 г., где упоминается о лисице по имени Акомати, принадлежащей Инари² [ср. ниже]); возможно, ее происхождение относится к гораздо более давним временам. Во всяком случае, в наши дни слово «Инари» у любого японца мгновенно ассоциируется с лисом.

Культ Инари отличает также глубинная близость с буддизмом, а именно с традициями, имеющими отношение к Тодзи, 東寺 (другое название — Кёо-гококу-дзи, 教王護國寺), одного из самых важных монастырей школы Сингон, который расположен к югу от Киото, близ святилища Фусими—Инари. В «Инари-даймёодзин рю-но-ки» (稻荷大明神流記) записана легенда, которую кратко можно изложить так³.

Во время одного из аскетических странствий Кукай (空海, 774–835; знаменитый основатель Тодзи и самой школы Сингон) на одном постоялом дворе в Танабэ (田邊), в провинции Кисю (紀州, ныне префектура Вакаяма), случайно встретил странного старца; хотя они виделись впервые, они сразу узнали друг друга, потому что были знакомы по предыдущей жизни, в которой принадлежали к собранию слушателей Будды Шакьямуни на горе Гридхракута в Раджагрихе, в Индии. Они обрадовались этой новой встрече, и Кукай пригласил старца навестить его в монастыре в Киото, который намеревался возвести. Через несколько лет, когда Тодзи уже был

¹ Горай, 1985, с. 11–12, с. 16–17; Кумэ Тосико, 1985, с. 711–715, 727–732; Мията Нобору, 1988, с. 115–120. — См. *Rémi Mathieu*, 1984, р. 99 и п. 2, о лисе как пожирательнице падали. — Анн Буши: *Anne Bouchu*, 1984, р. 59–65, настаивает на том, что в культе Инари важное значение имеет религия владения. Хотя мы не можем подробно вникать в этот аспект культа Инари, нам также кажется, что он чрезвычайно важен.

² См. Кондо Ёсихиро, 1978, с. 199–200.

³ Цит. по: Ито Юйсин, 1988, с. 43–44.

построен, старик пришел свидеться с ним к Южным воротам монастыря, неся колосья риса (*инэ во нинай*, 稻を荷い) на спине и ветки кипариса в руке и ведя с собой двух девушек (или женщин?) (*ни-дзэ*, 二女) и двоих детей. Кукай, вне себя от радости, преподнес ему дар поучения (чтобы он мог получить буддийское Просветление); и всего его ученики, как монахи, так и миряне, предложили ему еды. Некоторое время он пробыл в доме, принадлежащем знатному мужу Сибамори (*Сибамори тедзя*, 柴守長者) близ Тодзи (это *табисё*, 旅所, «временная резиденция» Инари, куда божество водворяется на момент празднеств), и наконец обосновался на горе Инари, где рос лес, откуда в свое время брали дерево для постройки Тодзи.

Здесь Инари появляется в облике старца. Если текст говорит, что «он привел с собой “двух девушек (или женщин) и двоих детей”», это, несомненно, объясняется расположением святилищ в Фусими–Инари (здесь было пять святилищ, посвященных разным божествам; ср. выше). Следует ли полагать, что этот старец соответствует богу почвы горы Инари, который мог быть отцом богини Инари (а не самой богине Инари)? Не обязательно: японские боже-ства часто имеют столь расплывчатый характер, что вполне могут являться в разных обликах. Имя Инари, которое пишется 稻荷, с иероглифами, означающими «рис» и «нести», изложено здесь следующим образом — старик «нес на спине колосья риса»; это, конечно, просто игра слов, но она вполне отражает характер бога (богини) как духа пищи и прежде всего риса.

Этот текст приписывается Синга (眞雅, 801–879), младшему брату и ученику Кукай; атрибуция откровенно ложная, и сам текст не может восходить к более позднему времени, чем середина эпохи Камакура (середина XIII века или позже)¹. Однако существуют исторические документы времен Кукай, подтверждающие, что дерево для строительства ступы Тодзи действительно брали с горы Инари. Кроме того, можно полагать, что на этой горе жили отшельники вроде *ямабуси*, с которыми Кукай и его ученики могли иметь тесные контакты². Связи между Инари и Тодзи (а значит, и школой Сингон), несомненно, возникли еще при самом Кукае.

Как бы то ни было, известно, что Инари с древних времен

¹ Ито Юйсин, 1988, с. 46–50. Но, по гипотезе Ито Юйсина, сама традиция могла возникнуть к середине X в.

² Там же, с. 50–62.

считалась божеством–покровителем Тодзи и в праздник Инари *микоси* [маленькое переносное святилище, которое люди носят в синтоистские праздники] Инари носили к Центральным воротам монастыря, где монахи его ждали с дарами, называемыми *футо-магари* (太摩我里) и представлявшими собой рисовые пироги, жаренные на растительном масле (этот ритуал, практиковавшийся самое позднее с эпохи Муромати, выполняется и в наши дни)¹. Этот дар — старинная форма подарка в виде тонкого ломтя жареного соевого сыра (*абурагэ* 油揚げ или *усуагэ* 薄揚げ), который еще в наши дни преподносят лисам в святилищах Инари по всей стране (впрочем, существует и дар под названием *инари-дзуси* 稲荷壽司 или, в более обиходной форме, *о-инари-сан* お稲荷さん [«госпожа Инари»], представляющий собой ломоть жареного соевого сыра, начиненный вареным рисом, приправленным уксусом); но очень любопытно, что он весьма напоминает дар, посвящаемый Сётэну (или Сёдэну) 聖天, сино-японской ипостаси индийского бога-слона Ганеши (называемого также Ганапати). Этот дар, именуемый «шарик радости» (*канги-дан* 歡喜團, санскр. *модака*), — вид жареного лакомства в форме шарика и известен как любимый пирожок гурмана Ганеши. Так вот, это сходство без сомнения не случайно, и вот почему...

5. Дакини, бог-слон Ганеша и богини-матери

В одном сочинении об эзотерических ритуалах, написанном Сюокаку (守覺, 1150–1202; второй сын императора Го-Сиракава, ушедший в монахи) к 1179 г., можно прочесть такой отрывок²:

«[По преданию, Кобо] Дайси [弘法] 大師 [посмертный титул Кукая] говорил, что в этом монастыре [Тодзи] есть особое божество, именуемое Яся-дзин 夜叉神 (дух Якша). Это не что иное, как Матара 摩多羅, через которого добрые и злые прорицатели общаются с теми, кто ему служит; он имеет три лица, шесть рук и т. д. Три его лица отображают Трех Великих (*сан-дай*, 三大) [«Три великих принципа», т. е., вероятно, Сущностное, Деятельность и Характер]. Центральное лицо — золотого цвета, левое — белого и правое — красного. Центральное лицо — это бог Святой (Сёдэн,

¹ Там же, с. 64–65.

² *Тш.* LXXVIII 2493 614a15–21.

т. е. Ганapati), левое — Дакини и правое — Сарасвати. Ему надо воздавать почести в пятнадцатый день каждого месяца. [...] Писание [Дайси] годов Тэнтё (Тэнтё гёки, 天長御記) [неизвестное сочинение; годы Тэнтё соответствуют 824–834, временам Кукая] говорит: “В Тодзи есть два божества–покровителя; это вестники Светлого божества Инари. Они называются Духами–вестниками Великой Мысли Просветления”».

Таким образом, ко второй половине XII в. Инари начинает ассоциироваться с этим «особым божеством» Тодзи — неким составным божеством, в котором соединяются Ганеша (в центре), Дакини(–тэн) и Сарасвати (древняя индийская речная богиня, богиня красноречия и плодородия) слева и справа. Тогда понятно, почему дар, сходный с даром для Ганеши, мог преподноситься Инари.

Мы должны сделать здесь небольшое отступление об этом божестве, чтобы потом вернуться к Инари и Дакини–тэн. Тот факт, что это божество именуется «Матара», может пробудить фантазию, потому что фонетически это слово явно представляет собой транскрипцию множественного числа от санскр. *матр* (*матарар*), то есть «богини–матери» (как в индуизме, так и в буддизме)¹; кроме того, известно, что индуистские *матарар* ассоциируются и с Ганешей, потому что на большей части их иконографических изображений Ганеша представлен как их глава². Также интересно отметить, что в самой Индии можно найти нечто вроде «предка» этого тройного божества (бог с двумя богинями или богиня с двумя богами). Действительно, существует по крайней мере одна индийская скульптура, восходящая к кушанской эпохе, где Лакшми в центре окружена Ганешей и Куберой; а в современную эпоху в Индии можно встретить множество народных картинок, на которых Ганеша изображен с двумя богинями плодородия — Лакшми и Сарасвати³.

Говоря об этом курьезном божестве — покровителе Тодзи, нужно упомянуть и один текст Гохо (杲寶, 1306–1362), который был великим богословом этого монастыря в XIV веке. В сочинении, озаглавленном «Тобо–ки» (東寶記), где он описывает свой

¹ Иероглифы Матара 摩多羅 вместо санскр. *матарар* используются, например, в «Манджушримулакальпе», Т. XX 1191 iv 852сб.

² Ср. Татикава Мусаси, 1990, с. 60–62, рис. 54–55 и т. д.

³ Ср. *Ananda K. Coomaraswamy*, 1971, Part II, Pl. 8–1; *Laurence Cohen*, 1991, p. 123 sq., p. 129, p. 133 etc.

монастырь, Гохо говорит, что там было «два Яся–дзин», охранявших Центральные ворота монастыря. Восточный из них — *якша* мужского пола, «Изначальная земля» для которого — Манджушри, в то время как западный — *якшини* женского пола, «Изначальная земля» для которой — Акашагарбха; обоих якобы изваял сам Куккай. В связи с этим Гохо цитирует комментарий к «Гандхавьюхе», сделанный китайцем Цзунми (宗密), где говорится, что *якши* мужского пола имеют крылья и способны летать в воздухе, что они едят только маленьких детей и живут в нижней части неба, где охраняют Ворота небесной Стены¹. Гохо еще отмечает: если с древних времен есть обычай, давая имена новорожденным, их посвящали Яся–дзин, — это потому, что после такого посвящения это божество, пожирающее детей, их не съест². Таким образом, этот Яся–дзин, который ест детей и летает в воздухе, удивительно напоминает *дакини*.

Кроме того, из факта, что этот Яся–дзин определяется как «пожиратель детей», можно вывести одно крайне примечательное соответствие в индийской литературе. Мы видели выше, что в апокрифической сутре «Жэнь–ван–цзин» приводится версия сказки о принце Кальмашападе; так вот, существует другая, более полная версия, переведенная на китайский и содержащаяся в «Сутре о мудреце и безумце», где рассказана следующая история³ (сказка о принце Кальмашападе известна и в индийской литературе: по крайней мере, одна версия приводится в «Махабхарате», а другая — в «Вишну–пуране»⁴).

Как–то один царь отправился на охоту, заблудился и встретил львицу; та влюбилась в него, и царь, не имея возможности отказать, совокупился с нею. Потом львица родила сына, имевшего

¹ «Кэгонкё гёганбон сё сё» (華嚴經行願品疏鈔), vi, Z. I VII *recto* b12–14.

² См. текст в сборнике «Дзоку–дзоку–гунсё–руйдзю» (續々群書類從), XII, с. 7b8–8a13; этот текст цитирует Сасама Ёсихико, 1988, с. 14–15. Старинный обычай, на который ссылается этот текст, — видимо, обычай, в соответствии с которым маленьким детям давали имя, например, «Яся–мару» (夜叉丸). В наше время в Тодзи есть две деревянные статуи гневных божеств, восходящие, видимо, к средним векам и называемые «Яся–дзин» (см. снимок в начале книги «Киото макай мэгурри»). Однако у этих статуй лишь по одному лицу. Связи между этими двумя Яся–дзин и Яся–дзин — Матара–дзин о трех лицах, о котором говорит Сюкаку, неясны; но если прямо отождествить их невозможно, по крайней мере бесспорно, что те и другое тесно связаны.

³ *Ti.* IV 202 xi 425a18–427a5; ср. *Et. Lamotte*, 1966, p. 260–262 и примечания по другим буддийским версиям.

⁴ *R. N. Saletore*, 1981–1985, vol. II, p. 657–658.

облик человека, но с пятнистыми ступнями (откуда имя «Кальмашапада» — «Пятнистые ноги»). Этот сын вырос и стал царем. И вот однажды он случайно рассердил одного мудреца, который навел на него порчу: он предсказал, что царь двенадцать лет будет питаться человеческим мясом. Через некоторое время дворцовый повар вдруг заметил, что на царском складе больше нет мяса. Чтобы приобрести мясо, он вышел из дворца, но нашел на дороге тело мертвого ребенка. Он взял его и приготовил блюдо, которое подал царю. Тот нашел его столь вкусным, что вызвал повара и приказал ему готовить каждый день то же блюдо, даже если это будет стоить жизни живым детям. Жители царства стали жаловаться, что их детей каждый день похищают и убивают. Царь был вынужден созвать министров, что это он приказывал повару умерщвлять детей. Министры решили убить суверена, ставшего людоедом; но в момент, когда на него напали, царь клятвенно пообещал стать ужасным крылатым ракшасом; и он тут же превратился в ракшаса. Именно после этого он стал главой многочисленных зловредных демонов, опустошил страну и решил убить тысячу царей, чтобы устроить большое празднество...

Остальная часть этой истории почти точно повторяет рассказанное в «Жэнь-ван-цзин». Таким образом, это царь Кальмашапада был «пожирателем детей» — как знаменитая людоедка Харити, а также как Яся-дзин, страж Центральных ворот Тодзи.

Сказка о царе Кальмашападе приберегает для нас еще один сюрприз: дело в том, что существует версия (по сути короткая аллюзия) в «Ланкаватара-сутре», и там на санскрите сообщается, что у царя Кальмашапады были дети, и были это *даки* и *дакини*¹. Таким образом, мы снова обнаруживаем этих *дакини* тесно связанными с самим Кальмашападой. Интересно, что в Японии, где эта сказка, несомненно, оказала сильное впечатление на ученых буддистов, ее обнаружили еще в одной истории, связанной на сей раз с Ганешей. Действительно, в некоторых сочинениях, посвященных эзотерической иконографии и эзотерическому ритуалу, можно прочесть следующую, довольно любопытную легенду.

В стране Маракэйра (摩羅醯羅) [название, вероятно, происходит от «Макэйсюра» (摩醯首羅), обычной транскрипции санскр. «Махешвара», т. е. «Шива»] жил царь, который питался лишь мя-

¹ См. *D. T. Suzuki*, 1932, p. 216; в китайских версиях говорится просто, что эти дети были ракшасами. См. *T. XVI* 671 viii 563a26 и *T. 672* vi 624a4.

сом быков и редисом. Скоро в этой стране больше не осталось быков. Народ начал кормить [царя] мясом умерших людей. Но скоро стало не хватать и мертвецов. Тогда [царь] стал кормиться мясом живых людей. В это время министры и народ собрали четыре армии, чтобы убить царя. Тогда царь превратился в великого Духа-демона Винаяку [демоническая ипостась бога-слона Ганеши]. Он стал главой всех *винаяка* и, взлетев в воздух, исчез. После этого в царстве началась эпидемия [вызванная царем, который стал Винаякой]. Министры и народ воззвали к обету сострадания Одиннадцатиликого Авалокитешвары. [В ответ на их мольбу тот] превратился в *винаяка* женского пола и пленил дурные намерения [царя]. Последний пришел в восторг, и эпидемия в стране прекратилась. Так народ наконец вновь обрел мир¹.

Таким образом, обнаруживается некоторое влияние мифа о царе Кальмашападе не только на Яся-дзин из Тодзи, но и на японского Ганешу — одного из божеств, входящих в состав Яся-дзин Матара-дзин.

Фактически имя Матара-дзин известно в Японии прежде всего как имя одного из божеств — покровителей школы Тэндай (оно якобы явилось Эннину (圓仁) или Сайтё (最澄) на корабле, когда те возвращались из Китая); его обычно изображают знатным мужчиной, одетым по-японски, наподобие синтоистских богов, и держащим барабан. Поклонение ему производилось у задних ворот (*усиро-до*, 後戸) Дзогё-саммай-до (常行三昧堂) на Хиэй-дзан (比叡山). Матара-дзин известен также как Почитаемый принципал Ритуала Помазания Тэндай под названием Гэнси-кимё-дан (玄旨歸命壇), якобы так же включавшего в себя сексуальные элементы, как и Татикава-рю (立河流) школы Сингон; однако его реальная сущность остается неясной, потому что он был объектом суровых преследований². Так вот, в главе «Кэйран-сюё-сю», посвященной Дакини-тэн, можно найти такое любопытное замечание в отношении Матара-дзин³.

«Устное наставление гласит: “Матара-дзин — не что иное, как бог Махакала (Макакара-тэн, 摩訶迦羅天); это также Дакини”.

¹ «Какудзэн-сё» *TZ*. V 3022 cv 452c17–26; ср. также «Бякухо-ку-сё» *TZ*. VII 3119 cxxxii 181c3–11, где цитируется та же легенда. Ср. еще *R. A. Stein*, 1981B, II, p. 20 специального оттиска; *Id.*, 1986, p. 38; *James H. Sanford*, 1991, p. 291–292 и п. 31.

² Об этом божестве см. Кагэяма Харуки. 1975, с. 317–340.

³ *Tsu*. LXXVI 2410 xxxix 632c28–633a3, a6–9.

Изначальная клятва этого бога [т. е. Матары, или Махакалы, или Дакини?] звучит так, согласно Сутре: “Во время агонии [людей] я буду приходить к ним и поедать печень мертвецов; вот почему во время агонии [люди] могут прийти к истинной мысли [которая позволит им родиться в Чистой земле]. Если бы я не поедал их печень, они не могли бы прийти к истинной мысли и не могли бы родиться [в Чистой земле]”. Согласно другому смыслу, [сказано, что] Матара-дзин есть бог Махакала; речь идет, [как гласит] “Сутра о Тайне Продления [долголетия] Шести месяцев”, о божестве [т. е. Дакини?], похищающем жизненный дух всех существ; бог Махакала укротил его и устранил зло, причиняемое этим демоном — похитителем жизненного духа. Вот почему [может прийти на ум] истинная мысль в момент агонии. [В связи с этим] надо позаботиться о Тайном ритуале Свершения Шести месяцев».

Хоть смысл этой «экзегезы» довольно темен, во всяком случае можно понять, что она имеет отношение к мифу о подчинении *дакини* буддой Махавайрочаной, превратившимся в Махакалу (можно вспомнить и интерпретацию того же мифа, которую дал Того, являвшийся монахом Тэндай почти в одно время с Кодзю — автором «Кэйран-сюё-сю» [ср. выше]). То, что этот Матара-дзин школы Тэндай отождествлялся или ассоциировался с Махакалой или *дакини*, вполне понятно, если учесть, что имя «Матара» явно происходит от санскр. *матарар* (сложнее понять, почему этот Матара-дзин изображается божеством мужского пола; но это другая проблема, которой мы касаться не будем). Тем не менее, учитывая, что во времена Кодзю эквивалентность *матарар*~*Матара*, похоже, была совершенно утеряна из виду, предложенные в этом пассаже ассоциации должны свидетельствовать о том, что выдвинувшие их мудрецы обладали удивительной интуицией в области «мифологической логики».

* * *

6. Инари, Дакини-тэн и любовные снадобья

Таким образом, во всяком случае, «мифологический круг» бога Матара-дзин — Яся-дзин замыкается, втянув в свою вихревую спираль различные «единичные божества», такие, как Махакала, *дакини* — Дакини-тэн, Ганеша — Винаяка, царя Кальмашапада, Инари и т. д. Но, собственно, о связях между Инари и некоторыми из этих божеств мы могли догадаться благодаря одному

уже упомянутому тексту — «Син-саругаку-ки» Фудзивара-но Акихира (написанному около 1052 г.). Этот текст, нечто вроде маленького энциклопедического справочника по Киото середины XI в., выводит на сцену семью некоего Уэмон-но-дзё (右衛門尉) из западной части Киото, которая однажды ночью выходит прогуляться по рабочим кварталам города. Говоря о каждом из членов этой семьи (разумеется, вымышленной), автор имеет возможность описывать ремесла и кварталы города. У этого Уэмон-но-дзё три жены, главная из которых — самая старая: ей уже шестьдесят, и она ревнует к двум другим, более молодым. Чтобы привлечь внимание и любовь мужа, она обращается с мольбой к божествам, которые, как считается, могут помочь в этой сфере. Так, говорит текст¹, она приносит дары Сётэну (Винаяке), но результатов не заметно. Она совершает поклонение Богу-предку Дорог (Саэ-ноками, 道祖), но, похоже, не получает ожидаемого отклика. [И она идет] на «Праздник Мужчин» (Отоко-мацури, 男祭) к томэ 専 [т. е. Лисице] из Ига 伊賀² на Склон Лиса (Кицунэ-дзака, 野干坂), где томэ танцует, выбивая раковины «морское ушко» в форме женских половых органов; [или же она идет] к Акомати 阿小町, прислужнице Инари³, которая сведуща в «любовных снадобьях» (айхо, 愛法) и развлекается, перебирая кусочки сушеной рыбы пеламиды в форме фаллосов. [Или еще она идет приносить] дары в форме рисового теста на тысяче блюд Богу-предку Дорог с улицы Годзё 五條, или рисовые приношения в ста корзинах — Яся-дзин из Тодзи.

По этому тексту XI в. видно, что Винаяка (~ Ганеша) и Яся-дзин из Тодзи уже ассоциируются с Инари (и ее лисицей). Подобным же образом на такие божества, как Бог-предок Дорог, или Инари, или Лисица Инари, делается ссылка в одном ритуальном

¹ «Син-саругаку-ки» (新猿樂記) и «Унсю-сёсоку» (雲州消息) Фудзивара-но Акихира, издание и комментарии — Сигэмацу Акихиса, 1982, с. 14–16; об этом тексте см. также Кондо Ёсихиро, 1978, с. 199–200; Танака Такако, 1994, с. 128–130 и т. д.; он же, 1993А, с. 271.

² Томэ означает «старая женщина», но имеет также смысл «старая лиса-волшебница». Здесь, видимо, идет речь о средстве, которое, как считалось, воплощает в себе дух лисы-волшебницы. Ига — название области, но это слово якобы имеет тот же корень, что слово ука — «пища» или «рис».

³ Акомати — имя лисы-волшебницы, вестницы Инари, но здесь, видимо, речь идет о средстве под названием «акомати», якобы воплощавшем дух этой лисы. «Комати» называют молодую женщину, известную своей красотой; «А» — приставка, ставящаяся перед кличками.

тексте, посвященном Дакини-тэн («Дакини-саймон», *ダキニ祭文*) и направленном на то, чтобы вызывать любовь мужчин к женщинам и женщин к мужчинам, написанном к концу эпохи Хэйан (XII в.?), рукопись которого была обнаружена в храме Кодзандзи (高山寺) школы Сингон¹.

В самом деле, эротический элемент — одна из примечательных черт культа Инари в древнюю эпоху. Фудзивара-но Акихира, автор «Син-саругаку-ки», в другом произведении описал праздник Инари, в ходе которого дается нечто вроде комическо-эротического спектакля²:

«По этому случаю пара мимов изображают супружескую чету: [мужчина] представляет ослабевшего старика и играет роль мужа, [тогда как женщина] представляет молодую женщину и играет роль жены. Вначале они обмениваются словами любви, а под конец совокупаются. Никто из столичных зрителей, мужчин и женщин, не может удержаться от того, чтобы не хохотать во все горло, надрывая животики. Это верх грубой фривольности...»

Как отмечает Мацумаэ Такэси, эту пантомиму можно рассматривать как пережиток древнего ритуала, в котором актеры-священнослужители изображали: мужчина — бога почвы горы Инари, а женщина — богиню-«мать» Инари; спектакль, вероятно, воспроизводил нечто вроде сакрального брака богов и божественное рождение Инари³. Это сродство с эротическим элементом было достаточной причиной, чтобы многие женщины совершали поклонение Инари с намерением привлечь любовь высокопоставленных мужчин и чтобы Инари приобрела репутацию божества, дарующего счастье в браке⁴.

Таким образом, во всяком случае, мы можем полагать, что к середине XI в. («Син-саругаку-ки» завершено к 1052 г.) Инари-лис и *дакини* (Дакини-тэн) были тесно связаны. С одной стороны, существовала четкая китайская глосса к большой *дхарани* Темени Будды Белого Солнечного Зонта, где *дакини* отождествлялись с «демоном — домовым-лисом»; с другой стороны, текст «Сёсэцу-фудоки» Синдзяку (眞寂), где те же демоницы сближались с лисом,

¹ Танака Такако, 1994, с. 128–130 и т. д.; Абэ Ясуро, 1989, с. 147 и прим. 73.

² Фудзивара-но Акихира, «Унсю-сёсоку» (雲州消息), издание и комментарии — Сигэмацу Акихиса, 1982, с. 90.

³ Мацумаэ Такэси, 1988А, с. 24–25.

⁴ Много примеров можно найти у Кондо Ёсихиро, 1978, с. 58–86; см. также Танака Такако, 1993А, с. 206, с. 272–274.

датировался первой половиной X в. (Синдзяку умер в 927 г.); два этих факта в достаточной мере показывают, что такая ассоциация возникла и укоренилась в народных верованиях. Вполне можно считать, что, таким образом, к середине XI в. *дакини* для японцев уже не были только мерзкими людоедками, завсегдатаями кладбищ, но еще и, как Инари и лис (или лисица), в котором она воплощается, — женским божеством, излучавшим непреодолимую и загадочную эротическую притягательность; сохраняя пугающий и макабрический характер, *дакини* сделали божественной Дакини-тэн.

7. Буддийская мистика императорской власти

А. Буддийские истоки синтоистской теологии

Весь этот мифологический и религиозный фон жизни Японии конца эпохи Хэйан (平安) необходимо принять во внимание, чтобы понять особое развитие культа Дакини-тэн — Инари в направлении буддийской мистики императорской власти, которая будет иметь большое значение в японской средневековой идеологии.

Применительно к японской монархии древности и средних веков понятие «буддийская мистика императорской власти» может показаться довольно неожиданным и парадоксальным. Действительно, по общепринятому мнению, императорская идеология Японии — «вотчина» исключительно синтоизма, а буддизм либо не имел с ней ничего общего, либо их связи имели сугубо случайный характер. Однако в последние десятилетия этот подход стал вызывать серьезные сомнения. Утверждения, что синтоистские идеология и религия всегда были глубинным основанием японской монархии и, стало быть, вообще японского государства и что, хотя в отдельные периоды они испытали поверхностное воздействие буддизма, по сути они всегда оставались неизменными, недоступными никакому загрязнению извне, — все это, похоже, чистой воды вымыслы, сфабрикованные националистической идеологией эпох Эдо и Мэйдзи и укрепившиеся благодаря ультранационализму 1930–1945 гг.

Для полноты изложения нам следовало бы сделать здесь длинное отступление, где мы могли бы попытаться показать, опи-

раясь прежде всего на весьма новаторские исследования покойного Курода Тосё, капитальную роль буддизма в формировании синтоистской религии¹. Но, поскольку у нас нет ни времени, ни места для того, чтобы входить в подробности этой важной проблемы, придется ограничиться некоторыми замечаниями общего характера, которые представляются необходимыми.

Прежде всего надо подчеркнуть факт, который не поддается прямому доказательству, но, как мы думаем, очевиден: до определенного времени, вероятно — до второй половины средних веков, единственным общедоступным (или, во всяком случае, претендующим на универсальность) «философским и метафизическим языком», имевшимся в распоряжении японцев, был буддизм. Мы хотим этим сказать, что до момента, когда в Японию проникла неоконфуцианская философия, любое японское философское учение «говорило» и *не могло не «говорить» только буддийским языком* (конфуцианство до своего обновления в эпоху Сун, похоже, не было метафизической системой в той же степени, как буддизм; это скорее свод социальных, моральных и политических правил: с другой стороны, учение о «пути инь и ян», *омиё-до* [陰陽道], было скорее магической доктриной и практикой, нежели метафизикой). К этому надо добавить другое замечание: по нашему мнению, одна из чрезвычайно важных черт японского буддизма (по крайней мере с конца периода древности) состоит в том, что он стремится по возможности сделать «трансцендентальное» основой для «феноменального» (можно сказать также «исторического» или «фактического»). Объяснимся, взяв для этого пример христианского учения. Если в появлении христианства и было нечто действительно революционное, ставшее одним из постоянных источников исключительной динамичности западного мира, — так это, как нам кажется, тот факт, что оно некоторым образом «вонзило» в почву феноменального, фактического или исторического «кол трансцендентального»; иначе говоря, именно историческая теология придает человеческой истории некий трансцендентальный смысл (конечно, сама историческая христианская теология основана на иудейской теологии и эсхатологии, но именно христианство придало этой идее вселенское измерение). Рождение ребенка —

¹ См. Курода Тосио; Id., 1983. с. 52–78; Id., 1990. с. 35–39. О работах Куроды Тосё см. также специальный номер «Japanese Journal of Religious Studies», Fall 1996. 23/3–4; см. также, например, Суэки Фумихико, 1993, с. 347–371.

мелкий, совершенно незначительный факт — приобретает не только «историческое» с человеческой точки зрения, но даже «космическое» или «метакосмическое» значение, если этого ребенка зовут «Иисус из Назарета»; этот мелкий факт раскалывает всю историю человечества надвое, ибо историческая личность Иисуса есть *воплощение божественного в мире*. Можно сказать, что это «трансцендентальный факт», совершенно необычное понятие с точки зрения чистой философии¹.

Христианскому учению можно противопоставить индуистское, согласно которому человеческая история наложена на некий мифологический цикл, ценности которого имеют настолько все-ленский и вневременной характер, что феноменальные факты практически никак на них не влияют. Индийский буддизм сохраняет этот «внеисторический» характер: пусть личность Шакьямуни — исторический факт, она быстро «встраивается» в мифологический цикл «появлений будд в мире» (см. Пять будд прошлого — вначале; позже — Тысяча будд и т. д.); и вскоре, в «большой колеснице», умножение числа мифологических будд в конечном счете приводит к чему-то вроде «разнузданного докетизма», который, так сказать, целиком поглотит историческую реальность будды Шакьямуни. В китайской среде эта «внеисторичность» буддизма начинает стираться: появятся, например, народные движения эсхатологической направленности, ссылающиеся на авторитет некоторых буддийских мифов (например, о пришествии будды Майтреи). Но именно в Японии «трансцендентальные факты» окажут наибольшее воздействие. Здесь ход человеческой истории необязательно принимает некий метафизический смысл: вместо «исторической теологии» можно говорить о чем-то вроде «мистической географии». Например: Япония, название которой, написанное китайскими иероглифами, означает «Место происхождения Солнца» (Нихон, 日本), — якобы страна, принадлежащая непосредственно будде Махавайрочане, потому что имя этого будды переводится иероглифами, имеющими смысл «Великое Солнце» (Дайнити, 大日); точно так же одна горная цепь в Кансае отождествляется с мандалой Мира Чрева, другая — с мандалой Алмазного Мира и т. д. Таким же образом, как и японская мифология, власть императора или императорская династия должны иметь основанием какую-то универсальную и вневременную истину буддийской мис-

¹ Об этом см. Иянага, 1988, с. 124–137.

тики. Таким образом, очень похоже, что — несмотря на очевидный факт, что с очень глубокой древности существовала совокупность местных религиозных обычаев, отличных от буддизма, — то, что можно назвать *теологической системой* синтоизма, было целиком выдумано в средние века *на основании* буддийской мистики.

Формированию этой государственной буддийской мистики, несомненно, благоприятствовали политико–религиозные институты конца эпохи Хэйан: должности высших служителей крупных храмов были официальными, и на них назначались члены семей высшей аристократии (и даже императорской семьи); по всевозможным поводам устраивались очень дорогостоящие эзотерические ритуальные церемонии — ради здоровья императора, ради рождения наследника престола, ради ниспослания дождя и т. д. Многие из отрекшихся императоров становились монахами (*хоо, 法皇*), при этом вовсе не переставая участвовать в государственных делах. В эпоху правления отрекшихся императоров (со второй половины XI в. приблизительно до 1221 г.) беспрецедентную популярность приобрели всевозможные эзотерическо–магические практики¹, значение которых нельзя преуменьшать даже с философской точки зрения: действительно, магическая практика по определению применялась к очень конкретным фактам, к историческим феноменам, но в то же время была основана на грандиозной системе метафизической и космологической философии буддизма.

Наше внимание привлечет, в частности, один институт — институт «монахов–наставников» (*годзи-со, 護持僧*), т. е. монахов, избранных из числа настоятелей крупнейших эзотерических храмов, которые были особо тесно связаны лично с императорами, отрекшимися императорами и наследными принцами. Они должны были пребывать при дворе и проводить все ночи в комнате, смежной с опочивальней императора, молясь ночь напролет за сохранение империи и процветание страны². Конечно, само присутствие при дворе побуждало этих монахов лично и постоянно думать об императоре или монаршей власти и значении, которое она могла иметь в буддийской метафизике; и соответственно мысли императора и обладателей власти должны были постоянно вращаться в буддийской сфере. Можно сказать, что, по крайней мере

¹ См., например, Хаями Тасуку; Id., 1975.

² Об институте *годзи-со* см. Абэ Ясуро; Id., 1990В, с. 123–124 et sq.; Id., 1990В, с. 113b–c; «Мотидзуки буккё дайджитэн» (望月佛教大辭典), с. 1249a–b.

с конца эпохи Хэйан, комплиментарность и взаимозависимость царского Права и буддийского Закона (принятый термин — *обо-буто соз*, 王法佛法相依) в японском государстве была, так сказать, доведена до высшей точки.

Б. Дзиэн и его сон. Сексуальный символизм имперской мистики

После этих замечаний общего характера будет любопытно рассмотреть текст, где эта «буддийская мистика императорской власти» представлена в образцовом виде. Речь идет об отрывке из одного сочинения о «тайнах» эзотеризма Тэндай, написанного Дзиэном (慈圓, 1155–1225), которого, — хотя его имя не так известно, как, например, имя Синрана (親鸞), — во многих отношениях следует рассматривать как одного из самых видных основателей японского средневекового буддизма (впрочем, Синран в молодости был учеником Дзиэна¹). Неспециалистам он еще слишком мало известен, и поэтому стоит кратко представить этого монаха, который трижды назначался Настоятелем школы Тэндай (Тэндай дзасу, 天台座主) и был одним из самых значительных теоретиков доктрины об этой «взаимозависимости буддийского Закона и царского Права».

Дзиэн родился в семье, принадлежавшей к самой высшей аристократии Японии, семье Фудзивара из северной ветви этого рода (Фудзивара Кита-кэ, 藤原北家), представители которой из поколения в поколения исполняли должность регента и Великого докладчика (*сэссё-кампаку*, 攝政關白) государства; так, его отец Тадамити (忠通) и несколько старших братьев (а именно Канэдзанэ, 兼實) были регентами и Великими докладчиками, другие — настоятелями важных храмов, а три его сестры вышли замуж за императоров. Но он родился в особо критическое время, в период, когда старинная система власти, имевшая сугубо аристократическую природу, начала быстро разваливаться, а новый режим, основанный на грубой воинской силе, должен был утвердиться в смутах, не имевших прецедента в японской истории. Фактическая власть, которой клан Фудзивара обладал в X и XI в., уже стала почти номинальной в царствование отрекшихся императоров (*инсэй*, 院政), но теперь настал черед самих отрекшихся императоров

¹ См. Танака Такако, 1993А, с. 95.

утратить реальную власть. И чем более критическим было положение этой старинной аристократии, тем больше она нуждалась в том, чтобы создать для себя идеологический авторитет — будь то мифологический, мистический или космологический. Дзиэн не только принадлежал к знатному роду, но и лично был одарен многими талантами: прирожденный поэт, один из самых законченных интеллектуалов своего времени, тонкий политик и, несомненно, чрезвычайно образованный и искренний монах. Одно из самых знаменитых его произведений, озаглавленное «Гукан-сё» (愚管抄) или «Записки об ограниченных мнениях одного идиота», — одно из первых эссе в национальной истории Японии, где можно обнаружить некую *буддийскую философию истории*, сопоставимую с христианской исторической теологией в том смысле, что она пытается выявить метафизический смысл в исторических событиях, даже если этот смысл не имеет ничего общего с тем, что стремится увидеть в ходе истории христианская историческая теология. Дзиэн был особо сведущ в теориях и практиках эзотеризма Тэндай; возможно, он не был религиозным гением, как некоторые основатели великих школ, но, несомненно, его можно считать завершителем грандиозной системы религии Тэндай, представлявшей собой нечто вроде эклектического синтеза всего предшествующего экзотеризма и эзотеризма, синтеза на основе некой крайне радикальной мистической философии¹. Именно этот синтез Тэндай был утробой, из которой вышла вся средневековая религия Японии, будь то синтоизм, или *сюгэндо*, или «реформаторские» школы эпохи Камакура (большинство их было создано *в противовес* Тэндай, которую их основатели считали развращенной и деградировавшей; тем не менее нельзя отрицать, что они *вышли* из этого синтеза Тэндай; более того — после некоторого периода бунтарства большинство их очень быстро снова влилось в великий поток Тэндай). Именно в этом смысле можно с уверенностью говорить, что Дзиэн был одним из важнейших основателей того, что профессор Курода Тосё назвал «экзотерико-эзотерической системой» (*кэнмицу-тайсэй*, 顯密體制) японской религии средневековья и что во многом было системой отсчета для всей японской религии с XII или XIII вв.

Текст, о котором идет речь, — приложение, сделанное в кон-

¹ О Дзиэнс см. Тага Мунэхая, 1959; Абэ Ясуро, 1990В и библиографию на с. 119; ср. также английский перевод «Гукан-сё»: *Delmer M. Brown et Ichirō Ischida*, 1979.

це первой главы сочинения, озаглавленного «Частные заметки о *абхишека*» («Бидзэй-бэцу», 毘逝別), где Дзиэн пересказывает сон, увиденный им ночью 22 числа шестого месяца 1203 г. (напомним, что ровно за год до того, в 1202 г., Дзиэн был назначен «монахом-наставником» при особе отрекшегося императора Го-Тоба, 後鳥羽院¹). Вот как он описывает этот странный сон и какие размышления приводит в связи с ним.

«На рассвете 22 числа шестого месяца третьего года эры Кэннин ... [1203] я увидел такой сон. Среди Сокровищ императорского дома² [есть] Божественная печать (*синси*, 神璽) и Меч-Драгоценность (*хокэн*, 寶劍). Так вот, Божественная печать — это Нефритовая Дева (*гёкунё*, 玉女), а Нефритовая Дева — тело Царицы. Когда Царь, чистый сам по себе (*дзисё-сёдзё*, 自性清淨; санскр. *пракрити-прабхасвара*), проникает в тело этой Нефритовой Девы и совокупляется [с ней], то [Царь] — активный и пассивная [Нефритовая Дева] [оба] лишены греха. Вот почему Божественная печать — совершенно чистая нефритовая драгоценность.

¹ Абэ Ясуро, 1990В, с. 113с–114а.

² Речь идет о «трех божественных драгоценностях» (*сансю дзинги*, 三種神器), хорошо известных в японской мифологии: это Меч, Печать и Зеркало, которые, согласно мифологии, дала богу-предку императорской династии Ниниги-но микото (瓊瓊杵命) солнечная богиня Аматэрасу оми-ками. Эти предметы передаются от императора к императору и считаются *инсигниями*, предметами-символами, подтверждающими и обеспечивающими авторитет японских монархов. По традиции Зеркало как «Божественное тело» (*го-синтай*, 御神體) якобы хранится в святилище Исэ, Меч как «Божественное тело» — в Святилище Ацута (熱田); при императорском дворе якобы находится лишь Печать вместе с копиями Зеркала и Меча. О «трех божественных драгоценностях» ср. *Anna Seidel*, 1981. Вся мифология начинает складываться вокруг этих Драгоценностей к концу эпохи Хэйан, как раз к моменту, когда положение императорской власти начинает становиться критическим. Крупнейший кризис разражается к концу периода господства клана Тайра. Император Антоку (安徳天皇), по матери — внук Тайра-но Киёмори (平清盛), вступил на престол в возрасте трех лет (в 1180 г.); подвергшись атаке со стороны рода Минамото, Тайра бежали и взяли Антоку с собой, а в Данноура (壇の浦, на территории современной префектуры Ямагути), потерпев окончательное поражение, вся их семья бросилась в море и увлекла с собой Антоку, которому было всего восемь лет (в третьем месяце 1185 г.). Вместе с юным императором ушли на дно также Меч и Печать из Трех божественных сокровищ; Печать удалось найти, но Меч был утрачен навсегда. Эта потеря была сочтена чрезвычайно тяжелым ущербом для монаршей власти и знаком проявления сверхъестественной воли (позже святилище Исэ сделало другую копию Меча и преподнесло ее двору). См. «Синто дайджитэн», с. 631с–632а; более подробно см. также Абэ Ясуро, 1989, с. 118–121; он же, 1985, с. 38–45. Таким образом, Дзиэн писал менее чем через двадцать лет после гибели Меча в море.

Я понял это во сне, а затем, едва я проснулся, у меня сразу появились разные мысли.

Этот сон должен соответствовать “Печати Меча и Ножен царя Ачала” (Фудо то-сё-ин, 不動刀鞘印): Меч [Ачала с этой Печати] — это Меч-Драгоценность [из Трёх божественных драгоценностей] и тело Царя; Ножны [Меча с Печати Ачалы] — это Печать-Драгоценность и тело Царицы. Таким образом, соединение-совокупление (коэ, 交會) Меча и Ножен, [которые суть Царь и Царица,] осуществляет (дзёдзю, 成就) эту Печать. Царя Ачала следует считать Почитаемым, которого Царь должен особо почитать как своего главного Почитаемого (хондзон, 本尊) [т. е. как традиционного покровителя Царя].

У меня возникла и такая мысль. Божественная печать — это Мать Клана Буддхалочана (буцугэн бумо, 佛眼部母, Глаз Будды), которая — не что иное, как Нефритовая Дева. Святой-Царь-поворачивающий-Золотое-колесо (конрин-дзёо, 金輪聖王, санскр. арья чакраварти-раджа) — это [Темя Будды] Золотого колеса единственной Буквы (итидзи-кинрин[-буттё] — 字金輪 [佛頂], Экакдара-Ушниша-чакравартин); похоже, [этот сон] означает, что это Темя Золотого колеса совкупляется с Буддхалочаной. Меч-Драгоценность — это не что иное, как Святой-Царь-поворачивающий-Золотое-колесо; и если на алтарь ритуала Буддхалочаны всегда кладут Меч Мудрости [т. е. Меч царя Ачала], и если [на мандале Буддхалочаны] в Восьми Ступицах Колеса [золотого, которое находится на Темени Будды Золотого колеса единственной Буквы] есть [Восемь] Мечей, выступающих из них, — это следствие такого Смысла¹. Таким образом, [союз] этого Меча[-драгоценности] и этой [Божественной] Печати [символизирует] Осуществление (дзёдзю, 成就, санскр. сиддхи) единства государства; именно эти Царские Драгоценности позволяют осуществлять одновременно царское Право и буддийский Закон и позволяют править страной в порядке и расточать народу благодеяния.

Найси-докоро, 内侍所 [в буквальном смысле — строение

¹ О ритуале Тэндай Буддхалочаны см., например, «Асаба-сё» (阿婆縛抄), TZ. IX 3190 1xii-1xv 68a2-95c7. Мы не смогли проверить, существует ли предание о «Восьми Мечах, которые выступают из Восьми Ступиц Золотого колеса»; но что касается наличия одного Меча (или двух) на алтаре ритуала Буддхалочаны — в «Асаба-сё» можно найти много указаний, подтверждающих это. См. *ibid.*, TZ. IX 3190 1xv 94-95.

при императорском дворце, где хранилось Божественное Зеркало, но здесь — само Божественное Зеркало] называется также “Божественным зеркалом”. [Это] Сын Неба (*тэнси*, 天子), который рождается из [совокупления] этих двух видов [Божественных Драгоценностей] и который есть тело Великого Божества, Освещающего Небо (Аматэрасу оми-ками, 天照大神), каковая есть не что иное, как Татхагата Махавайрочана (Дайнити-нёрай, 大日如來) [Татхагата Великое Солнце]. Последний ради пользы Существ принимает форму [Темени Будды] Золотого колеса единственной Буквы. Это [Темя] Золотого колеса принадлежит к Алмазному Миру, а исходный образец (*хон*, 本) Царя — это Святой-Царь-поворачивающий-золотое-колесо. Заимствуя этот смысл в мире будд, [Царь] и манифестирует это тело [в профанном мире].

Вообще говоря, в [учении Сингон, т. е. в эзотеризме] именно ритуал является основанием (*хон*, 本), на котором проявляется Путь пользы существ; и [любая практика эзотерического ритуала] есть деятельность, выявляющая [мистический] смысл [будд] в профанном мире. Также сообщают, что в церемонии интронизации Царя в профанном мире в момент, когда он садится на Высокий Трон (*така-ми-кура*, 高御倉 [так в тексте, но чаще пишут 高御座]), его обязывают сделать Оттиск Кулака Мудрости (*тикэн-ин*, 智拳印) в подражание Царю [Темени] Золотого колеса (Кинрин-о, 金輪王, выражение, которое может быть и сокращенной формой от «Святой-Царь-поворачивающий-золотое-колесо», Конрин-дзёо, 金輪聖王), каковой есть трансформация будды Махавайрочаны. Именно будда Махавайрочана из Алмазного Мира, оставляя след своей первопричины, расточает благодеяния существам. В солнце, оставляющем след своей первопричины, именно [будда] Махавайрочана [Великое Солнце] есть причина, а Царь [Темя] Золотого Колеса (Кинрин-о) есть плод. Из этого факта могут быть выведены глубинные значения Высшей Колесницы Сингон...»¹.

¹ «Бидзэй бэцу» (毘逝別). i: текст в сборнике «Дзоку-Тэндай-сю дзэнсё» (續天台宗全書), Миккё III. Кётэн-тюсяку-руй (經典註釋類) 2, Токно, Сюдзю-ся (春秋社), 1990, с. 231b14–232a16; этот текст был впервые обнаружен и издан Акамацу Тосихидэ, 1957, с. 317–335; см. также Id., *ibid.*, с. 301–316. Этот текст изучали многие авторы: см. библиографии у Абэ Ясуро, 1990В, с. 119; большинство упомянутых выше исследований в большей или меньшей степени затрагивают его; следует также упомянуть исследование, сделанное с буддологической точки зрения, — Мисаки Рёсю, 1988, с. 545–563.

Размышления Дзиэна занимают еще несколько страниц, но пока нам хватит и приведенного отрывка.

Этот крайне трудный текст можно было бы понять целиком только с помощью обширных комментариев, которые бы охватывали всю систему эзотерической философии и эзотерических практик Тэндай XIII в. Во всяком случае, следует отметить присутствие эротической или сексуальной символики — туманной, но явно заметной во всем тексте. Здесь мы остановимся на единственном моменте, который, похоже, был недостаточно прокомментирован авторами, изучавшими этот текст: речь идет о «Печати Меча и Ножен царя Ачала», о которой Дзиэн говорит вначале. Известно, что к атрибутам Царя Знания Ачала относятся меч (часто изображенный пылающим) и веревка, и что одна из важнейших Печатей этого Почитаемого, чаще всего называемая «Печатью Меча Мудрости» (*это-ин.* 慧刀印), имеет форму двух кистей рук: указательный и средний пальцы обеих рук вытянуты, а большой палец лежит на кончиках безымянного и мизинца; при этом указательный и средний пальцы правой руки входят в ладонь левой¹. Так вот, изображение этой Печати связано с особой ипостасью Ачала, созданной в Японии и называемой Курикара-рюо, 俱利伽羅龍王 («Царь-дракон Куликара»); здесь Ачала изображен как змей-дракон, спирально обвивающийся вверх по гигантскому пылающему мечу, торчащему из скалы острием клинка вверх; змей разевает пасть над острием меча, словно хочет проглотить его. Предание утверждает, что это изображение создано сочетанием обоих атрибутов Ачала, а именно меча, олицетворяющего отточенное лезвие буддийской Мудрости, и веревки, символизирующей узы Неведения, привязывающие существа к миру переселения². В связи с этим изображением «Мотидзуки буккё дайджитэн» приводит толкование из одного сочинения, которое, похоже, написано почти в ту же эпоху, когда творил Дзиэн («Каку-гэн сё», 覺源鈔, один из авторов которого, Какукай, 覺海, жил с 1142 по 1223 гг.³). Здесь говорится⁴:

«[Змей] Куликара есть Мир Существ (*сёкай*, 生界); меч есть Мир Будды (*буккай*, 佛界). [Облик Царя-Дракона Куликара] сим-

¹ Об этой Печати см. Тоганоо Сёун. 1982А, с. 320, рис. 19–31; с. 488.

² «Мотидзуки буккё дайджитэн». с. 4486а–с и далее; с. 735а–с.

³ Там же, с. 408с–409а.

⁴ Там же, с. 735а.

волизирует проникновение Меча Мудрости из Мира Будды в тело Мира Существ, [что воплощает] Смысл не-дуальности Существ и Будды. Это причина, по которой Куликара изображен желающим проглотить Меч. Именно потому, что Куликара — Мир Существ, он изображен в виде змея, а потому, что [он в то же время (?) —] Мир Будды, манифестирующий острую Мудрость, он изображен в виде меча».

Здесь тоже совершенно очевиден сексуальный символизм. Нам кажется особенно поразительным в этих образах то, что формы, на удивление схожие с ними, можно найти в мифологическом индуистском символизме: это шиваитский (*шакта*) символ *линга*, торчащего в *йони*, который во многих отношениях можно считать визуальным воспроизведением высшей идеи божественного (шиваитского, *шакта*), одновременно космической и метафизической. Если вспомнить, что добрая часть мифологических образов буддийского эзотеризма восходит к мифологическим образам шиваизма (или по крайней мере имеет с ними глубинные связи) и что, в частности, Царь Знания Ачала — несомненно, не что иное, как некая буддийская форма самого Шивы-Бхайравы, — это сходство может представиться не столь неожиданным. Тем не менее, обратив внимание на ту особую ипостась Ачала, какой является Царь-Дракон Куликара, мы можем обнаружить в изображении «Печати Меча и Ножен царя Ачала», упомянутой Дзиэном, отдаленный, но несомненный отблеск метафизико-сексуальных изображений индуистского шиваизма. В то же время тот факт, что Дзиэн прибегнул к этому образу как раз, чтобы представить «безгрешность» сексуальности Властителя и Царицы (Японии), показывает одновременно, сколь мала в ту эпоху была «мифологическая дистанция» между Индией и Японией и как глубоко в уме этого японского монаха были связаны трансцендентальное и фактическое.

Этот сексуальный символизм, столь настойчиво возникающий в тексте, может показаться странным — особенно потому, что он связан с метафизической и сакральной основой монаршей власти. В этой связи можно привести другой текст Дзиэна, который может показаться еще более скандальным: он находится в концовке, добавленной к одному комментарию (*сики*, 私記) на «Бирусяна-буцу бэцугё кё» (毘盧遮那佛別行經) написанному Дзиэном в 1210 г. Здесь он рассказывает, что той же ночью, когда завершил этот труд, он увидел сон, в котором отрекшийся император (Готоба) и он сам были соединены, как «муж и жена (*фуфу-но-ги во*

дзёдзи-татэмацури, 奉成夫婦之儀)» и что в этот момент отрекшийся император проявлял в отношении к нему «милость, какой он не заслуживал»; что, хотя он не может пересказать подробности, сон имел черты Сна Осуществления (обета) и содержал признаки совпадений, чему он был весьма рад [это значит, что счастливые предзнаменования сна, как казалось ему, предвещают, что содержание его комментария соответствует истине]¹. Из этого текста, безусловно, нельзя делать вывод, что между отрекшимся императором и Дзиэном существовала какая-то гомосексуальная связь; тем не менее бесспорно, что текст свидетельствует о постоянной озабоченности Дзиэна в отношении особы отрекшегося императора (в ту эпоху именно отрекшиеся императоры и представляли подлинную власть в японском государстве) и что характер этой озабоченности был всегда сильно окрашен сексуальной символикой.

В. «Имперская сексуальность» в Японии в конце периода древности и в начале средних веков

Как можно объяснить такое преобладание сексуальной символики? Легко понять, что во всех монарших институтах воспроизводство монаршего потомства представляется делом крайне важным и что, следовательно, половые отношения между царем и царицей и производство на свет наследного принца дают повод к созданию важных символических образов. Надо также учесть тот факт, что в древнюю японскую церемонию интронизации нового императора (*дайдзё-сай*, 大嘗祭) входила часть, которую держали под полнейшим секретом и в ходе которой, вероятно, исполнялась пантомима священного брака между новым императором и божеством (несомненно, богиней Аматэрасу как прародительницей и первопричиной императорской династии)².

Однако можно полагать, что в Японии, именно в ту эпоху,

¹ «Бирусяна-буцу бэцугё кё сики» (毘盧遮那佛別行經私記 или «Хикё-сё» 祕經鈔), в «Дзоку-Тэндай-сю дзэнсё», Миккё III, Кётэн-тюдзю-руй 2, с. 24ab-11. Ср. Абэ Ясуро, 1990В, с. 116b-с. Об этом сочинении см. также Мисаки Рёсю. 1988, с. 537-545.

² То, что происходило во время этой тайной части *дайдзё-сай*, является предметом постоянных ученых споров, но, вероятно, окончательного ответа от них ждать не приходится, потому что, похоже, не существует ни одного документа, описывающего эту церемонию. Об этом предмете см., например, Накамура Икюо. 1994, с. 165-185, особенно с. 181-185.

были особые причины для столь своеобразного развития подобной символики. Действительно, надо думать, самыми сильными средствами, использовавшимися в борьбе за власть при императорском дворе в ту эпоху (в ту эпоху особенно, но то же самое утверждение более или менее справедливо для всех времен), были матримониальные связи и рождение принцев крови. Можно было бы сказать, что любой высокопоставленный аристократ, любой император или отрекшийся император думали только об одном — как бы возвести на трон того, в чьем теле будет как можно больше его собственной крови. Таким образом, жизнь при дворе изобиловала всевозможными матримониальными скандалами.

Приведем здесь лишь один типичный сюжет — из «брачной политики» императора Сиракава (白河天皇, 1053–1129; царствовал в 1072–1087), но как один из целого ряда ему подобных. Старший сын императора Го-сандзё (後三条天皇, 1034–1073; царствовал в 1068–1072), император Сиракава был возведен на престол в 1072 г. в возрасте 19 лет, а его отец умер вскоре — в 1073 г., после того, как назначил наследником престола младшего брата Сиракава — Санэхито (實仁親王). Но тот в свою очередь умер в 1085 г., оставив кандидатом в наследные принцы другого младшего брата — Сукэхито (輔仁親王). Однако у самого императора был сын, в то время семилетний, к которому тот относился совершенно особо, так как только что потерял мать мальчика, которую очень нежно любил. Поэтому, вопреки воле покойного отца, он назначил этого сына наследным принцем и сразу же отрекся, чтобы возвести его на трон; это был император Хорикава (堀川天皇, 1079–1107; царствовал в 1086–1107), которому в тот момент было восемь лет. Позже, когда новому императору было тринадцать, его отец, отрекшийся император, дал ему в жены собственную младшую сестру, которой было тридцать два года. У этой пары не было детей (еще бы!..), и поэтому отрекшийся император дал сыну другую жену — дочь Фудзивара-но Санэсуэ (藤原實季), который сам был дядей отрекшегося императора (таким образом, новая супруга была двоюродной сестрой отца супруга). Та сумела произвести на свет мальчика, который взошел на престол в возрасте четырех лет в 1107 г. после смерти отца: это был новый император Тоба (鳥羽天皇, 1103–1156; царствовал в 1107–1123), одновременно внук и сын двоюродной сестры отрекшегося императора Сиракава. Тем временем отрекшийся император Сиракава удочерил дочь Фудзи-

вара-но Киндзанэ (藤原公實, 1053–1107), сына Фудзивара-но Санэсуэ, родившуюся в 1101 г. (то есть дочь своего двоюродного брата). Эта девочка, по имени Тамако (璋子), вскоре стала предметом безумной любви отрекшегося императора: в юном возрасте он ее всячески холил и, когда она стала подростком, полюбил ее как жену и имел с ней половые отношения (полагают, что она отличалась выдающейся красотой). Однако он выдал ее за *собственного внука*, императора Тоба, в 1117 г. (ему было 14 лет, Тамако — 16 лет): это был брак между его внуком и приемной дочерью. Однако и после заключения этого брака отрекшийся император, которому тогда было более 64 лет, продолжал те же отношения с приемной дочерью, и в результате родился сын, который позже станет императором Сутоку (崇徳天皇, 1119–1164; царствовал в 1123–1141). В 1123 г. отрекшемуся императору Сиракава было уже семьдесят, но он все еще сохранял всю власть: он заставил отречься своего внука, императора Тоба, чтобы посадить на престол правнука — который, однако, в реальности был *его собственным сыном*. (Император Тоба, похоже, до брака с Тамако ничего не знал о связях будущей юной супруги со своим дедом; но он, очевидно, узнал о них, когда она забеременела будущим императором Сутоку. Согласно одному источнику, отрекшийся император Тоба иронически называл своего сына, императора Сутоку, «мой дядя сын», *одзи-го*, 叔父子)¹.

Этот пример, в ряду прочих, несомненно демонстрирует атмосферу напряженности и навязчивых идей, царившую при императорском дворе к концу эпохи Хэйан. Можно было бы сказать, что в эту эпоху весь императорский двор и вся высшая аристократия стали, так сказать, одной гигантской семьей, где каждый был связан с каждым более или менее прочными кровными узами. Говоря прямо, сексуальная проблема была центральной из всех забот, связанных с властью монарха; и, как справедливо напомнил Абэ в одной из статей, посвященных сну Дзиэна, последний-то принадлежал к семье — к северной ветви семьи Фудзивара, — основная функция которой при дворе заключалась именно в том, чтобы поставлять императорской династии женщин, с помощью которых последняя могла обеспечивать свое воспроизводство (и соответственно, давая династии жен, эта семья самым эффективным образом могла обеспечивать собственную безмерную власть над всей

¹ Обо всем этом см. крайне подробное исследование Цунода Букэй, 1985. Более общий очерк — у Хотатэ Митихиса, 1990, с. 62–70.

страной; практически наследственный характер титула «регента», который получали старшие отпрыски этого рода, судя по результатам последних исследований, был связан именно с этой особой функцией)¹. Можно было бы сказать, что, как метафизику мистической направленности из северной ветви рода Фудзивара, Дзиэн было, так сказать, на роду написано оправдать с точки зрения метафизики эту, столь своеобразную, японскую монархию конца древности и начала средневековья; и можно было бы также сказать, что именно благодаря своему столь специфическому положению в отношении к этой монархии Дзиэн сумел столь глубоко проникнуть в свойственную ей природу.

Впрочем, для объяснения важности сексуальной символики в средневековой японской религии — и в *совокупности представлений* (*epistèmè*) — следовало бы упомянуть и другие причины. Прежде всего надо бы вспомнить, что вся эзотерическая буддийская мысль была основана на комплементарном противопоставлении Двух великих мандал — мандалы Мира Чрева (женской) и мандалы Алмазного Мира (мужской), противопоставлении, которое отличала ярко выраженная тенденция к «сексуализации»; кроме того, эта эзотерическая буддийская мысль сочеталась с верованиями, также глубоко пропитанными сексуальностью, — в *оммёдо* (陰陽道), «Пути инь и ян», магическим образом охватившими всю повседневную жизнь аристократии². С другой стороны, в конце периода древности возникает и в течение всего средневековья сохраняется новый и страстный интерес к древней японской мифологии. Это, несомненно, связано (по крайней мере отчасти) с кризисом власти в конце периода древности и, в частности, с кризисом веры в легитимность японской монархии: весь интеллектуальный слой обращается к древней мифологии, объясняющей создание Японии и происхождение власти ее монархов, и старается интерпретировать ее на основе буддийской космологии и метафизики. Это движение аллегорического переистолкования японской мифологии при помощи буддийской мистики, захватившее прежде всего интеллектуалов, более или менее тесно связанных со святилищем Исэ (伊勢神宮), дало начало целой новой мифологии, которую после работ Ито Масаёси, Абэ Ясуро и других привыкли называть «*тюдзэй Нихон-ги*» (中世日本紀), то есть «Средневековые японские хроники»³. А в этой новой мифологии наибольшее влия-

¹ Абэ Ясуро, 1990В, с. 115b–с.

² Об этом вопросе ср. прежде всего *Bernard Frank*, 1958; Мураяма Сюити, 1981.

³ См. также Иянага, 1997, с. 379–381.

ние на умы оказала идея формирования изначальной четы, Идзанаги и Идзанами, и сотворение–рождение главных богов и самой Японии. Таким образом, легитимность Японии и японской монархии должен обеспечить изначальный и космогонический половой акт, переистолкованный в свете буддийской метафизики.

Итак, можно сказать, что такие формы религии, как Татикава–рю, в японском средневековье были исключительными лишь в том смысле, что исключительно типичным образом представляли средневековую *совокупность представлений японцев*.

8. Помазание при интронизации и Дакини–тэн

А. Очерк истории помазания при интронизации

Выше, в тексте Дзиэна, мы встретили фразу, в которой он намекнул на «Оттиск Кулака Мудрости» (*тикэн-ин*, 智拳印), который император якобы делал во время церемонии интронизации («сообщают, что в церемонии интронизации Царя в профанном мире в момент, когда он садится на Высокий Трон, его обязывают сделать Оттиск Кулака Мудрости в подражание Царю [Темени] Золотого колеса...»). В том же тексте, немного дальше, он возвращается к той же теме, добавляя одно уточнение. Еще раз отождествив Три божественных драгоценности императорской династии с буддийскими реалиями («Меч–Драгоценность есть Ачала, а Божественная Печать — Буддхалочана. [...] *Найси-докоро* [т. е. Божественное Зеркало] — это Татхагата Махавайрочана...»), Дзиэн пишет¹:

«Как правило, в старинные времена, когда цари были мудрыми, а подданные смыслеными, последние, конечно, знали точное значение Трех Драгоценностей. В мире [современном, который близится] к концу [буддийского Закона], где добродетель стала столь скудной, предания [об этих значениях] больше не отыскать. Теперь нет никого, кто бы знал все [об этом]. Можно прочесть [лишь] одно упоминание в сочинении Благородного Масафуса («Масафусакё ки», 匡房卿記 [в рукописи написано 廷房卿記, но, несомненно, надо 匡房卿記]) о том, что, когда император восходит на престол, он создаст Оттиск кулака Мудрости; но помимо

¹ «Бидзэй бэцу», i; текст в упомянутом издании, с. 233b15–17, 234a10–16; см. тот же текст, процитированный Абэ Ясуро, 1985, с. 33b.

этого [сочинения], похоже, никто об этом не знает ничего. И даже прочтя это сочинение, никто, похоже, не стал искать далее. После [времен Масафуса], из царствования в царствование, во время интронизации императоров этот вид ритуала как будто никогда не применялся. Можно полагать, что предания об истинных учениях и о профанных учениях (*син-дзоку сёхо-но нарай*, 眞俗諸法之習 [т. е. буддийские и мирские предания]) обнаруживаются в мире при случае. Когда случай не представляется, они прерываются; все идет таким образом согласно природе Сущностей (*хони*, 法爾)...»

«Сочинение Благородного Масафуса», упомянутое в этом пассаже, видимо, соответствует «Сообщению об интронизации императора Го-Сандзё» (Го-Сандзё-ин го-сокуи-ки, 後三条院御即位記), автор которого — вероятно, Оэ-но Масафуса (大江匡房, 1041–1111), чрезвычайно образованный ученый и верный подданный императора Го-Сандзё. В этом документе (датированном 1068 годом, годом интронизации императора Го-Сандзё) можно встретить небольшое замечание, похоже, подтверждающее текст Дзиэна: в самом деле, здесь сказано, что, когда новый император вступал на Высокий Трон, «в противоположность отрекшемуся императору Сандзё [三条院, 976–1017] он своими руками сделал Оттиск, напоминающий Печать Татхагаты Махавайрочаны, [каковая есть] Оттиск Кулака»¹.

История буддийской церемонии Помазания при интронизации включает также малопонятные части, и здесь не все специалисты пришли к общему мнению. С каких пор и в какой мере императоры реально практиковали Помазание при интронизации? Например, Абэ Ясуро и Хотатэ Митиниса, видимо, допускают, что император Го-Сандзё был первым, кто его использовал, по крайней мере, в зачаточной форме², тогда как Камикава Митё, также изучавший эту проблему, со своей стороны считает свидетельство Оэ-но Масафуса недостаточно ясным, чтобы можно было утверждать, что данный император действительно использовал подобный ритуал³. Во всяком случае, представляется ясным, что во времена Дзиэна (начало XIII в.) этот ритуал был забыт и не практико-

¹ См. текст, приведенный у Камикава Митё, 1989, с. 110; Абэ Ясуро, 1985, с. 34; Сакурай Ёсиро, 1966 («Тодзи сокуи-хо-но сан-ин ни-мё ни цуйтэ», 東寺即位法の三印二明について), с. 232–233.

² Абэ Ясуро, 1989, с. 140; Хотатэ Митихиса, 1990, с. 66с–67а; см. также Сакурай Ёсиро, 1966 (цит. статья), с. 233 и прим. 2.

³ См. Камикава Митё, 1989, с. 110.

вался. Согласно Камикава, первый император, точно практиковавший его, — это Фусими (伏見天皇, 1265–1317; царствовал в 1288–1298), вступивший на трон в 1288 г.; его сын, император Ханадзоно (花園天皇, 1297–1348; царствовал в 1308–1318) определенно усвоил учение о Помазании при интронизации, но только в 1317 г., то есть через девять лет после своего вступления на престол. Император Го-Дайго (後醍醐天皇, 1288–1339; царствовал в 1318–1339) активно интересовался самим учением, но нет уверенности, что он применял его на практике. По мнению того же Камикава, только после императора Го-Комацу (後小松天皇, 1377–1433; царствовал в 1382–1412) — в пользу которого отрекся последний император Южной династии (*нантё*, 南朝), Го-Камэяма (後龜山天皇, ?–1424; царствовал в 1383–1392) — практика Помазания стала постоянной и неотъемлемой частью церемонии интронизации. Она продолжалась до церемонии интронизации императора Комэя (孝明天皇, 1831–1866; царствовал в 1847–1866), последнего императора до эры Мэйдзи, включительно¹; со времен императора Мэйдзи (明治天皇, 1852–1912; царствовал в 1867–1912) под действием синтоистского национализма все, что могло напомнить о буддизме, было исключено из любого императорского ритуала, в результате чего о существовании буддийского элемента в японской императорской религии почти напрочь забыли, в том числе и большинство историков, вспомнив лишь в последние годы.

Надо также отметить, что буддийская сторона всегда хранила этот ритуал в строжайшей тайне, сделав его исключительной вотчиной самых высших сановников школ Тэндай и Сингон; впрочем, позже, с конца эпохи Камакура, этот ритуал передавался из поколения в поколение как секретная семейная традиция в отдельных семьях из пяти родов клана Фудзивара, исполнявших функцию регента (*го сэккэ*, 五攝家, или *сэцууроку-кэ*, 攝[呪]塔家), а именно в семье Нидзё, 二条 и в семье Итидзё, 一条².

Секретная передача от учителя к ученику (или от отца к сыну) того или иного знания — практика, исток которой, несомненно, следует искать в буддийской традиции эзотеризма, но со средних веков она стала абсолютно общей во всех отраслях японской культуры (синтоизм, поэзия, музыка, театральное искусство, военные

¹ Там же, с. 112–116, 131.

² Там же, с. 115 [или в семье Кудзё, согласно Абэ Ясуро, 1989, с. 138].

искусства, искусство чайной церемонии или *икэбаны* — вплоть до «математических искусств» и т. д.). В определенной мере именно степень секретности придавала ценность и авторитет передаваемым знаниям (многие из тайных знаний могли продаваться за деньги). Можно, несомненно, сказать, что вся эта культура была *эзотерической*: не только в метафорическом смысле — из-за способа передачи, но и потому, что она испытала определенное влияние мышления и духа эзотерического буддизма (существовали даже такие выражения, как *вака-кандзё*, 和歌灌頂, «помазание [при передаче секретов] японской поэзии», *гакудо-кандзё*, 樂道灌頂, «помазание [при передаче секретов] музыки» и т. д.¹). Вероятно, не будет преувеличением сказать, что в сердце или центре всей этой *системы тайн* находилась высшая тайна «буддийского империализма», которой было именно Помазание при интронизации, в свою очередь основанное на некой теоретической разработке имперской сексуальности в метафизическом плане.

Б. Предшественник ритуала помазания при интронизации

Но что значит церемония *абхишека* в буквальном смысле и какое место она занимала в буддизме? Прежде чем подступаться к проблеме помазания при интронизации в средневековой Японии, необходим беглый обзор истории *абхишека*.

В Индии *абхишека* первоначально была древней церемонией помазания царя, основная часть которой состояла в поливании головы последнего «всеми небесными и земными водами, соединенными вместе», из четырех сосудов («Шатапатха-брахмана»); благодаря этому ритуалу новый царь символически становился повелителем вселенной, «Святым-Царем-поворачивающим — Колесо» (*арья чакраварти раджа*)².

В буддийской литературе, переведенной на китайский язык, есть тексты, описывающие эту индийскую царскую церемонию в сказочных тонах³. С другой стороны, буддийская легенда очень рано приписала царскую символику будде Шакьямуни: принц Сиддхартха был бы предназначен в повелители мира, если бы он не решил уйти в монахи, чтобы стать спасителем мира. Согласно

¹ «Мотидзуки буккё дайджитэн», I, с. 813b.

² «Шатапатха-брахмана», V, 3, 4, которую цитирует Paul Mus, 1935, p. 421 и п. 3; см. также R. N. Saletore, 1981–1985, I, p. 8–11, см. слово *Abhiśeka*.

³ См. «Мотидзуки буккё дайджитэн», I, с. 811c, где цитируется *Ti. IV 202 xiii 439c14–27*.

Х. Дарту, «во многих преданиях упоминается помазание (*абхишека*, *кандзё*, 灌頂) царя *чакравартина*, назначаемое посредством воды из четырех Океанов будущему будде во время рождения (*Ttt. L 2040* [«Сяка-фу», 釋迦譜, автор Сэнгё, 僧祐, 445–518] i 20a20) и когда отец пытается вернуть его на мирской путь («Инга-кё», 因果經, [переведено к середине V в.], *Tt. III 189 ii 629a8–21*)»¹ (этот текст «Инга-кё», или «Како-гэндзай инга-кё», 過去現在因緣經, особенно важен, потому он был очень популярен на всем Дальнем Востоке). В «большой колеснице» эта тенденция всегда выражена сильнее, и бодхисаттве, поднимающемся на высшую ступень жизненного поприща, было предписано получать *абхишека* посредством воды Мудрости будд (*тисуй*, 智水), точно так же как государю, восходящему на трон повелителя мира, окропляли голову водой из Четырех Океанов (описано в «Аватамсака-сутре»)². В эзотерическом буддизме слово *абхишека* используется прежде всего в этом, отчасти метафорическом смысле: эзотерическая *абхишека* — это церемония, отмечающая передачу Закона на разных уровнях, и в некоторых случаях, похоже, она может и не включать в себя окропление водой в буквальном смысле³.

Однако существует по крайней мере один документ, который как будто свидетельствует, что *абхишека* в смысле церемонии, освящающей власть монарха, действительно практиковалась в эзотерическом буддизме: это отрывок из биографии Амогхаваджры, где он рассказывает, что в 758–759 гг. организовал для императора Суй-цзуна (肅宗, 711–762; правил в 756–762) церемонию *абхишека* посредством Семи Драгоценностей Повелителя Мира⁴.

¹ Durt, 1994 (*Hōbōgirin*, VII, ст. Дайкай 大海), р. 821a.

² «Мотидзуки буккё дайджитэн», I, с. 811c, где цитируется *T. IX 278 xxvii 572b15–21*.

³ Там же, I, с. 812a–b, где цитируется «Хидзо-ки» 祕藏記, *TZ. I 2921 ii 8b6–15*; здесь вода для *абхишека* называется «Великое Сострадание (*дайхи* 大悲, *махакаруша*) будд». Ревнитель-ученик, принимающий Высшее помазание, уподобляется монарху, восходящему на престол: он — «Царь Закона», который станет царем всего Сущностного Мира. См. комментарий к «Махавайрочана-сутре». *Ttt. XXXIV 1796 viii 666c26–667a12*.

⁴ *Ttt. L 2061 i 713a1–3*; см. Мисаки Рёсю, 1988, с. 550. Но следует отметить, что эта церемония состоялась тогда, когда Су-цзун уже царствовал. Таким образом, речь не идет о церемонии интронизации как таковой. *Абхишека* как церемония интронизации могла практиковаться в других индуистских или буддийских странах Юго-Восточной Азии, например, в Таиланде. См. Ито Масаёси, 1981, с. 30–31, цитирующего статью Курусима Такудо ..., появившуюся в журнале «Миккё

Впрочем, символический образ Будды, который одновременно является повелителем мира, в эзотерическом буддизме конкретизирован в образе Темени Будды, а именно Темени Будды Золотого колеса Единственной Буквы (*экакдара-ушниша-Чакравартин*), печать которого идентична печати будды Махавайрочаны с мандалы Алмазного Мира, то есть Оттиску Кулака Мудрости¹ (известно, что будда Махавайрочана в некоторых четвертях мандалы Алмазного Мира изображен в венце и драгоценных одеждах, в царском облике). В таком аспекте видно, что практика помазания как церемонии интронизации и выбор Оттиска Кулака Мудрости как существенного элемента этого ритуала были оправданы как с точки зрения истории значения самого слова *абхишека*, так и с точки зрения буддийской доктрины о соотношенности понятий «быть буддой» и «быть царем».

В. Мифы, относящиеся к ритуалу помазания при интронизации

Здесь мы не можем входить в подробности ритуала Помазания при интронизации. Однако теперь надо отметить, что в период японского средневековья существовало по меньшей мере три формы этого ритуала: с одной стороны — ритуал помазания при ин-

...». vol. V, No. 2 [мы не смогли получить доступ к этой статье]. Отметим также данные, приведенные Штрикманом: *M. Strickmann*, 1996, p. 425–426, n. 57: «Рассказывают, что в VIII в. в Китае Амогхаваджра (Букун 不空, 705–774) в форме тантрической церемонии освятил власть двух императоров (Сюань-цзуна 玄宗 и Дай-цзуна 代宗). «В 768 г. Дай-цзун повелел своим министрам и полководцам получить эзотерическое освящение (*куань-цин*, 灌頂) в ходе большой церемонии, руководимой Букуном, в Та-син-чань сы 大興善寺 [монастыре], на каковой присутствовало порядка пяти тысяч мирян, в течение четырнадцати дней. Император принял на себя расходы по питанию и пожаловал Букуну богатые парчовые одеяния, шелковые факелы и другие предметы, оцениваемые в несколько миллионов» (*Stanley Weinstein*, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, 1987, p. 83 [перевод с английского]). В Таиланде царь продолжает принимать активное участие в некоторых буддийских ритуалах. См. *Stanley J. Tambiah*, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), 1985: «[...] царь, начинающий брать на себя роль главного жреца, исполняющего богослужение, в конце ритуала отождествляется с самим изумрудным буддой» (*Changing the Clothes of the Emerald Buddha in Contemporary Thailand*, p. 337 [перевод с английского]), а Тамбиах отсылает к культу Джаганнатхи в Ориссе, где «царь одновременно главный “служитель” бога (он подметает дорогу перед колесницей, на которой везут бога во время процессии), и мельчайшая “инкарнация” божества» (p. 402, n. 18 [перевод с английского])...

¹ См. Мисаки Рёсю, 1988, с. 123–124, 126. 551.

тронизации по традиции Тодзи, с другой — другой ритуал по традиции Тэндай и, наконец, ритуал, который, видимо, реально и практиковался императорами (это ритуал, передававшийся из поколения в поколение в семьях клана Фудзивара). Если два первых, в некотором смысле более «теоретические» и «воображаемые», — сложнее и включают множество мифологических элементов, то последний, реальное содержание которого известно нам только по редким документам и чрезвычайно лаконичным описаниям, похоже, был очень простым и не имел почти никакой мифологической подкладки. Здесь также стоит указать на характерную структуру многих средневековых текстов о ритуалах: они состоят из самого описания ритуала, и это главная часть документа, а к ней очень часто добавляются история секретной передачи (*кэтимяку*, 血脈, «родство по крови»), удостоверяющая подлинность текста, и миф или легенда, соответствующая «данному случаю» (*энги*, 縁起), которая может выполнять разные функции: например, объяснять происхождение ритуала, либо излагать обстоятельства, в которых он практиковался, и т. д. (впрочем, история передачи и легенда, соответствующая случаю, иногда могут совмещаться)¹.

Дакини-тэн — один из центральных элементов в *ритуалах* всех трех традиций. Однако *миф*, где она играет роль первого плана, входит именно в традицию Тодзи; в двух других традициях она присутствует в важнейших мантрах ритуала, но в мифологическом плане традиция Тэндай заменяет миф традиции Тодзи другим, а «официальный» ритуал, похоже, не включает никаких выраженных мифологических элементов. Таким образом, можно полагать, что элементы, относящиеся к Дакини-тэн, первоначально были введены именно в традицию Тодзи, что вполне понятно, если вспомнить об очень тесных связях Тодзи и культа Инари.

Вот краткое содержание обоих мифов — по традиции Тодзи и по традиции Тэндай.

1. Миф по традиции Тодзи (в его изложении мы следуем Абэ Ясуро, дополнив его рассказ некоторыми деталями²) звучит так. Изначальная Земля (*хондзи*, 本地) Великого Божества Аматэрасу — не что иное, как Дакини-тэн. Она может превращаться как в божество Касуга (春日), так и в божество Касима (鹿島) (то и дру-

¹ Об этой *мифопоэтической* роли ритуала см. очень интересную статью Танака Такако. 1993, с. 294–315.

² Абэ Ясуро, 1989, с. 142–143.

гое — божества—покровители клана Фудзивара). Однажды она явилась одному туземцу (*домин*, 土民, буквально «человек земли», крестьянин, земледелец) из страны Хитати (常陸, где находится святилище Касима) в облике божественного (—ой) лиса (—ницы) (*синко*, 辰狐) и похитила его маленького ребенка; она обошла вокруг ребенка, легла на спину и положила его себе на живот, произнеся колдовские слова: «Дзи: сон—са—ри—куви—сай—ви си—са—са—са—ко—тэн (自尊佐利均在位 七歳作坐冠天子)». Она передала ему тайный ритуал Великого Божества [Аматэрасу] и серп, рукоять которого была обвита побегом глицинии (*фудзи—маки—но кама*, 藤卷の鎌); она предрекла, что он будет Господином Сына Неба (т. е. императора: *тэнси—но сихан*, 天子の師範), а потом вернула его родителям. Позже этот ребенок вырос, приехал в Столицу и стал служащим при дворе (согласно многим версиям, он был подметальщиком при дворе). Это было в момент, когда Сога—но Ирука (蘇我入鹿?—645, министр, к середине VII в. присвоивший всю политическую власть) находился в апогее своего могущества и поставил под угрозу положение трона. Человек, благословенный лисицей, встал на сторону принца Нака—но оэ—но—одзи (中大兄皇子, который станет императором Тэндзи, 天智天皇, 626—671, правил в 668—671), врага Ирука, и отрубил последнему голову серпом, который дала ему лисица. Он стал министром и передал императору тайный ритуал, полученный от лисицы. Именно потому, что при нем всегда был его серп (*кама*) с рукоятью, обвитой побегом глицинии (*фудзи*), он был назван Фудзивара—но Каматарари (藤原鎌足, 614—669), став прародителем великой семьи Фудзивара, члены которой из поколения в поколение руководили Сынами Неба.

2. Миф по традиции Тэндай (пересказ на основе текста «Тэндай—гата го—сокуи—хо», 天台方御即位法, рукописной копии, сделанной Сюнью (春瑜) в 1429 г. и хранящейся в библиотеке святилища Исэ, 神宮文庫¹).

Этот миф делится на две части. В большинстве текстов о ритуале помазания при интронизации по традиции Тэндай есть лишь первая часть, хотя с конца XIII в. существовали документы, включающие обе части².

Первая часть. Во времена правления династии Чжоу (周) в

¹ Текст, приведенный Ито, 1981. с. 9b—10b.

² См. Абэ Ясуро, 1984, I, особенно с. 15b и далее.

Китае (1121?–252 до н. э.) был царь по имени Му (穆王). У него имелась повозка, запряженная восьмеркой лошадей; однажды он сел в эту повозку и отправился на Запад¹. Он достиг горы Гридхракута близ Раджагриха в Индии как раз в момент, когда будда Шакьямуни проповедовал «Сутру Лотоса Благого Закона». Обрадованный прибытием царя, Будда обучил его главным строфам этой «Сутры» на китайском языке (в частности, двум строфам из Главы о бодхисаттве Авалокитешваре, «Фумон–бон», (普門品) которые гласят: «Он смотрит на существа глазами сострадания, Океан Заслуг его безграничен», (дзигэн си сюдзё, фуку–дзю–кай мурё, 慈眼視衆生福聚海無量²), сказав ему, что их следует передавать в императорском роду из поколения в поколение ради доброго управления страной (дзикоку, 治國).

Вторая часть. Так вот, в царствование императора Ши из династии Цинь (秦始皇帝, 259–210 до н. э.) при дворе был мальчик по имени Цзи (Дзи–до, 慈童), на которого одного была обращена вся любовь императора³. Однажды он дерзнул перешагнуть через подушку императора. Министры, посоветовавшись, решили, что он заслуживает смертной казни; но император пожалел мальчика и велел отправить его в изгнание. В тот момент, когда тот отправлялся в ссылку, император втайне обучил его строфам, предназначенным для императоров (обоим строфам из главы «Фумон–бон»). Дзи–до был сослан на гору, именуемую Лисянь ([吮]塔縣山). в глубинную и темную горную местность, где было полно таких диких зверей, как тигров и волков. Следуя наставлению своего монарха, Дзи–до каждое утро читал строфы из «Сутры» и, чтобы не забыть, записал их на хризантемовых лепестках. Из капель росы, стекавших с этих лепестков, образовался ручей. Дзи–до попробовал воду из этого ручья — она была сладкой, как амброзия (эта вода называется *кикусуй*, 菊水, «хризантемовая вода»); и дикие

¹ Император Му жил до X в. до н. э.; знаменитое произведение, озаглавленное «Жизнеописание Сына Неба Му», «Му–тяньцзы чжуань» 穆天子傳, излагает легенду о его путешествии на Запад, где на горе Куньлунь 崑崙 он встретился с Матерью–Царицей Запада Сиванму 西王母.

² Т. IX 262 vii 58b1–2.

³ «Тэндай–гата го–сокуй–хо» утверждает, что и дальнейшее происходило в царствование императора Му; но большинство других источников предпочитают перенести дальнейшие события в другое царствование — императора Ши из династии Цинь.

звери вовсе не тревожили его, а помогали ему выжить. Так он жил, не старея, и через восемьсот лет, во времена императора Вэньди (文帝) из династии Вэй (魏) (царствовал в 220–226), он вышел из горного края, назвавшись Пэнцзу (彭祖, знаменитый бессмертный из китайской легенды). Тогда он обучил императора секретным строфам. И так из поколения в поколение всякий раз, когда наследный принц восходит на трон, ему сообщаются эти строфы.

Как можно отметить по этим пересказам, обе части мифа Тэндай более или менее отдаленно основываются на китайской классике¹, а более непосредственно — на японских переделках тех же тем, которые разрабатывали китайские источники². Зато очень похоже, что миф традиции Тодзи имеет чисто японское происхождение. Первый документ, где есть наметки этого странного мифа, — легендарное жизнеописание Сётоку-тайси под заглавием «Сётоку-тайси он-кото», 聖徳太子御事, копия которого, хранящаяся в библиотеке Сонкэй-каку (尊經閣文庫), датируется 1227 г., но здесь речь идет просто об объяснении имени Каматари — тем, что лис(ица) принес(ла) ему серп (*кама*) в момент рождения, и ничего не говорится о помазании при интронизации³.

Г. Документы, относящиеся к ритуалу Помазания при интронизации

Свидетельство Дзиэна ясно показывает, что в его время (1155–1225) ритуал помазания при интронизации вообще не практиковался; из этого можно также заключить, что, по крайней мере по представлениям Дзиэна, этот ритуал в основном должен был

¹ Абэ выделяет в качестве возможных источников этих произведений «Чжуньшу-цзинянь» (竹書紀年), «Лецзы» (列子), «Байши вэньцзи» (白氏文集) или «Мутяньцзы чжуань» — для первой части, «Лесянь чжуань» (列仙傳), «Ивэнь лэй-цзю» (藝文類聚), «Чусюэ-цзи» (初學記) или «Фэнсу-тун» (風俗通) — для второй. Ср. Абэ, 1984, I, с. 5а–b, 10b–11а.

² Абэ упоминает такие произведения, как «Годзё найги-сё» (五常内義抄) или первый *кан* из «Кара-кагами» (唐鏡), — для первой части, а поэмы на китайском языке из «Ва-кан розэй-сю» (和漢朗詠集) — для второй. См. Абэ, 1984, I, с. 5b и с. 10b и далее. О китайских и японских источниках обеих частей мифа Тэндай см. также Ито, 1981, с. 5а–b, 31а–32а. Первый документ, где якобы впервые появляется первая часть мифа, — это «Ётэн-ки» (燿天記), сочинение Санно-синто (山王神道), относящееся к 1223 г.; вторая часть мифа впервые появляется в сборнике разных произведений школы Сингон, которому Райю (頼瑜) дал заглавие «Синдзоку дзакки мондо-сё» (眞俗雜記問答鈔), датируемому 1260 г. См. Абэ, 1984, I, с. 5b–6а, 9b–10а.

³ См. Абэ Ясуро, 1980, с. 19 и прим. 3.

состоять из Оттиска Кулака Мудрости, то есть Печати Будды Махавайрочаны из Алмазного Мира, который новый император должен был сделать в момент восхождения на Высокий Престол.

Оттиск Кулака Мудрости всегда останется существеннейшим элементом помазания при интронизации. Если во времена Дзиэна, похоже, этот ритуал был практически неизвестен (разве что в виде смутного воспоминания), то через несколько десятилетий начинают появляться рукописи, описывающие его или пересказывающие мифы, имеющие к нему отношение; самые старинные документы, непосредственно касающиеся помазания при интронизации, видимо, восходят ко второй половине XIII в. (вспомним, что помазание осуществлялось во время интронизации императора Фусими, в 1288 г.). Особенно многочисленны документы XIV в., и до XVII или XVIII вв. количество документов прогрессивно возрастает¹.

Документы, связанные с помазанием при интронизации, многие из которых еще не опубликованы, можно разделить примерно на три категории.

1) Труды по ритуалу и эзотерическим традициям школ Сингон и Тэндай, а также по средневековому «синто-буддизму». Вот несколько примеров.

«Тодзи сокуй-хо» (東寺即位法), «Ритуал интронизации согласно [традиции] Тодзи», рукопись, датируемая 1337 г., хранящаяся в Санбоин (三寶院) храма Дайгодзи (醍醐寺), где есть подпись Какудзё (覺乘, который якобы был учеником Эйдзона [叡尊, 1201–1290], основателя Сингон-риссю (眞言律宗)²; «Содзи-сё» (總持抄) Тёго (澄豪), раздел под названием «[Печати и Формулы,] вручаемые императору при его интронизации» (*го-сокуи но токи тэйю-ни садзукэ-татэмацуру кото*, 御即位之時奉授帝王事)³, где есть полное описание ритуала Тэндай вместе с мифом традиции Тодзи и первая часть мифа Тэндай; «Тэнсё-тайдзин кукэцу» (天照太神口決), «Устные предания о Великом Божестве Тэнсё», автором которых, возможно, был Какудзё, только что упомянутый ученик Эйдзона (рукопись, датируемая 1601 г., хранящаяся в фондах Ясуи, 保井文庫, библиотеки университета Тэнри, 天理圖書館,

¹ Основные из них упоминаются или цитируются у Ито Масаёси. 1981; Абэ Ясуро, 1980; он же, 1984 и в других работах, перечисленных в прим. 4.

² См. Абэ, 1989, с. 143 и прим. 61.

³ Тит. LXXVII 2412 x 89b14–90a22; см. Абэ, 1989, с. 164 и прим. 52.

имеет колофон [концовку], указывающий на 1327 г.). Это труд о секретных устных преданиях школы Сингон, связанных со святилищем Исэ, и здесь есть подробное описание ритуала в традиции Тодзи, миф, изложенный по традиции Тодзи, и первая часть мифа Тэндай¹; «Бики-сё» [или «Хана-гаэри-сё»] (鼻歸 [飯] 書), «Трактат, чтобы вернуться к началу» [?], написанный неким Тиэном (智圓) в 1324 г., хранящийся в библиотеке святилища Исэ. Это произведение со странным названием как будто близко по содержанию к «Тэнсё-тайдзин кукэцу»: оно содержит подробное описание ритуала в традиции Тодзи и историческую справку о передаче этого ритуала. Похоже, оно включает элементы, взятые из направления Татикава-рю²; «Синдай хикэцу» (神代秘決), «Тайные предания эпохи богов», самая старая копия которых, хранящаяся в Энцудзи (圓通寺) на Коя-сан (高野山), датирована 1346 г. Согласно Ито Масаёси, можно считать, что этот документ представляет «окончательную версию» (кэттэй-бан, 決定版), самую полную на сегодня, ритуалов по традиции Тодзи и по традиции Тэндай. Ито цитирует большую часть этого документа, имеющую отношение к ритуалам помазания при интронизации³; «Тэнси сокуи кандзё» (天子即位灌頂), «Помазание при интронизации Сына Неба», датированное как будто 1474 г., одна копия которого хранится в Сандзэнъин (三千院) в Киото, а другая — в библиотеке Кабинета министров (内閣文庫). Это документ, удостоверяющий передачу ритуала (индзин, 印信) предыдущим настоятелем Тэндай Косё (公承) нынешнему настоятелю Тэндай Гёину (堯胤) и содержащий полное описание ритуала согласно традиции Тэндай⁴.

2) Несколько редких трудов, авторы которых — высокопоставленные официальные лица. Главный документ в этой категории — «Сокуи кандзё ин-мё юрай-дзи» (即位灌頂印明由來事), «Передача Печати и Формулы Помазания при интронизации», да-

¹ Весь отрывок, имеющий отношение к Помазанию при интронизации, приводится у Ито, 1981, с. 14а–15b; см. также Абэ, 1989, 142–143 и прим. 59; он же, 1980, с. 20а–21а и далее; Ямамото Широко, 1993, с. 341–342, 363–365.

² Цитируется у Ито, 1981, с. 17а–18а; ср. также Ямамото Широко, 1993, с. 341–343; Сакурай Ёсиро, 1966 («Тодзи сокуи-хо-но санъин ни-мё-ни цуйтэ»), с. 238–243; Нисияма Масару, 1993, с. 219–220.

³ Ито, 1981, с. 18b–19b.

⁴ Весь текст приводится у Ито, 1981, с. 20b–22b и Камикава, 1989, с. 118–121, и анализируется у Камикава, 1989, с. 121–122.

тируемый 1500 г. и написанный Итидзё Фуюра [или Фуюёси] (一条冬良, 1464–1514), который излагает предание, полученное от своего отца, Итидзё Канэра [или Канэёси] (一条兼良, 1402–1481). Тот и другой были Великими докладчиками и Министрами высших дел, *кампаку дадзё-дайджин*, 關白太政大臣; Итидзё Канэра был внуком Нидзё Ёсимото [二条良基, 1320–1388], который сначала принадлежал ко двору императора Го-Дайго [後醍醐天皇, 1288–1339, правил в 1318–1339], но потом перешел под покровительство Асикага (足利) и смог стать регентом, или Великим докладчиком, Северного двора (北朝). Этот документ включает историю передачи ритуала в семье Нидзё, а потом Итидзё, но содержание этого ритуала он описывает лишь в намеренно завуалированных выражениях, а Печать и Формулу прячет под тире (「所詮印者——、印明者——明也。」 «Печать — это — —, Мантра — это — — —»)¹. Но можно догадаться, что два тире Печати соответствуют *тикэн* (智拳), то есть «Оттиску Кулака Мудрости», а три тире Формулы — *дакини* (荼枳尼), то есть слову «Дакини», — так, во всяком случае, расшифровывает их Камикава².

3) Отрывки из светской литературы либо более или менее популярные пьесы. Самые известные — это пассаж из знаменитых военных хроник «Тайхэй-ки» (太平記), датируемых XIV в. и происходящих, вероятно, из монастырской среды школы Рицу (*риссо*, 律僧), где полностью пересказан миф по традиции школы Тэндай³; тот же миф можно найти в пьесах театра Но, таких, как «Кику Дзидо» (菊慈童) или «Макура Дзидо» (枕慈童)⁴. Миф из ритуала в традиции Тодзи можно найти, в очень развернутом и романтизированном виде, в популярной пьесе жанра Ковака-май (幸若舞), имеющей название «Ирука» (入鹿) и восходящей к XV или XVI в.⁵

¹ Весь документ приводится у Ито, 1981, с. 25a–b. Он существует в нескольких рукописях, хранящихся в библиотеке Кабинета министров и в библиотеке Департамента императорских дел (宮内廳書陵部). См. также Камикава, 1989, который использует весь документ полностью (прежде всего с. 110 и прим. 24).

² См. Камикава, 1989, с. 124.

³ «Тайхэй-ки», изд. Гото Тандзи и Камата Касабуро, II, 1961, с. 13–14; о «Тайхэй-ки» см. Иянага, 1997, с. 344 и прим. 54.

⁴ См. Ито, 1981, с. 1a–5a.

⁵ Этот текст издали Араки Сигэру, Икэда Кодзи, Ямамото Китидзо, 1979, с. 3–14. См. то же издание, с. 17b–18b, где перечисляются различные источники из числа

Читателей может удивить, что в светской литературе встречаются элементы, имеющие отношение к столь великой тайне, но это совершенно типичное явление для японской средневековой культуры. Великие буддийские комплексы, такие, как Хиэй–дзан или Коя–сан, а также Кофукудзи (興福寺) в Нара (храм, имевший особо тесные связи с святилищем Касуга — которое в свою очередь всегда было связано с кланом Фудзивара — и со школой Сингон) были не только религиозными, но и культурными центрами; это были, так сказать, нервные узлы, через которые как бы вынуждена была проходить культура всех социальных слоев. Именно там концентрировалась как аристократическая, так и народная культура, там же сплавлялись и создавались новые культуры, наконец, отсюда они распространялись во все социальные слои. Следует, в частности, отметить важную роль, которую в пределах этих храмов сыграли «внекастовые» группы населения (имеются в виду разные виды населения — людей, занятых определенными ремеслами, как кузнецы или дровосеки, либо художников, аскетов, бродячих монахов, «монахов–воинов», нищих, прокаженных и т. д.¹), люди, которых считали сакрализованными и потому боялись; хотя они были объектом социальной дискриминации, особенно со второй половины средневековья, именно они создали и распространили многие виды литературы или зрелищных искусств. Вот почему эзотерические или аристократические традиции, пусть держащиеся в величайшей тайне, по этому каналу могли просачиваться в «профанный» мир и распространяться в нем.

Но следует указать и на то, что, хоть в этих произведениях и приводятся легенды, связанные с ритуалом помазания при интронизации, они отделены от собственно ритуального контекста, так что читателям или зрителям трудно было бы вообразить, что за ними кроется религиозный мир, исполненный глубокого и темного мистицизма. Очень похоже, что создатели этих произведений имели более или менее прямой доступ к величайшим эзотерическим тайнам, но тщательно избегали их разглашения миру непосвященных. Особенно разителен случай с «Тайхэй–ки». Ито сумел показать, что рассказ, приведенный в этой книге, почти дословно повторяет рассказ из устного предания в «Тэндай–гата го–сокуи–хё»,

средневековой литературы, включающие рассказ о рождении Каматары. О жанре Ковака–май в целом см. то же издание, с. 335–358.

¹ О «внекастовых» группах в средние века см. разные работы Амино Ёсихико, например, Амино Ёсихико. 1997.

вкратце приведенный выше¹. Сказано даже, что строфы из «Фумон-бон» передают каждому наследнику престола в день его интронизации. Но нет ни слова о самом ритуале, и рассказ приводится как легенда, связанная с мифическими лошадьми древних царей.

Д. Различные формы ритуала

Перейдем теперь к самим ритуалам. Самый простой из них, как уже говорилось, — ритуал по традиции семей клана Фудзивара; согласно «Сокуи кандзё ин-мё юрай-дзи», упомянутому выше, ритуал состоял из следующего².

Перед самой церемонией интронизации в задней комнате (*кобо*, 後房) покоя, где происходит сама церемония, наследный принц совершает омовение рук и полощет рот, чтобы очиститься, а регент (член одной из регентских семей) наедине передает ему Печать и Формулу — очень вероятно, Оттиск Кулака Мудрости и Формулу Дакини-тэн³, по предположению Камикава.

Наследный принц делает Оттиск и читает Формулу (не произнося ее вслух, а только «в сердце», *го-син-тю нари*, 御心中也), двигаясь к Высокому Трону, пока не усядется на него. Это всё. Похоже, что это помазание не предполагало окропления водой как такового.

Теперь ритуал по традиции Тодзи; он сложнее и имеет вариации в деталях, взятых из разных документов⁴. Но в общих чертах источники сходятся в том, что главное состояло из трех Печатей и двух Формул. Немного упростив данные, взятые из «Тэнсё-тайдзин кукэцу», «Бики-сё» и «Синдай хикэцу», их можно представить в следующем виде.

Первая Печать — это оттиск пятиконечной ваджры, который делается извне (*гэ-го-ко-ин*, 外五股 [古] 印), а первая мантра — Формула Гнева (*фушуну-мё*, 忿怒明), составная часть Формулы Ца-

¹ Ито, 1981, с. 12b–13a.

² Ср. Камикава, 1989, с. 124–125.

³ Можно было бы предположить, что эта мантра Дакини делилась на две части: первая — «Дакини А-ВИ-РА-ХУМ-КХАМ [по-японски произносится «Дакини А-би-ра-уп-кэн»]», а вторая — «Дакини ВАДЖРА-ДХАТУ-ВАМ [по-японски произносится «Дакини Бадзара-дато-бан»]» (это Формулы Будды Махавайрочаны из Мира Чрева и из Алмазного Мира, перед которыми стоит слово «Дакини»), как в ритуале по традиции Тэндай, который мы увидим ниже.

⁴ Ср., в частности, Сакурай Ёсиро, 1966, с. 232–233, («Тодзи сокуи-хо-но санъин ни-мё-ни цуйтэ»).

ря Знания Ачала (*Фудо мёо*, 不動明王) «Чанда–маха–рочада ХУМ» [по–японски произносится «Сэнда–мака–росяда Ун»]¹.

Вторая Печать называется Печатью собственноручного Владения Четырьмя Океанами (*сикай рёсё–ин*, 四海領掌印), а вторая мантра — Формула Дакини–тэн. Хотя она называется Печатью, речь не идет об обычной буддийской Печати. Это движение обеих рук и обеих кистей, сопровождаемое произнесением мантры: сначала складывают обе кисти ладонями (*гассё*, 合掌, санскр. *анджали*), произнося «ОН» [ОМ], потом покрывают левое плечо ладонью правой руки, произнося «Дакини»; далее покрывают правое плечо ладонью левой руки, произнося «Кяти» [или «Багяти», по ссылке *Abe*, 1989, p. 144]. Далее (хотя в наших источниках этого нет, но, видимо, вытягивают обе руки перед собой и) поворачивают ладонь правой руки кверху, а ладонь левой руки книзу, произнося «Кяка»; наконец, поворачивают ладонь правой руки книзу, а левой кверху, произнося «Нэйэй Совака». Согласно нашим источникам, это движение и было «Печатью», переданной непосредственно Великим Божеством Аматаэрасу, и его совершали каждый день девственницы, совершавшие богослужение (называемые *кора*, 子良), во время церемонии преподнесения пищи божеству в святилище Исэ², тогда как Формулу Дакини–тэн сюда добавил Кобо–дайси³. Согласно «толкованию», приводимому в «Синдай хикэцу», движение, при котором правая ладонь накрывает левое плечо, изображает Дакини–тэн женского пола и Мир Чрева (его символизирует мантра А–ВИ–РА–ХУМ–КХАМ), а движение, при котором левая ладонь накрывает правое плечо, — Дакини–тэн мужского пола и Алмазный Мир (его символизирует мантра ВАДЖРА–ДХАТУ–ВАМ). «Синдай хикэцу» добавляет, что это причина, по которой «делают из золота и серебра две статуи Дакини–тэн, одну мужского пола и другую женского, и ставят их справа и слева от императора во время его интронизации»⁴. Наличие двух этих статуй упоминается и в «Тэнсё–тайдзин кукэцу», и в «Бики–сё».

Наконец, третья Печать — это Оттиск Кулака Мудрости, а Формула, сопровождающая ее, — мантра Дакини–тэн (несомненно,

¹ Ср. Тоганоо. 1982А, с. 141 — о Печати; с. 361 — о Формуле Ачала; см. также «Сюин–дзу» TZ. VIII 3174 i 328b об изображении Печати, и Ямамото Хироко, 1997, с. 97а–b и илл.; Сакурай. 1996, с. 241 о Формуле.

² См. Ямамото. 1993, с. 342–351.

³ См. Сакурай. 1996, с. 238–243.

⁴ Там же, с. 247–248.

«ОН Дакини Кяти [или Багяти] Кяка Нэйэй Совака»). Именно регент передает этот ритуал наследному принцу, восходящему на трон. По свершении ритуала этими «три Печатами и двумя мантиями» на голову принца совершают возлияние водой, «взятой из Четырех Океанов»; на него надевается корона, украшенная мотивом бамбука (символизирующим Внутреннее святилище Исэ, *найку*, 内宮 [т. е. Великое Божество Аматэрасу]) и мотивом круга (символизирующим Внешнее святилище Исэ, *гэку*, 外宮 [т. е. Великое Божество Тоёукэ, 豊受大神¹]), и он садится на Высокий Трон. Так заканчивается церемония помазания при интронизации.

«Синдай хикэцу» упоминает важный вариант этого ритуала: действительно, согласно этому тексту, существует другой ритуал, передаваемый в ветви Хиросава (廣澤) школы Сингон (тогда как ритуал, описанный выше, состоит в ведении ветви Санбоин, 三寶院). По этой традиции, во время интронизации императоров практикуется Ритуал Трех Богов вместе (*сан-тэн гогё хо*, 三天合行法); «Три Бога» — это Сётэн (~ японский Ганеша), Дакини-тэн и Бэндзай-тэн (辯才天, Сарасвати), то есть трехликое божество [изображающее три этих божества]. Они представляют Драгоценность о Трех лепестках (*сан-бэн ходзю*, 三辨寶珠), соответствующую Светлым Божествам верха, середины и низа святилищ Инари (*Инари дзё-тю-гэ сан-сё даймёдзин*, 稻荷上中下三所大明神)². Таким образом, мы снова встречаем «особое божество» по имени Матара-дзин или Яся-дзин, ассоциируемое с Дакини-тэн и с Инари, а также с Драгоценностью Исполняющей Желания (*чинтамани*). Все эти персонажи явно принадлежат к одному и тому же «мифологическому семейству».

Что касается ритуала по традиции Тэндай, то здесь достаточно будет сказать, что он сложнее, чем ритуал по традиции Тод-

¹ Великое Божество Тоёукэ — несомненно, то же, что Тою-укэ-но ками, которое само является божеством пищи, близким к богине Ука-но ми-тама, отождествляемой с Инари. Отсюда можно вывести причину тесных связей между Инари и святилищем Исэ, прежде всего в средние века, когда клан жрецов Ватарай, служивших во Внешнем святилище, обладал инициативой в формировании теологии Исэ (Исэ-синто). Именно в этих связях надо искать по крайней мере одну из причин тесной ассоциации между Аматэрасу и Инари, а значит, и *Дакини-тэн*. Солнечная символика *Дакини-тэн*, которая будет рассмотрена ниже, может вести начало именно от этой ассоциации.

² См. Ямамото Хироко, 1993, с. 360; Сакураи, 1996 («Китабакэ Тикафуса то сокуи-кандзё» 北畠親房と即位灌頂), с. 262–263.

зи, прежде всего потому, что значительная часть его состоит из передачи восьми строф из разных глав «Лотосовой сутры», которые считаются сутью этой Сутры (самое «существенное» из этих восьми строф — два извлечения из главы «Фумон-бон», а в этих двух строфах — слово «Состраданием», *дзихи*, 慈悲), — вследствие чего ритуал является не чисто «эзотерическим», но еще и «экзотерическим», в соответствии с идеалом Тэндай. Однако ядро ритуала, похоже, остается почти тем же, что и в соответствующем традиции Тодзи: это Оттиск Кулака Мудрости, сопровождаемый мантрами обоих Миров, — Чрева и Алмазного, перед каждой из которой ставится слово «Дакини», а именно мантрой «Дакини А-ВИ-РА-ХУН-КХАН» для Мира Чрева и мантрой «Дакини ВАДЖРА-ДХАТУ-ВАН» для Алмазного Мира. «Синдай хикэцу» говорит, что этот ритуал наследному принцу передают монахи высоких рангов (*косо*, 高僧), тогда как по «Тэнси сокуи кандзё» эту функцию выполняет регент, равно как и в ритуале по традиции Тодзи¹.

9. Роль Дакини-тэн в ритуале Помазания при интронизации

А. Элементы эротики и насилия в мифах

Теперь: что можно извлечь из этого скопления странных мифов и секретных ритуалов?

Прежде всего следует отметить чисто эротический характер некоторых элементов мифов. Что касается мифа в традиции Тэндай, то рассказ о гомосексуальной любви между императором Ши из династии Цинь и «мальчиком-Состраданием» Дзи-до (во второй части мифа) вызывает образы, одновременно эротические и отклоняющиеся от социальной нормы. То же можно сказать о сцене похищения малыша Каматары лисицей в мифе по традиции Тодзи². Источник, озаглавленный «Сюнъя дзин-ки» [春夜神記, «Записки весенних ночей о богах»], говорит даже, что лисица «положила [малыша] себе на живот и любила его, произнося колдов-

¹ См., например, «Синдай хикэцу», «Содзи-сё» Того или «Тэнси сокуи кандзё». Ссылки на эти документы см. выше, например, прим. 119, 122, 123 и отрывки, к которым они относятся.

² Тексты не уточняют пола животного, но из контекста можно заключить, что речь идет все-таки о лисице.

ские слова...» (...*айситэ иваку*, 愛シテ云)¹. Если в мифе о Дзи-до речь шла о гомосексуальной любви, то здесь эротическая связь создается между животным (очень вероятно — самкой) и человеческим ребенком (или, что вполне возможно, лисица — это мать малыша?..). Кроме того, согласно одному замечанию Абэ Ясуро, начало странного заклинания, которое животное произносит по этому случаю: «Дзи-сон-со-ри», очень напоминает арголическое слово, использовавшееся в средневековом языке: «*сисосори*, しそそり» и предположительно означавшее женский половой орган или нечто связанное с ним². С другой стороны, в мифе по традиции Тодзи можно отметить и атмосферу насилия, особенно в эпизоде, где Каматари отрубает голову Ирука серпом, который дала ему лисица. Этот миф мог бы означать, что японская монархия могла быть мирно основана только ценой убийства, совершенного подданным, который тем самым станет «Господином Сына Неба».

В ритуале по традиции Тэндай нельзя выделить какой-то откровенно эротический образ (кроме, может быть, подчеркивания слова «Сострадание», напоминающего о Каннон — Авалокитешваре); зато в ритуале по традиции Тодзи присутствие двух статуй из золота и серебра, изображающих чету лис — Дакини-тэн, является собой элемент, способный вызывать весьма эротические образы: тот факт, что новый император должен располагаться между этих статуй, может даже навести на мысль, что он рождается от этой пары животных (или, возможно, от *дака* и *дакини*).

С другой стороны, когда в мифе по традиции Тодзи рассказывается, что родители Каматари были «людьми земли» или что сам Каматари, когда вырос, работал при дворе подметальщиком, — это как будто подчеркивает низкий характер происхождения этого человека, который станет родоначальником одного из вели-

¹ «Сюнъя дзин-ки» — сборник легенд о святилище Касуга, как полагают, составленный к началу эпохи Муромати, то есть в первой половине XIV в. (но, возможно, часть, включающая миф о Каматари, — интерполяция). Рукопись, хранящаяся в библиотеке Сонкэй-каку, датируется 1437 г. Ср. Абэ, 1980, с. 22а–24а, который цитирует и анализирует этот текст.

² См. Абэ Ясуро. 1990А, с. 9а–б. Это заклинание напоминает «песни на санскрите» (*бонка*, 梵歌) двух мальчиков из окружения Матара-дзин в «Гэнси-кимёдан»: «Си-си-ри-си-ни-си-си-ри-си», 指々利子孺子々利指 для левого мальчика и «Со-со-ро-со-ни-со-со-ро-со», 蘇々呂蘇孺ソソロ蘇 для правого. Согласно одному толкованию, за этими «песнями» скрываются непристойные слова, означающие задний проход и мужские и женские половые органы. См. Кагэяма Харуки, 1975, с. 327–328.

чайших аристократических родов Японии¹.

Б. Символика, связанная с «желтым человека»

Весьма сложно для нас понять, почему Дакини-тэн, божество, низкое происхождение которого — от *якиини*—людоедок — было хорошо известно, а тесные связи с эротическими культами Инари ни от кого не скрывались, могло быть избрано Основным Почитаемым в ритуале, окруженном столь большой таинственностью и обосновывавшем легитимность самой японской монархии? Абэ Ясуро уже поставил этот вопрос и предложил чрезвычайно интересные решения². Рассмотрим более или менее подробно некоторые выдвинутые им аргументы.

Ответ — или, по крайней мере, один из возможных ответов — на этот сложный вопрос кратко можно изложить так: Дакини-тэн была выбрана на эту исключительную роль в связи с «желтым человека» (*нинно*, 人黃), магической субстанцией, которую демоницы-людоедки *дакини* забирали у тех людей, что умрут через шесть месяцев, и поедали, и которая давала им беспредельную волшебную силу; коль скоро эта субстанция была связана с Драгоценностью Исполняющей Желания и с Императорскими Реликвиями, можно полагать, что Дакини-тэн обладала этой одновременно магической и мистической силой, что позволяло ее рассматривать как эманацию и будды Махавайрочаны, и Великого Божества Аматэрасу, то есть как метафизическую и мифологическую основу мира в представлении средневековых японцев.

Чтобы прояснить это, мы должны сделать краткий экскурс в историю другого божества эзотеризма — Царя Знания Любви, Айдзэн-мёо (愛染明王, санскр. Рага). Гневный облик этого Царя Знания ужасен: он держит лук и стрелу, как греческий Эрос или Кама в индуистской мифологии, но также как Шива в облике разрушителя трех воздушных городов *асура* (*Триурантакамурти*)³. Базовая сутра ритуалов Царя Знания Любви — «Юги-кё» 瑜祇經,

¹ О *метле* как характерном атрибуте нечистоты см. R. A. Stein, 1981В. p. 31 специального оттиска.

² Особенно в блистательном исследовании о верованиях, связанных с культом Драгоценности Исполняющей Желания (*нён-ходзю* 如意寶珠, санскр. *чинтамани*) и с культами Реликвий (*сяри* 舍利, санскр. *шарипа*).

³ Об Айдзэн-мёо см. Аноним (*Hōbōgirin*, I), p. 15b–17a; Bernard Frank, 1994; Нэ-дати Кэнсукэ, 1997. Об ипостаси Шивы, разрушающего Три города *асура*, см. Stella Kramrisch, 1981. p. 47, fig. 40.

считающаяся апокрифом, где описывается его облик с тремя глазами и шестью руками. Так вот, эта иконография включает один загадочный момент. Действительно, вот каким он изображен в этом тексте: его красная окраска сходна с сиянием солнца; он живет на Колесе с Мощными языками пламени (*сидзё-рин*, 熾盛輪, т. е. солнце); шесть его рук держат: первая левая — колокольчик ваджру, первая правая — пятиконечную ваджру; вторая левая — лук ваджру и вторая правая — стрелу ваджру; наконец, последняя левая рука держит *это* (左下手持彼), тогда как последней правой рукой, которая держит лотос, бог словно бы собирается ударить по тому, что держит в левой руке¹. Японские богословы долго дискутировали насчет «этого» в левой руке. Целый перечень этих спекуляций можно найти в длинном пассаже из главы в «Какудзэн-сё» (覺禪鈔), посвященной Царю Знаний Любви: *это* может быть желанной вещью (для ведущего богослужение или заказчика ритуала, посвященного Царю Знания), или врагом, которого хотят подчинить, или Полным Неведением (*компон-мумё*, 根本無明), или Страстями (*бонно*, 煩惱), или головой (отрубленной) человека, или солнцем; но мнение, которое, похоже, взяло верх над всеми остальными, гласит, что *это* — не что иное, как «желтое человека». И это «желтое человека» также толкуется по-разному: это Корень жизни (*мёкон*, 命根), или внутреннее сердце-печень (либо сердце-сущность) (*най-синкан*, 内心肝), круглое и красное, как солнце, или все Страсти, которые будут срезаны одним ударом чистого лотоса; это может быть также человеческая душа-сущность (*нин си сёрё*, 人之精靈), или сердце царя (*кокуо-син*, 國王心), или «женщина для мужчины либо мужчина для женщины» (*и-нан нё нинно*, *и-нё нан си нинно*, 爲男女人黃、爲女男之人黃)².

Следует отметить, что «желтое человека» идентифицируется здесь с «сердцем царя». Комментарий Того из «Юги-кё» сообщает то же самое³:

«Бывает, что в руку, “держашую *это*” (*дзи-хи сю*, 持彼手), помещают человеческую голову, которую иногда называют “желтое человека”. Это Человеческий драгоценный камень (*хито-*

¹ «Конго-хо-рокаку иссай юга-юги кё» (金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經). *Тит.* XVIII 867 i 256c4-18.

² См. «Какудзэн-сё» (覺禪鈔) *ТЗ.* V 3022 lxxxii 252a15-253a20.

³ «Юги-кё тёмон-сё» (瑜祇經聽聞抄), издано в «Дзоку-Тэндай-сю дзэнсё». *Мик-кё* 2, с. 305b3-14; его цитирует, в частности, Ямамото Широко, 1993, с. 315-316.

тама, 人玉, т. е. человеческая душа—сущность). [...] На макушке головы есть то, что называется Человеческим драгоценным камнем; вкладывают [человеческую голову в эту руку Царя Знания] потому, что на [макушке] человеческой головы есть нечто вроде семи капель росы, и когда *дакини* их поедают, этот человек сразу умирает. Чтобы устранить это бедствие, которое приносят *дакини*, Человеческий драгоценный камень и вкладывают [в эту руку Царя Знания]. Ему вкладывают человеческую голову, когда [целью ритуала является] долголетие [заказчика]. С другой стороны, бывает также, что [в эту руку] вкладывают солнце, в котором изображен трехлапый ворон. Это солнце представляет царя, то есть Императора людей (*нинно*, 人皇 [отметим, что это слово звучит так же, как «желтое человека»!]). Царя иногда называют “Красный Ворон”. “Красный” означает солнце, а ворон — птица, находящаяся в солнце. Мы узнаем, что Великое Божество Аматэрасу — бог—сын солнца (*ниттэнси*, 日天子, девапутра Сурья): оно является солнцем. Царя как потомка этого Великого Божества Аматэрасу называют “Красным Вороном”. Согласно тайному преданию ветви Ано (*Ано хидэн*, 穴太祕傳 [Того принадлежал к ветви Ано школы Тэндай]), [Божество] Хатиман 八幡 — это бог—сын луны; Великое Божество Аматэрасу — это бог—сын солнца; а [Божество] Камо 賀茂 [представляет] жилища небесных тел (*сэйсюку*, 星宿). Когда ритуалом руководит Великий докладчик, [в эту руку Царя Знания] вкладывают красного ворона. Так как Великий докладчик служит царю опекуном и держит его в руке, чтобы управлять делами мира (*кокуо во тэ ни нигиттэ тэнка во сикко субэки юэ—ни*, 國王ヲ手ニニキツテ天下ヲ可執行故ニ); поэтому в эту руку вкладывают солнце. Это тайна».

Известно, что храм Бёдоин (平等院) в Удзи (宇治, близ Киото) построил Фудзивара—но Ёримити (藤原頼通) в апогее своей власти, в 1052 г. Название «Бёдоин» происходит от имени «Бёдо—о» (平等王), «Царь Равенства», — это другое имя Царя Знания Любви. Маленькое замечание по этому поводу в «Кэйран—сюё—сю», видимо, представляет собой точный отголосок слов Того в приведенном отрывке¹:

«Название Бёдоин. Учитель говорит, что это название происходит от [статуи] Царя Знания Любви, которую поставил Кободайси. Вот почему мы говорим, что Царь Любовь — это Царь Ра-

¹ «Кэйран—сюё—сю». *Тит.* LXXVI 2410 хсii 799с2–9; цитируется у Абэ, 1989, с. 131–132 и Ямамото, 1993, с. 316–317.

венства. Он держит в руке душу—сущность Существ и правит миром в Равенстве. Регент (*сэцууроку*, 攝祿) также держит в руке мир, и весь народ укрощен им: вот что следует глубоко обдумать. Именно Драгоценность Исполняющая Желания есть Обусловленная ипостась (*саммая-гё*, 三昧耶形) Царя Любви. Бог—дракон также имеет эту Драгоценность как свое сердце—печень. Как правило, эта Драгоценность дарует возможность выполнять все свои желания (*нён-дзидзай*, 如意自在) и может вызвать дождь из драгоценностей всякого рода (*манпо*, 萬寶). Отсюда и следует это название — Драгоценность Исполняющая Желания (*нён-ходзю*). Этот Почитаемый [Царь Знания Любовь] означает природное обладание [владениями] Четырех Океанов (*сикай дзинэн цурё*, 四海自然通領義 [отметим, что выражение *сикай цурё* безусловно напоминает слово *сикай рёсё*, термин, связанный с ритуалом помазания при интронизации]). Вот что следует глубоко обдумать».

Как мы только что видели, Обусловленная ипостась Царя Знания Любви — это Драгоценность Исполняющая Желания: а, согласно интерпретации из «Син-дзоку тэккин ки» (*眞俗擲金記*), автором которого был, вероятно, Сюкаку (*守覺*), первоначальная Субстанция (*хонтай*, 本體) этого Царя Знания — не что иное, как «желтое человека», идентичное одновременно Драгоценности Исполняющей Желания и Реликвии¹. Абэ смог показать, что Драгоценности Исполняющей Желания, отождествляемые с Реликвиями (теми самыми, которые Кукай привез из Китая, которые хранились в Тодзи и о которых легенды сообщали, что они были спрятаны в виде Драгоценностей Исполняющих Желания в горе Муроо (室生山) [называемой также Бэнъицу—дзан, 一山] в Нара), все духовенство и весь двор с конца эпохи Хэйан считали магическими субстанциями, обладающими величайшим могуществом. Существовало поверье, согласно которому число этих Реликвий возрастало, когда страна процветала, и уменьшалось в периоды упадка: поэтому устраивались церемонии, в ходе которых Реликвии Тодзи предьявляли двору, чтобы проверить их число (первая церемония подсчета Реликвий состоялась в 950 г.). Во все времена эти церемонии были поводом для раздачи Реликвий императору, отрекше-

¹ См. Абэ Ясуро. 1989, с. 131 и прим. 31 (где цитируется Ямадзаки Макото. 1981). Рукопись «Син-дзоку тэккин-ки», копия которой сделана в 1451 г., а выходные данные (колофон) указывают на 1265 г., хранится в библиотеке Сонкэй-каку.

муся императору и представителям высшей аристократии¹.

Приняв к сведению этот второй план, легче понять прямую связь между божественным лисом (*синко*, 辰狐) и Великим Божеством Аматэрасу, как она описана в этом отрывке из «Кэйран-сюё-сю»²:

«Как правило, Великое Божество Аматэрасу — это бог солнца, а также облик Солнечного колеса, укывшегося в Небесном гроте (*ама-но ивадо*, 天の岩戸). Говорят также, согласно переданному, что, если Великое Божество Аматэрасу, спустившись с неба, укрылось в Небесном гроте, то оно это сделало в облике божественного лиса (*синко*). Среди всех животных божественный лис [один способен] излучать свет из собственного тела. Вот почему Божество проявилось в этом облике (и т. д.).

Вопрос: Почему божественный лис обязательно излучает свет?

Ответ: Божественный лис — это проявление-трансформация Авалокитешвары в Колесо Исполняющее Желания (Нёиринканнон, 如意輪觀音). Вот почему его вещество — Драгоценность Исполняющая Желания, каковую называют «Царь Чингамани» (Синда-мани-о, 辰陀摩尼王). Эта Драгоценность всегда излучает сияние ночью. [...] Мы говорим также: на хвосте божественного лиса есть ваджра о трех концах (*сан-ко*, 三古 [鉗]), а на этой ваджре есть Драгоценность Исполняющая Желания. Трехконечная ваджра — это треугольная ипостась Огня, а Драгоценность — сияние мани (*мани-но тока*, 摩尼の燈火). Вот почему это божество, обнаруживающее величественное сияние (*ико*, 威光), освещает весь Сущностный Мир (*хоккай*, 法界, санскр. *дхармадхату*) (и т. д.). Мы говорим также: в «Сутре неслыханных [Случаев]» («Мидзоу-кё», 未曾有經) сказано, что божественного лиса почтили как бога и сделали царем. Наше предание гласит, что этот лис — то же божество, что Великое Божество Аматэрасу, каковое яв-

¹ См. Абэ, 1989, с. 124–130. Интересно отметить, что в «Да-чжи-ду-лунь» / «Дайтидо-рон» 大智度論 есть длинный отрывок, разъясняющий свойства и происхождение разных драгоценностей; здесь сказано, что Драгоценность Исполняющая Желания происходит от «Реликвий Будды (*буддхашарира*): когда Закон исчезнет, все Реликвии Будды превратятся в Драгоценности Исполняющие Желания» (Тт. XXV 1509 х 134a21–22; Lamotte, 1966, р. 600 [этой ссылкой мы обязаны Х. Дарту]).

² «Кэйран-сюё-сю», Тит. LXXVI 2410 vi 520c20–521a6.

ляется Исходным Божеством Ста Царей (*хякуо гэндзин*, 百王元神)).

Приняв к сведению эту солярную символику, связанную с «желтым человека» (может быть, лучше сказать: «символику полночного солнца»), можно также понять, почему Дакини–тэн ассоциируется с Махавайрочаной в тексте под заголовком «Ринно кандзё кудэн» (輪王灌頂口傳), «Устные предания о Помазании Царя на Колесе», произведении, по–видимому, восходящим к эпохе Камакура. Согласно пересказу Абэ, этот документ начинается с заявления, что этот царь — Святой–Царь–поворачивающий–Золотое–колесо (*конрин дзё*, 金輪聖王), а поскольку он во время интронизации получает Помазание, существует ритуал, называемый Помазанием царя *чакравартина*, в ходе которого макушку ему окропляют водой Четырех Океанов. Этот ритуал якобы передавался из поколения в поколение в клане регентов. Далее говорится, что Татхагата Махавайрочана, сжалившись над Существами, связанными с миром, повелел Дакини–тэн, которая представляет собой Истекшее–Тело (*тору–дзин*, 等流身), [последнее] из Четырех Сущностных Тел (*сисю хоссин*, 四種法身), временно явить миру (*кари–ни гэндзи*, 假に現じ) императорский трон, высшее и славнейшее достоинство в мире, чтобы таким образом связывание Существ с миром было бы, напротив, пресечено. Дакини — это также трансформация Маньджушри о Восьми Буквах (Хатидзи Мондзю, 八字文殊). Далее автор представляет пять видов Печатей, главная из которых — Печать Драгоценности Исполняющей Желания. Эта Драгоценность Исполняющая Желания производит все Сущности мира; Семь Драгоценностей *чакравартина* естественным образом рождаются из этой Драгоценности. Он объясняет мантру (несомненно, «Дакини»), сопровождающую Печать Драгоценности Исполняющей Желания, с помощью мифа о подчинении *дакини*, поедающих «желтое человека»: это та самая мантра, которую они получили от Будды (превратившегося в Махакалу) в конце мифа, когда Будда позволил им забирать желтое человека у трупов до того, как придут их поесть другие великие *якини*. Если произнести эту мантру, проявятся все добродетели и, в частности, добродетель Сострадания, а все Существа, пользующиеся способностью Драгоценности Исполнений Желаний, будут послушны Закону.

Заключение

Теперь мы добрались до конца долгого путешествия по джунглям мифов и ритуалов, которое привело нас из средневековой Индии в темные недра сакральной монархической власти средневековой Японии. Мы можем задаться вопросом: почему «желтое человека» могло ассоциироваться с Драгоценностью Исполняющей Желания и с Реликвиями. Ответ может быть только предположительным, но нам он кажется правильным и единственно возможным: потому, несомненно, что «желтое человека» считалось чем-то круглым, похожим по форме на Реликвии и на Драгоценность Исполняющую Желания (можно сослаться на отрывок из «Юги-кё тёмон-сё», цитированный выше, автор которого, Того, представляет «желтое человека» в виде «капель росы»). Тем не менее удивляет такой факт: хотя Реликвии были реальными предметами, на самом деле хранившимися в охраняемых помещениях Тодзи или в сокровищницах императора или аристократов, однако и несуществующие вещи, такие, как Драгоценность Исполняющая Желания или «желтое человека», можно было представлять в совершенно материальном облике. На это можно сказать, что Реликвии тоже были магическими объектами: ведь их число увеличивалось или уменьшалось в зависимости от богатства страны. Существующие, несуществующие, это были предметы и материальные и магические разом — Философские Камни, в чистом виде продукт некоего «творческого воображения» средневекового духа.

Несмотря на все наши попытки объяснения, кого-то не убедят выдвинутые нами причины, позволившие Дакини-тэн, одному из самых низких и самых жестоких божеств эзотерического буддизма, дойти до такого исключительного апофеоза — до того, чтобы она возглавила самый тайный и самый сакральный ритуал японской монархии. В этой связи можно вспомнить коротенькую фразу из «Кэйран-сюё-сю», из главы, посвященной Дакини-тэн, из рубрики о Помазании при интронизации, где сказано: «В “Сутре Добродетельных Царей” [говорится о том, чтобы] “поклониться богу кладбища [сделав приношение] этим”; вот что следует глубоко обдумать». Из нашего анализа комментария Лянби к «Жэнь-ван-цзин» и сказки о царе Кальмашападе, нам кажется, можно сделать вывод: если автор, говоря о помазании при интронизации, ссылается на легенду из «Жэнь-ван-цзин», это может значить, что он (по крайней мере смутно) сознает насильственный и жестокий характер монаршей власти — ведь в контексте этой легенды «сде-

лать приношение» означает принести головы тысячи царей богу кладбища — не кому иному, как Махакале, и его прислужникам — несомненно, мерзким *дака* и *дакини*, пожирателям людей. В этом контексте царь сам является демоном, пожирающим мясо детей; а побуждает его сделать это кровавое жертвоприношение (заклав тысячу царей) учитель—еретик, в чью обязанность входит дать царю помазание, — совсем как у клана регентов, «Господ Сына Неба», которые, как считается, давали японским монархам помазание при интронизации. Целью этого было держать в руке «желтое человека», то есть жизненный дух существ; а клан регентов, в свою очередь, мог держать в руке «сердце царя». И, возможно, нелишне напомнить, что «держать в руке» здесь то же, что «уक्रошать (попирая ногами)»...

Так что же, можно считать, что ритуал помазания при интронизации, обосновывавший сакральную легитимность монархии, в то же время имел скрытую функцию «разрушения» ее изнутри? Мы так не думаем, и вот почему.

Этот ритуал и эти мифы надо рассматривать в их совокупности; тогда обратит на себя внимание крайняя амбивалентность элементов, составляющих это целое. С одной стороны, есть божество из пантеона эзотерического буддизма, самое низкое и самое жестокое, но при этом обладающее самой действенной магической силой; есть мифы, вызывающие эротические образы, повествующие о действиях, отклоняющихся от социальной нормы, и описывающие атмосферу насилия; но в то же время ритуал свершается в обстановке величайшей торжественности, и монарх, «рождающийся» из этого ритуала, — самый святой в мире, стоящий выше социальной нормы, превосходящий мир своей сакральностью. Можно отметить, что подобная структура встречается во многих средневековых мифах о рождении богов. Действительно, сказки, принадлежащие к жанру «*хондзи—моно*» (本地物), часто рассказывают о приключениях героев и героинь, страдающих от тягчайших бедствий; только пройдя свой трагический удел до конца, они обретают смерть и *возрождаются* в виде самых могущественных богов. Их сияние тем ярче, чем более низкими и отверженными были они в своей человеческой жизни¹. Это крайнее расхождение с общепринятыми ценностями — с одной стороны крайняя нищета, с другой крайняя святость или величие — и дает ключ к понима-

¹ Совершенно аналогичную структуру можно обнаружить в некоторых народных сказках в китайском буддизме, например, сказке о Мяошане. Об этой сказке см. *Glenn Dugbrige, 1978.*

нию религиозного чувства, которое вызывают эти сказки. Хотя с точки зрения содержания было бы трудно провести аналогию между сказками *хондзи-моно*, с одной стороны, и ритуалом и мифами помазания при интронизации — с другой, можно полагать, что структуру обеих систем фактов определяет одна и та же мифологическая логика. А нельзя ли предположить, что это та же логика, что и логика тантрического мышления в целом? Как мы уже упоминали в связи с образами *дакини* в позднем буддийском тантризме Индии и Тибета, для тантрического мышления характерно явное стремление к ужасному, насильственному, эротическому или нечистому, вытекающее из желания выйти за пределы всех социальных норм и преодоления всякого сопротивления рассудка; переход в трансцендентность тем полнее, чем глубже уход на самое дно системы ценностей. Не аналогичен ли этот феномен тому, что мы встречаем в ритуале и мифах помазания при интронизации?

Однако, даже если это так, странно, что все эти идеи средневековых японцев, похоже, порождаются недрами мифологии и развиваются внутри них. Если в позднем тантризме стремление к низким ценностям как будто развивается в более сознательном плане, в соответствии с явно более систематичной доктриной, то в Японии аналогичный феномен возникает как бы лишь на уровне гораздо более бессознательном. Правда, это в то же время может значить, что в Японии произошла очень глубокая интериоризация этого тантрического мышления, которое подверглось переработке в мифологическом бессознательном и в результате породило совершенно оригинальные мифы и ритуалы.

Если принять эту гипотезу, из нее, вероятно, можно извлечь одно важное с точки зрения социальной истории следствие. Ведь чтобы насадить в мире трансцендентное и сакральное, тантрической мысли, похоже, потребовались ценности абсолютно (и *крайне*) противоположные — можно сказать, ценности *анти-трансцендентные* и *анти-сакральные*. Тогда, возможно, это были те самые ценности, которые в религиозном воображении японцев представляли «внекастовые» божества, как Дакини-тэн, а в средневековом японском обществе — «внекастовые» группы людей. В пользу этой гипотезы можно было бы выдвинуть даже исторические аргументы: ведь период, когда деятельность этих «внекастовых» групп была, похоже, особенно разнообразной и примечательной, как будто совпадает с периодом, когда процветал «экзотерико-эзотерический» буддизм, в основе которого лежала идеология начального Просветления (*хонгаку сисо*, 本覺思想) — по

сути японская форма тантрической идеологии. В общих чертах этот период соответствует первой половине японского средневековья. В течение всего этого периода обычное население относилось к «внекастовым» группам с двойственным чувством: страха перед сакральным, влечения к сакральному и отвращения перед ужасным или нечистым. Когда «экзотерико–эзотерический» буддизм со второй половины средних веков начнет приходить в упадок (или разлагаться изнутри), «внекастовые» группы все более и более будут становиться объектами простого презрения и социальной дискриминации со стороны обычного населения.

Основные причины такой эволюции отношения и чувств к «внекастовым» группам, очевидно, следует искать в самой социальной истории. Но разве не интересно отметить, что эта эволюция происходила во многом аналогично эволюции «экзотерико–эзотерического» буддизма в средневековой Японии?

На этом мы, исполненные раздумий, и покинем темный и чарующий мир дакини — Дакини–тэн.

БИБЛИОГРАФИЯ

Словари и энциклопедии:

Dictionnaire Chinois-Japonais de Morohashi Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典, par Morohashi Tetsuji 諸橋徹次, 13 vol., 1ère éd., Tōkyō, Taishū-kan shoten 大修館書店, 1955-1960.

Hōbōgirin 法寶義林. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, 7 vol., Tokyo - Paris, 1929-1994. Supplément au vol. IV, Tokyo - Paris, 1967. Volume Annexe Répertoire du Canon Bouddhique Sino-japonais. Tokyo - Paris, 1978.

Mochizuki Bukkyō daijiten 望月佛教大辭典, 10 vol., Sekai seiten kankō-kyōkai 世界聖典刊行協會, Tōkyō, 1960-1967.

Sekai-shūkyō daijiten 世界宗教大事典, Tōkyō, Heibon-sha 平凡社, 1991.

Shintō daijiten 神道大辭典, réimpression en format réduit, Rinsen-shoten 臨川書店, Kyōto, 1986.

Труды на японском языке

Abe Yasurō 阿部泰郎, 1980 “*Iruka no seiritsu* 『入鹿』の成立” [Sur la formation de (la pièce de théâtre populaire) «*Iruka*»], *Geinō-shi kenkyū* 藝能史研究 (publié par la Société des Etudes de l'histoire des arts de spectacle, Geinō-shi kenkyū-kai 藝能史研究會), No 69, p. 16-38.

Id., 1984 “*Jidō setsuwa no keisei* 慈童説話の形成” [Sur la formation de la légende de Jidō], I et II, *Kokugo-kokubun* 國語國文, Nos 600-601, p. 1-29 ; p. 30-56.

Id., 1985 *Chūsei ōken to chūsei Nihon-gi — Sokui-hō to sanshu-jingi-setsu wo megurite* 中世王權と中世日本紀 — 即位法と三種神器説をめぐりて” [La royauté médiévale et les *Chroniques du Japon* médiévaux. Autour de la cérémonie d'intronisation et des théories sur les Trois Joyaux Divins], *Nihon bungaku* 日本文學, No 365, p. 31-48.

Id., 1986 “*Taishokkan no seiritsu* 「大織冠」の成立” [La formation de [la pièce de théâtre populaire] «*Taishokkan*»], *Kōwaka bukyoku kenkyū* 幸若舞曲研究, vol. 4 (Tōkyō, Miyai-shoten 三彌井書店), p. 80-195.

Id., 1989 “*Hōju to ōken — Chūsei-ōken to mikkyō-girei* 寶珠と王權 — 中世王權と密教儀禮” [La gemme et la royauté. La royauté médiévale et les rituels ésotériques], in *Nihon-shisō no shinsō* 日本思想の深層, [série Iwanami-kōza Tōyō-shisō 岩波講座「東洋思想」, vol. 16, *Nihon-shisō* 日本思想, II], Tōkyō, Iwanami-shoten 岩波書店, p. 115-169.

Id., 1990A “*Sokui-hō no girei to engi* 即位法の儀禮と縁起” [Rituels de l'intronisation et ses légendes], *Sōzō no sekai* 創造の世界, vol. 73, Tōkyō, Shōgakkan 小學館) p. 6-29 ; et le “Symposium” qui suivit l'exposé d'Abe, intitulé “*Chūsei no sōzōryoku* 中世の想像力” [L'imaginaire au Moyen âge], *ibid.*, p. 30-59, auquel ont participé, outre Abe, Akasaka Norio 赤坂憲雄, Umehara Takeshi 梅原猛, Kawai Hayao 河合隼雄, Yamaori Tetsuo 山折哲雄, Yamamoto Hiroko 山本ひろ子.

Id., 1990B “Jien to ōken — Chūsei ōken shiwa wo umidasitamono 慈圓と王權 — 中世王權神話を生み出したもの” [Jien et la Royauté. L’origine de la mythologie royale du Moyen âge], in *Tennō-sei. Rekishi, ōken, Daijō-sai* 天皇制・歴史・王權・大嘗祭 [Système impérial. Histoire, royauté et la cérémonie de Daijō-sai], numéro spécial de la Revue *Bessatsu Bungei* 別冊文藝, Tōkyō, Kawade-shobō shinsha 河出書房新社, p. 111-119.

Id., 1993 “Nihon-gi to setsuwa 日本紀と説話” [Les *Chroniques du Japon* et les légendes], in *Setsuwa no ba — Shōdō, chūshaku* 説話の場 — 唱導・注釋, [série “Setsuwa no kōza 説話の講座”, III] Tōkyō, Bensei-sha 勉誠社, p. 199-226.

Akamatsu Toshihide 赤松俊秀, 1957 *Kamakura bukkyō no kenkyū* 鎌倉佛教の研究. [Etudes sur le bouddhisme de l’époque Kamakura] Kyōto, Heirakuji-shoten 平樂寺書店.

Amino Yoshihiko 網野善彦, 1997 *Nihon chūsei ni nani-ga okitaka — Toshi to shūyō to «shihon-shugō»* 日本中世に何が起きたか — 都市と宗教と「資本主義」. [Qu’arriva-t-il au Moyen âge dans le Japon ? — Villes, religions et le «capitalisme»], Tōkyō, Nihon editā sukūlu shuppan-bu 日本エディタースクール出版部.

Araki Shigeru 荒木繁, Ikeda Kōji 池田廣司, Yamamoto Kichizō 山本吉左右, édité et annoté par, 1979 “*Iruka* 入鹿”, in *Kōwaka-mai* 幸若舞, I, *Yuriwaka-daijin hoka* 百合若大臣他, [coll. Tōyō-bunko 東洋文庫, 355], Heibon-sha 平凡社, Tōkyō, p. 3-14.

Gorai Shigeru 五來重, 1985 “Sō-ron 總論” [Présentation générale], in Gorai Shigeru 五來重, *dir.* 1985, p. 3-74.

Id., *dir.* 1985 *Inari-shinkō no kenkyū* 稻荷信仰の研究 [Etudes sur le culte d’Inari]. Okayama-shi 岡山市, San’yō-shinbun-sha 山陽新聞社.

Gotō Tanji 後藤丹治 et Kamata Kisaburō 釜田喜三郎, édité et annoté par, 1961 *Taihei-ki* 太平記, II, [coll. Nihon koten bungaku taikai 日本古典文學大系, XXXV]. Tōkyō, Iwanami shoten.

Hayami Tasuku 速水侑, 1975 *Heian kizoku shakai to bukkyō* 平安貴族社會と佛教 [La société aristocratique à l’époque de Heian et le bouddhisme], Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan 吉川弘文館.

Id., 1987 *Jujutsu shūkyō no sekai — Mikkyō shuhō no rekishi —* 呪術宗教の世界 — 密教修法の歴史 [Le monde de la religion magique — Histoire des rituels ésotériques]. [coll. Hanawa shinsho 塙新書 63], Tōkyō, Hanawa shobō 塙書房.

Hotate Michihisa 保立道久, 1990 “Heian-jidai no ōtō to chi 平安時代の王統と血” [La lignée royale et le sang à l’époque Heian], in *Tennō-sei. Rekishi, ōken, Daijō-sai* 天皇制・歴史・王權・大嘗祭, Tōkyō, Kawade shobō shin-sha 河出書房新社, p. 62-70.

Imamura Yoshio 今村與志雄, traduit et annoté par, 1981 *Yūyō zasso* 酉陽雜俎, III, [coll. Tōyō-bunko 東洋文庫, 397] Tōkyō, Heibon-sha 平凡社.

Ishida Hisatoyo 石田尚豊, 1975 *Mandara no kenkyū* 曼荼羅の研究 [Etudes sur les Mandala], Tōkyō, Tōkyō-bijutu 東京美術.

Itō Masayoshi 伊藤正義, 1972 “Chūsei Nihon-gi no rinkaku 中世日本紀の輪郭” [Propositions pour une étude des réinterprétations médiévales des *Chroniques du Japon*], *Bungaku* 文學, vol. 40, No 10, p. 29-48.

Id., 1981 “Jidō setsuwa kō 慈童説話考” [Etude sur la légende de Jidō], *Kokugo-kokubun* 國語國文 (publié par la Société d’Etude de la Littérature Japonaise de

- l'Université de Kyōto, Kyōto-daigaku kokubun-gakkai 京都大學國文學會), vol. 49, No 11, p. 1-32.
- Itō Yuishin 伊藤唯眞, 1988 “Inari-shinkō to bukkyō 稻荷信仰と佛教” [Le culte d’Inari et le bouddhisme], in Matsumae Takeshi, éd., 1988, p. 41-72.
- Iyanaga Nobumi 彌永信美, 1988 “Nihon no «shisō» to kirishitan 日本の「思想」とキリシタン” [La «pensée japonaise» et le christianisme japonais du XVIe siècle], in *Rekishi toiu rōgoku 歴史という牢獄 [L’Histoire comme une prison]*, Tōkyō, Seido-sha 青土社, p. 85-159.
- Id., en préparation *Daikoku-ten hensō 大黒天變相 — Bukkyō-shinwa-gaku eno izunai 佛教神話學への誘い* [Variations sur le thème de Mahākāla. — Invitation à l’étude de la mythologie bouddhique] (en préparation chez Hōzo-kan 法藏館, Kyōto).
- Kageyama Haruki 景山春樹, 1975 “Matara-jin shinkō to sono ihō 摩多羅神信仰とその遺寶” [Culte de Matara-jin et ses trésors], in Murayama Shūichi 村山修一 éd., *Hiei-zan to Tendai-bukkyō no kenkyū 比叡山と天台佛教の研究* [Etudes sur le Hiei-zan et le bouddhisme de l’Ecole Tendai], [série Sangaku shūkyō-shi kenkyū sōsho 山岳宗教史研究叢書, vol. 2] Tōkyō, Meicho-shuppan 名著出版, p. 317-340.
- Kamikawa Michio 上川通夫, 1989 “Chūsei no sokui-girei to bukkyō 中世の即位儀禮と佛教” [Rituels d’intronisation au Moyen âge et le bouddhisme], in Iwai Tadaakuna 岩井忠熊 et Okada Shōji 岡田精司, éd., *Tennō no daikawari girei no rekishi-teki tenkai 天皇代替り儀式の歴史的展開* [Les développements historiques des rituels de la transmission des règnes], Tōkyō, Kashiwa-shobō 柏書房, p. 105-139.
- Kondō Yoshihiro 近藤喜博, 1978 *Inari-shinkō 稻荷信仰* [Culte d’Inari], [Hanawa-shinsho 塙新書, 52] Tōkyō, Hanawa shobō.
- Kume Toshiko 桑稔子, 1985 “Kitsune to Inari-shinkō 狐と稻荷信仰” [Le renard et le culte d’Inari], Gorai Shigeru 五來重, dir. 1985, p. 697-736.
- Kuroda Toshio 黒田俊雄, 1975 *Nihon chūsei no kokka to shūkyō 日本中世の國家と宗教* [L’Etat et la religion dans le Japon médiéval], Tōkyō, Iwanami-shoten.
- Id., 1983 *Ōbō to buppō — Chūsei-shi no kōzu 王法と佛法 — 中世史の構圖*, [Loi Royale et Loi bouddhique. Perspectives de l’histoire médiévale], Kyōto, Hōzō-kan.
- Id., 1990 *Nihon chūsei no shakai to shūkyō 日本中世の社會と宗教* [La société et la religion dans le Japon médiéval], Tōkyō, Iwanami-shoten.
- Kushida Ryōkō 櫛田良洪, 1964 *Shingon mikkyō seiritu-katei no kenkyū 眞言密教成立過程の研究* [Etudes sur la formation de l’Esotérisme Shingon], Tōkyō, Sanki-bō bussho-rin 山喜房佛書林, IIe partie, chapitre 3. “Shintō shisō no juyō 神道思想の受容” [Reception de la pensée shintō], p. 233-328.
- Kyōto makai meguri 京都魔界めぐり・機撰・ Cf. ci-dessous, Tanaka Takako 田中貴子, 1994.
- Matsumae Takeshi 松前健, 1988A “Inari-myōjin no genzō 稻荷明神の原像 [Les origines de la Claire Divinité Inari]”, in Matsumae Takeshi 松前健, éd. 1988, p. 3-40.
- Id., 1988B “Inari-myōjin to kitsune 稻荷明神とキツネ [Claire Divinité Inari et le renard]”, in Matsumae Takeshi 松前健, éd. 1988, p. 73-90.
- Id., éd. 1988 *Inari-myōjin 稻荷明神*, Tōkyō, Chikuma shobō 筑摩書房.
- Matsuoka Shinpei 松岡心平, 1991 “Chigo to tennō-sei 稚兒と天皇制” [Les «mi-

- gnons» et le système impérial], in *Utage no karada* 宴の身體 [Le Corps au festin], Tōkyō, Iwanami-shoten, p. 115-142.
- Minakata Kumagusu 南方熊楠, 1971 *Minakata Kumagusu Zenshū* 全集 [Œuvres de Minakata Kumagusu], vol. II, Heibon-sha, Tōkyō.
- Misaki Ryōshū 三崎良周, 1988 *Taimitu no kenkyū* 台密の研究 [Etudes sur l'ésotérisme Tendai], Tōkyō, Sōbun-sha 創文社.
- Miyata Noboru 宮田登, 1988 “Inari to minshū-seikatsu 稻荷と民衆生活” [Inari et la vie du peuple], in Matsumae Takeshi, éd., 1988, p. 115-140.
- Murayama Shūichi 村山修一, 1981 *Nihon ommyō-do-shi sōsetsu* 日本陰陽道史總説 [Aperçu général sur l'histoire de l'ommyō-dō au Japon], Tōkyō, Hanawa shobō.
- Nakamura Ikuo 中村生雄, 1994 *Nihon no kami to ōken* 日本の神と王權 [Les dieux et la royauté au Japon], Kyōto, Hōzō-kan.
- Nedachi Kensuke 根立研介, 1997 *Aizen-myōō zō* 愛染明王像 [Iconographie du Roi de Science Amour], *Nihon no bijutsu* 日本の美術, septembre 1997 (No. 376).
- Nishiyama Masaru 西山克, 1993 “«Tsūkai sankei-ki» wo kataru 『通海參詣記』を語る” [Propos sur les *Notes de pèlerinage [au Grand Sanctuaire d'Ise] par Tsūkai*], in Ueyama Shumpei 上山春平 éd., *Simpojiumu Ise-jingū* シンポジウム・伊勢神宮 [Colloque sur le Sanctuaire d'Ise], Kyōto, Jimbun-shoin 人文書院, p. 216-256.
- Orikuchi Shinobu 折口信夫, 1975 “Reikon no hanashi 靈魂の話” [Propos sur l'âme], in *Orikuchi Shinobu zenshū* 折口信夫全集 [Œuvres complètes d'Orikuchi Shinobu], III, [Chūkō bunko 中公文庫] Tōkyō, Chūō-kōron-sha 中央公論社, p. 260-276.
- Sakurai Yoshirō 櫻井好朝, 1993 *Saigi to chūshaku — Chūsei ni okeru kodai shinwa* 祭儀と注釋 — 中世における古代神話 [Rituels et Commentaires. Les mythes antiques au Moyen âge] Tōkyō, Yoshikawa-kōbun-kan, Troisième Partie, Chapitre I : “Sokui-kanjō to jingi 即位灌頂と神器” [L'Onction d'intronisation et les Trésors Divins], p. 185-243.
- Id., 1996 *Girei kokka no kaitai — Chūsei bunka-shi ronshū* 儀禮國家の解體 — 中世文化史論集 [Démembrement de l'Etat ritualiste. Etudes sur l'histoire culturelle du Moyen âge], Tōkyō, Yoshikawa-kōbun-kan, Quatrième Partie, Chapitre II, “Tōji sokui-hō no san-myō ni-in ni-tsuite 東寺即位法の三明二印について” [Sur les Trois Formules et Deux Sceaux du rituel d'intronisation selon la tradition du Tōji], p. 232-250 ; Quatrième Partie, Chapitre IV, “Kitabatake Chikafusa to sokui-kanjō 北畠親房と即位灌頂” [Kitabatake Chikafusa et l'Onction d'intronisation], p. 257-265.
- Sasama Yoshihiko 笹間良彦, 1988 *Dakini-shinkō to sono zokushin* ダキニ信仰とその俗信 [Culte de Dakini et les croyances populaires], Daiichi-shobō 第一書房, Tōkyō.
- Sawada Mizuho 澤田瑞穂, 1978 *Chūgoku dōbutsu tan* 中國動物譚 [Contes chinois sur les animaux], [série “Kōbun-dō sensho 弘文堂選書”], Tōkyō, Kōbun-dō 弘文堂.
- Shigematsu Akihisa 重松明久, édité et commenté par, 1982 *Shin-sarugaku-ki* 新猿樂記 et *Unshū-shōsoku* 雲州消息 de Fujiwara-no-Akihira 藤原明衡, [coll. Koten-bunko 古典文庫], Tōkyō, Gendai-shichō-sha 現代思潮社.
- Sueki Fumihiko 末木文美士, 1993 “Shintō to Bukkyō — Tendai shintō-riron no tenkai wo chūshin ni 神道と佛教 — 天台神道理論の展開を中心に” [Shintoïsme et Bouddhisme. Du point de vue du développement des théories shintoïstes du Tendai], in *Nihon bukkyō shisō-shi ronkō* 日本佛教思想史論考 [Etudes de l'histoire de la pensée

bouddhique japonaise], Tōkyō, Daizō shuppan 大蔵出版, p. 347-371.

Tachikawa Musashi 立川武蔵, 1990 *Joshin tachi no Indo* 女神たちのインド [L'Inde des Déesses], Tōkyō, Serika shobō せりか書房.

Tachikawa Musashi 立川武蔵, Ishiguro Atsushi 石黒淳, Hishida Kunio 菱田邦男, Shima Iwao 島岩, 1980 *Hindū no kamigami* ヒンドウーの神々 [Les Dieux hindous], Tōkyō, Serika shobō.

Taga Munehaya 多賀宗隼, 1959 *Jien* 慈圓, [coll. Jinbutsu sōsho 人物叢書], Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan.

Tanaka Takako 田中貴子, 1993A *Gehō to aihō no chūsei* 外法と愛法の中世 [Le Moyen âge des recettes hétérodoxes et des recettes d'amour], Tōkyō, Sunakoya-shobō 砂子屋書房, Première Partie, Chapitre III, p. 75-112 ; Troisième Partie, Chapitres I-III, p. 201-277.

Id., 1993B “Tendai kuden-hōmon to setsuwa — *Keiran-shūyō-shū* no «monogatarite iwaku» wo megutte” 天台口傳法門と説話 — 『溪嵐拾葉集』の「物語云」をめぐって [Les légendes et les transmissions orales dans l'Ecole Tendai — autour des légendes introduites par «il est raconté que...» dans le *Keiran-shūyō-shū*], in *Setsuwa no ba — shōdō, chūshaku* 説話の場 — 唱導・注釋”, [série “Setsuwa no kōza 説話の講座”, III] Tōkyō, Bensei-sha 勉誠社, p. 294-315.

Id., 1994 “Hito-koishii, koi no yamai no shohō-sen 人戀しい、戀の病の處方箋” [Languir d'amour : ordonnance pour guérir la maladie d'amour], in *Bessatsu Takarajima Īkkusu : Kyōto makai meguri* 別冊寶島 Ex : 京都魔界めぐり [Supplément spécial de la Revue *Takarajima*, «Guide de Kyōto ville démoniaque»], Tōkyō, Takarajima-sha 寶島社, p. 128-137.

Togano Shōun 梅尾祥雲, 1982A *Himitsu jisō no kenkyū* 祕密事相の研究 [Etude sur les rituels ésotériques], réimpression Kyōto, Rinsen-Shoten 臨川書店, [première éd. 1935].

Id., 1982B *Rishu-kyō no kenkyū* 理趣經の研究 [Etudes sur le Rishu-kyō], réimpression Kyōto, Rinsen-Shoten, 1982 [première éd. 1930].

Tsunoda Buōei 角田文衛, 1985 *Taiken-mon'in Tamako no shōgai — Shōtei hishō* 待賢門院璋子の生涯 — 椒庭祕抄 [La vie de Taiken-mon'in Tamako — Histoire secrète du sérail impérial], [coll. Asahi-sensho 朝日選書 281] Tōkyō, Asahi-shibun-sha 朝日新聞社.

Yamamoto Hiroko 山本ひろ子, 1987 “Yōshu to gyokujo 幼主と「玉女」” [Les empereurs de jeune âge et la «fille de jade»] *Gekkan Hyakka* 月刊百科, vol. 313 (Tōkyō, Heibon-sha, novembre 1987), p. 7-16.

Id., 1993 *Henjō-fu — Chūsei shin-butsu shūgō no sekai* 變成譜 — 中世神佛習合の世界, [Généalogie des Métamorphoses. Le monde du syncrétisme des dieux et des Buddha au Moyen âge] Tōkyō, Shunjū-sha 春秋社, Chapitre IV : “Iru to sōshin — Chūsei ōken wo meguru sei no metafā 異類と雙身 — 中世王權をめぐる性のメタファー” [Animaux et corps doubles. Les métaphores sexuelles relatives à la royauté au Moyen âge] p. 289-378.

Id., 1997 “Chūsei ni okeru Aizen-myōō hō — Sono poritikusu to erosu 中世における愛染明王法 — そのポリティクスとエロス” [Rituel du Roi de Science Amour au Moyen âge. Sa politique et son érotisme], in Nedachi Kensuke 根立研介, *Aizen-myōō zō* 愛染明王像, *Nihon no bijutsu* 日本美術, septembre 1997 (No. 376), p. 86-98.

- Yamazaki Makoto 山崎誠, 1981 “Shin-zoku kōdan ki kō 眞俗交談記考” [Etude sur le *Shin-zoku kōdan ki*], *Kokugo to kokubungaku* 國語と國文學, janvier 1981.
- Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦, 1976 “Chiisa-ko to Hainuwere” 小き子とハイヌウエレ [Petit Poucet et Hainuwélé], Yoshida Atsuhiko, *Chiisa-ko to Hainuwere*. *Hikaku shinwa-gaku no kokoromi* 比較神話學の試み [Essais de mythologie comparée]. II. Tōkyō, Misuzu shobō みすず書房. p. 8-40.
- Yoshino Hiroko 吉野裕子, 1980 *Kitsune. In'yō go-gyō to Inari shinkō* 狐 — 陰陽五行と稻荷信仰 [Renard. La pensée du Ying-Yang et des Cinq Eléments et le culte d'Inari], [série “Mono to ningen no bunka-shi ものと人間の文化史”, 39], Tōkyō, Hōsei daigaku shuppan-kyoku 法政大學出版局.

Труды на европейских языках

- Anonyme (Paul Demiéville ?), 1929 “Aizen-myōō 愛染明王”, *Hōbōgin*, I. p. 15b-17a.
- Astley, Ian, 1994 “Dairaku 大樂”, *Hōbōgin*, VII. p. 931-946.
- Banerjea, J. N., 1974 *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- Biardeau, Madelaine, 1981A “Skanda. Un grand dieu souverain du sud de l'Inde”, in Yves Bonnefoy, dir., *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, II, p. 439a-441a.
- Id., 1981B “Terre. Les symboles de la Terre dans la religion de l'Inde”, in Yves Bonnefoy, dir., *Dictionnaire des Mythologies et des Religions*, II, p. 481a-482b.
- Bouchy, Anne, 1984 “Le renard. Element de la conception du monde dans la tradition japonaise”, *Etudes mongoles et sibériennes*, XV *Le Renard. Tour, détours et retours*, p. 17-70.
- Brown, Delmer M. and Ishida, Ichirō, 1979 *The future and the past : a translation and study of the Gukansho, an interpretative history of Japan written in 1219*, Berkeley, University of California Press (traduction anglaise du Gukan-shō).
- Cohen, Laurence, 1991 “The Wives of Ganeśa”, in R. L. Brown, éd., *Ganesh. Studies of an Asian God*, [Suny series in Tantric Studies] Albany, State University of New York Press, p. 115-139.
- Collins, Charles Dillard, 1988 *The Iconography & Ritual of Śiva at Elephanta*, New York, State University of New York Press.
- Coomaraswamy, Ananda K., 1971 *Yaksa*, reprint New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- Daniélou, Alain, 1960 *Le Polythéisme hindou*, Paris, Buchet/Chastel.
- Donaldson, Thomas E., 1987 *Hindu Temple Art of Orissa*, III, Leiden, E. J. Brill.
- Doniger O'Flaherty, Wendy, 1973 *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, London, Oxford University Press.
- Id., 1975 *Hindu Myths*, Penguin Classics, New York.
- Dudbrige, Glenn, 1978 *The Legend of Miao-shan*, Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, London.
- Durt, Hubert, 1994 Daikai 大海, *Hōbōgin*, VII, p. 817-833.
- Frank, Bernard, 1958 *Kata-imi et Kata-tagae*, Etude sur les interdits de direction à l'époque Heian [Bulletin de la Maison Franco-japonaise], Tōkyō, Maison Franco-japonaise, Paris, P.U.F.

- Id., 1994 "Amour, colère, couleur. Variations sur Aizen-myō", in *Bouddhisme et cultures locales*. Quelques cas de réciproques adaptations, [coll. Etudes Thématiques. 2]. Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, p. 247-271.
- Guo Liying 郭麗英, à paraître "Dakini 荼吉尼". *Hōbōgin*, vol. VIII.
- Harmann-Pfandt, Adelheid. 1992-1993 "Dakinis in Indo-Tibetan Tantric Buddhism : Some Results of Recent Research" *Studies in Central and East Asian Religions*, 5-6: p. 45-63.
- Iyanaga Nobumi, 1985 "Récits de la soumission de Maheśvara par Trailokyavijaya — d'après les sources chinoises et japonaises", Michel Strickmann, éd., *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*, III [Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. XXII], Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, p. 633-745.
- Id., 1994 "Daikoku-ten 大黒天". *Hōbōgin*, VII, Paris-Tōkyō, p. 839-920.
- Id., 1997 "Le Roi Māra du Sixième Ciel et le mythe de la création du Japon", *Cahiers d'Extrême-Asie*, IX, 1996-1997, "Mémorial Anna Seidel. Religions traditionnelles d'Asie orientale", II, Kyōto, p. 323-396.
- Japanese Journal of Religious Studies*, Fall 1996, 23/3-4, "The Legacy of Kuroda Toshio" [publié par l'Université Nanzan, Nagoya].
- Kramrisch, Stella, 1981 *Manifestations of Shiva* (Catalog of the Exhibition), Philadelphia Museum of Art.
- Id., 1992 *The Presence of Śiva*, 2nd ed. [coll. Mythos] Princeton, Princeton University Press.
- Lamotte, Etienne, 1966 *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, t. I. Louvain, 1949, réimpr. 1966.
- Lévi, Jean, 1984 "Le renard, la morte et la courtisane dans la Chine classique", *Etudes mongoles et sibériennes*, XV, *Le Renard. Tour, détours et retours*, p. 111-140.
- Mallmann, Marie-Thérèse de, 1963 *Les Enseignements iconographiques de l'Agnipurāna*, [Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, T. LXVII] Paris. P.U.F.
- Id., 1975 *Introduction à l'Iconographie du Tāntrisme bouddhique*. [Bibliothèque du Centre de Recherches sur l'Asie Centrale et la Haute Asie, vol. 1], Paris, Adrien-Maisonneuve.
- Mathieu, Rémi, 1984 "Aux origines de la femme-renard en Chine", *Etudes mongoles et sibériennes*, XV, *Le Renard. Tour, détours et retours*, p. 83-110.
- Mus, Paul, 1935 *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, T. I et II. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1935 ; reprint New York, Arno Press, 1978.
- Rao, T. A. Gopinath, 1971 *Elements of Hindu Iconography*, second ed. Varanasi-Delhi.
- Saletore, R. N., 1981-1985 *Encyclopaedia of Indian Culture*, 5 vol., New Delhi. Bangalore, Jalandhar, Sterling Publishers.
- Sanford, James H. 1991 "Literary Aspects of Japan's Dual-Ganeśa Cult" Brown, éd., *Ganesh. Studies of an Asian God*, [Suny series in Tantric Studies] Albany, State University of New York Press, p. 287-335.
- Seidel, Anna, 1981 "Kokuhō [國寶], note à propos du terme «trésor national» en Chine et au Japon", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, LXIX, volume à la mémoire de Paul Demiéville, p. 229-261.
- Snellgrove, D. L., 1959 *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, I. [London Oriental Series, vol. 6] London, Oxford Univ. Pr. (second ed. 1971).
- Id., 1987 *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London, Serindia Publication.

- Stein, Rolf A., 1981A "Bouddhisme et mythologie. Le problème", in Y. Bonnefoy. *éd.* *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion, 1981, I, p. 127b-129b.
- Stein, Rolf A., 1981B "Porte (gardien de la) : un exemple de mythologie bouddhique. de l'Inde au Japon", in Yves Bonnefoy *éd.*, *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris, Flammarion. 1981. II. p. 280a-294a.
- Id., 1986 "Avalokiteśvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse", *Cahiers d'Extrême-Asie*. II. p. 17-80.
- Strickmann, Michel, 1996 *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*. [Bibliothèque des Sciences Humaines] Paris, Gallimard.
- Suzuki, D. T., 1932 *The Lankāvatāra-sūtra*. London, 1932 ; reprint 1968.
- Tsuda Shinichi [津田真一] , 1974 *The Sarvarodaya-tantra. Selected Chapters*. Tōkyō. The Hokuseido Press.

III Статъи

ВИДЬЯРАДЖА В ЯПОНИИ (明王, Мёо)



Красный Фудо

Первая часть слова — *мё* (明) — есть *дхарани*, Свет Мудрости, исходящий от Тела Почитаемого Миром. Его функция — рассеивать мрак невежества и раскрывать Дхарму (Учение)¹. Иногда записывается как *мёдзю* (明呪), «светлое колдовство, белая магия». Это «светлое колдовство» представляет собой «истинные слова» (*мантра*), образующие действительно реальный мир. В сокровенном учении возгласение мантр считается самым эффективным; им завершаются самые различные молитвы. Их возгласением сверхъестественные существа и силы принуждаются к участию в земных делах и помогают

отправляющим ритуал обрести искомое, предотвращать бедствия и болезни, творить чудеса и делать предсказания. Все это, однако,

¹ «Дхарани есть свет, испускаемый Буддой; свет, в котором он проповедует. Вот почему 明 (“свет”) имеет то же значение, что и *дхарани*». «Миккё дайджитэн». С. 1262 (*сингон*).

не есть самоцель¹, но является лишь способами, «подручными средствами» (*упая*) для обретения просветленности. Самыми могущественными в этом отношении считаются Видьяраджа.

Изображения Мёо особо почитаемы в тантризме, являясь одним из проявлений Татхагаты Махавайрочана. Получив приказание Татхагаты, они появляются для устранения всех демонических препятствий, подавления и подчинения существ, настроенных против буддийского учения. Поскольку победить могущественные божества «внешних» учений не так-то просто, Видьяраджа изображаются в угрожающих позах и с устрашающим выражением. Они держат самое разнообразное оружие и окружены языками

пламени; их фигуры увешены змеями, черепами и прочими устрашающими предметами.

Исключение составляет «Павлиний Видьяраджа» (Кудзюку Мёо), в позе бодхисаттвы восседающий на павлине и не выказывающий ни малейшей угрозы. Вероятно, это был Почитаемый Мёо раннего периода, когда где-то в V в. они стали появляться в сутрах. После VII в. все Мёо являются в устрашающих обликах.

Мёо выступают в обликах Пяти Великих Видьяраджа (Годай Мёо): Фудо Мёо (不動明王, Ачаланатха), Годзандзэ (降三世, Трайлокьявиджая) Мёо, Гундари (軍荼利, Кундали) Мёо, Дайитоку (大威徳, Ямантака) Мёо, Конгояся (金剛夜叉, Ваджраякша) Мёо; кроме того существуют Айдзэн (愛染, Рагараджа) Мёо, Тайгэнсуй (太元帥, Аватака) Мёо, Усусама (鳥枢沙摩, Уочушма) Мёо. Присоединением к вышеуказанным пяти этих трех, либо Муносё (無能勝), Дайрин (大輪), Бутяку (步擲) или других Мёо, получают Восемь Великих Видьяраджа.

Далее, хотя Бато Каннон (馬頭觀音) и является бодхисат-



Ачаланхата

¹ «Дхарани схожи с 神呪 (дзиндзю, божественные колдовские формулы) но не одно и то же, так как не имеют целью выгоды и обретения в этом мире». «Хидзоки».

твой, из-за облика ее называют Бато Мёо; в народном веровании она стала относиться к классу Видьяраджа.



Махамаюривидья-
раджни

«Павлиний Видьяраджа» есть Мёо женского рода; у него отсутствует угрожающее выражение. Это — облик одноголового и четырехрукого бодхисаттвы, восседающего на спине павлина с лотосом, плодом добра и счастья, плодом общих связей и павлиньим пером в руках. На санскрите его называют Видьяраджни, где «раджни» выражает женский род; слово переводят как «Мёо, Мать Будды Великий Павлин» (佛母大孔雀明王), «Царская Мать-Павлин» (孔雀王母), «Бодхисаттва Павлиний Видьяраджа» (孔雀明王菩薩). В Индии павлины питаются ядовитыми змеями; считается, что они могут насылать спасительный дождь. Из-за таких свойств

«Павлиний Видьяраджа» стал основным почитаемым, предотвращающим бедствия и приносящим дождь; согласно «Сутре матери Будды, Великого “Павлиньего Видьяраджа”» (佛母大孔雀明王經), которую перевел Амогхаваджра, с помощью чтения *дхарани* этого Мёо можно избавиться прежде всего от укусов ядовитых змей, а также и от всех прочих несчастий, обрести спокойствие и радость.



Махамаюривидьяраджни

Это был первый из появившихся Мёо; работа о нем существует в шести различных переводах, в том числе Кумарадживы, И-цзина и Амогхаваджры. В Японии этот труд уже в период Нара был помещен в «золотом зале» храма Сайдайдзи. Верование стало особо популярным в период Фудзивара; в эпохи Хэйан и Камакура были выполнены особо выдающиеся произведения, одно из которых — фигура с двумя руками на павлине — хранится в часовне Гарбхадхату мандала сусиддхи (胎藏海曼荼羅蘇悉地院).

Самым выдающимся представителем Видьяраджа безусловно является Фудо Мёо (санскр. Ачаланатха — одно

из прозвищ индуистского бога Шива)¹. Имя переводится как «Неподвижный Почитаемый» (無動尊, Мудосон, Арьячаланатха), «Неподвижный помощник» (不動使者, Фудо сися, Ачала-чета). Имя Фудо сися впервые появилось в VIII в. в «Сутре мантр божественных превращений Амогхапала»



Ачаланатха

(不空羂索神變真言經), перевод которой выполнил Бодхиручи. Далее, в «Махавайрочана сутре», переведенной Шубхакарасимха, его облик помощника стал особенно выразителен, он предстал как слуга Татхагаты. Постепенно за ним стала закрепляться функция божества, обращающего тех, кто упорствует в своих заблуждениях; его стали рассматривать, как Татхагату Махавайрочана, совершившего соответствующее превращение с этой целью.

Ачаланатха служит не только

Татхагате, но и практикующему (*садхака*), пожирая подаваемую ему испортившуюся пищу²; его Тело Великого Сострадания служит всем тем, кто возглашает *мантра*, а его Тело Такости служит *садхака* и «получает подношения испортившейся пищей», что означает «пожирает без остатка кармические препятствия страстей».

Все дхармы пребывают в исходно нерожденном знании (*хомбусэ-ти*) и не движутся ни в направлении существования, ни к пустоте. В «Махавайрочана сутре» и в комментарии Шубхакарасимха он описывается как Тело, Повелевающее [Принять] Учение, Дхарма Татхагаты, отсекающая препятствия страстей,



Ачаланатха

¹ Шубхакарасимха: «Именуемый “Неподвижным” представляет истинную, чистую *бодхичитта*; имя означает причинную позицию *бодхичитта*... Ачаланатха относится к великому неподвижному созерцанию *бодхичитта*». «Дайнитикё-сё» 9.

² «Мудосон проявляет свое тело для службы *садхака*, как если бы перед ним был Бхагават». «Рюинки».

порождаемых сознанием и препятствующих практикам. Ачаланатха зовется «Царем Мантр», поскольку являет собой силу ужасающей ярости, уничтожающую страсти и охраняющую *мудра* и *дхарани*, повелевающие принять Учение¹.

Махавайрочана, являясь высшим Буддой, обращается бодхисаттвой Праджняпарамита, более приемлемой для человеческого восприятия. Однако, для спасения тех, кто погряз в чувственных страстях, он обращается ужасающим обликом Фудо Мёо², принуждающим их отринуть свои заблуждения. Это положение выражено системой «Трех Видов Кругов Тел» (三種輪身, *сансю риндзин*, где «круг», «кольцо», «чакра» символизирует орудие уничтожения страстей): Татхагата — Круг Тела Самоприроды (自性, *дзисё риндзин*), Исходная Сущность (本体, *хонтай*), бодхисаттвы — Круг Тел Истинного Закона (正法, *сёбо риндзин*), Излагающих Учение, Мёо — Круг Тел, Повелевающих [Принять] Учение (教令, *кёрё риндзин*), т. е. реализующих учение Татхагаты.

Фигуры Фудо Мёо

Сине—черное изображение тучного Ачаланатха с одной головой и двумя руками; в правой руке — меч мудрости, отсекающий препятствия страстей и ложного знания³, в левой — веревка (繩索, *кэндзяку*), которой он тащит существа к просветленности; за спиной — языки пламени мудрости, сжигающей страсти; сидит (или стоит) на каменном постаменте, символизирующем его отстраненность от груза препятствий⁴. Волосы густые, завернуты в пучки или толстые косички; верхние зубы прикусывают нижнюю губу, левый клык глядит вверх, правый вниз; глаза закачены вверх; щеки морщинистые.

¹ Шубхакарасимха: «Этот Бхагават, располагающийся в лotosовой чашечке Махавайрочана, давно достиг совершенного состояния Будды и при помощи *самая* своего Исходного Обета являет первое убыстрение Великого Сознания у всех существ — с формой или без формы. Он — слуга, исполняющий различные поручения». «Дайнитикё—сё» 5.

² Махавайрочана является его 本地 (*хондзи*, «исходной землей», источником проявлений).

³ *Жнеяварана* — преграды знаний низшего порядка, вызывающие привязанность к субстанциональному существованию вещей. Ложное знание имеет два аспекта: а. формируемое неверными представлениями и делениями, б. возникающее инстинктивно.

⁴ Описание Буддхагухья.

Фудо Мёо начального периода (IX в.) имеют открытые глаза, густые волосы и закушенную верхними зубами нижнюю губу; согласно Аннэну (安然, ум. 930) из школы Тэндай и Дзюнью (淳祐) из школы Сингон, писавших о 19 созерцаниях Ачаланатха, у них есть 16 телесных особенностей, в соответствии с которыми их и стали изображать, начиная со второй половины эпохи Хэйан.

16 особенностей изображения Видьяраджа в 19 созерцаниях

1. Постоянное пребывание в *самадхи* порождения огня.
2. Лицо детское, тело полное, тучное.
3. На макушке семь пучков (莎髻, *сякэй*).



Ачаланатха

4. Слева свисает коса.
5. Морщины на лбу, похожие на морские волны¹.
6. Левый глаз закрыт, правый открыт.
7. Нижним клыком прижимает верхнюю правую губу; левый нижний клык торчит наружу².
8. Рот плотно закрыт.
9. В правой руке меч.
10. В левой руке веревка *кэндзяку* (綱索).
11. Сидит на высоком каменном постаменте.
12. Цвет неприятный для глаз — сине-черный.
13. Грозен и устрашающ.
14. Нимб сзади (迦楼羅焰, *карура-*

¹ Относятся к «четырем областям тела», из которых лоб соответствует седьмому сознанию, Будде Ратнасамбхава и «посвятительному знанию» (*абхишека-жняна, кандзё-ти*); проще говоря, морщины есть волны глубоко укоренившихся заблуждений и страстей, ассоциирующихся с седьмым сознанием. Они есть также волны Воды Знания Равенства (*бёдо-тисуй*), используемой в ритуалах *абхишека* для обретения просветленности.

² Торчащий вверх правый зуб символизирует знание и сострадание, внушающие страх божествам и демонам, пребывающим в надземных областях; торчащий вниз левый зуб символизирует сострадание, оказывающее воздействие на существ в нижних пределах и привлекающее их.

эн).

15. Тело Превращения Фудо — Великий Змей Кулика (俱力迦大龍) обвивается вокруг меча.

16. Два мальчика–прислужника: Кимкара (矜羯羅, Конгара) и Четака (制吒迦, Сэйтака).

**«Текст сокращенной гатха о 19 видах обликов созерцания»
(Кукай)**

«Знаки а (阿), ро (嚕), кан (哈), ман (饅)
выражают становление Буддой Трех Тел.
Этот Почитаемый – превращение Махавайрочаны,
обратившись слугой, совершает всевозможные дела.
Пребывает в *самадхи* рождения огня,
сжигает препятствия, воздвигает огонь мудрости.
Проявляется тучным ребенком
это Тело Прекращения, завершающее дела для
Будды.

Семь пучков на макушке
проявляют Семь Постижений в разделениях Закона.
Слева свисает коса
проявляющая детскую жалость и сострадание.
Морщины на лбу, [подобные] волнам
[выражают] сожаление [о тех, кто] родился на
Шести Путях.

Косо закрытый левый глаз
скрывает левый путь и направляет на Единый.
Закусив верхнюю губу нижним клыком
он силой своей ярости устрашает демонов.
Плотно закрыв рот остановил ветер
слов от пустых разглагольствований.
Держит в правой руке меч мудрости,
уничтожая им заблуждения от Трех Ядов.
Держит в левой руке веревку
дабы связывать ею и не позволять падать.
Ест пищу, оставшуюся после практикующих,
полностью сжирая неясности учения.
Спокойно восседает на великом каменном постаменте,
успокаивая [волнения от] тяжких грехов живых
существ.

Цветом черно–синий, отталкивающий,

чем устрашает.

Бушует и угрожает,

проявляя ужасающий облик.

Тело окружают языки пламени,

что проявляет золото огня мудрости.

Змей Кулика обвился вокруг меча,

дабы уничтожить все «внешние пути».

С ним Кимкара и Четака,

дабы все следовало справедливо, не ложно.

Таковы уподобления тела Ачаланатха,

где «ачала» означает «неподвижно спокойный».

Таким его и следует созерцать¹.

¹ Ср. описание Шубхакарасимха («Дайнитикё-сё» 5): «Рисуй Ачаланатха Видьяраджа, слугу Татхагаты, в облике мальчика. Его правая рука держит Печать Великого Меча, а левая — веревку. Его волосы в пучках, через левое плечо свисает коса. Левый глаз частично закрыт. Нижний правый зуб слегка выходит за верхнюю губу, а верхний левый зуб — слегка за нижнюю губу. Лоб изборожден морщинами, подобными волнам. Он сидит на скале. Тело его грубое и полное, облик зловещ... Он держит меч и веревку. Получая гневные приказания Татхагаты, он связывает существа веревкой *уная* и четырьмя ритуалами привлечения (*сисёбо*), которые приводят их к освобождению в *бодхичитта*; он опутывает тех, кто захочет нанести вред *садхака*, делая последнего неуязвимым. Острым мечом он отсекает карму, определяющую вечно повторяющийся круг рождений (*годзю*), побуждая этим существа обретать рождение в Великой Пустоте. Рот его закрыт, дабы остановить дыхание изошренных споров о различных кармических препятствиях и их прохождении. Косо смотрящий глаз представляет Глаз Татхагаты, взирающий на тех, кто никак не утихомирится, дабы успокоить их. Он попирает огромную, тяжелую скалу, являясь Царем Чудесной Высокой Горы Совершенства чистой *бодхичитта*».

Ср. описание в «Тэйрикё» (цит. по «Миккё дайджитэн». С. 1956 [Фудо Мёо]): «Один косо глядящий глаз Царя Мантр имеет глубокое значение: Будда воспринимает не две и не три вещи, но одну... Его чрезвычайно отталкивающее и омерзительное тело есть лишь последний из всего множества вселенских обликов, принимаемых Буддой, Бхагаватом, как тело низменного и ничтожного “я”. Семь пучков [волос] представляют семь разделений просветленности, а свисающая на левое плечо коса относится к снисходительности его сострадания, к его сострадательному вниманию к злобным и безмерно страдающим существам... Он восседает на огромной скале, представляющей его недвижимость; он подобен вершине наивысшей горы в мире; он попирает ее, представляя непоколебимость Чрева (*гарбха*). Скалы также производят драгоценности, а неподвижный трон из огромной скалы производит драгоценные добродетели состояния Будды. Он также являет победу над четырьмя демонами. Тело Ачаланатха пылает в пламени, языки которого есть *самадхи* Исходного Почитаемого в Огне Самопробытия (*дзидзайка*); это пламя его Огня Знания, испепеляющего темную замутненность невежества всех существ».

Прически Фудо Мёо



Фудо-но сьякэй

Таковые варьируются, на макушке чаще всего завязывается пучок, в который иногда вставляют лотосовый цветок. В «19 созерцаниях» сказано, что слева свисает коса, а на макушке — семь пучков; верх головы — мир Будды, а левая сторона — мир живых существ. То это символизирует его любовь ко всему существу. Семь пучков символизируют семь способов практик для обретения просветленности (ухватывать суть; радоваться истине; продвигаться в чистоте; успокоить и сердце, и тело; не быть затрагиваемым событиями; не быть привязанным к вещам; блюсти единство

духа; не разбрасывать духовную силу).

Предметы Фудо Мёо

Обычно он держит меч и веревку, свои символы (三昧耶形, *самаягё*). Мечом он поражает всевозможное зло и чувственные страсти, а веревкой связывает и обездвиживает их. Веревка обычная, с грузиками на концах; меч обоюдоострый, иногда вокруг него обвивается Великий Змей Кулика (таким меч обычно изображают на картинах). Меч Кулика еще называют Превращенным Телом Фудо Мёо; иногда его изображают без фигуры владельца.



По преданию, в ходе спора Ачаланатха со сторонником «внешнего пути» оба они обратились огненными мечами и стали рубиться; тогда Ачаланатха превратился в змея, который обвил меч противника и обездвижил его.

Причудливые облики Фудо Мёо

В Индии и Китае Фудо Мёо нередко представлялся со многими руками и головами; в Японии, за исключением четырехрукого Фудо, его изображали обычно с одной головой и двумя руками. Различия варьировались, в основном, в открытости или закрытости глаз.

Желтый и Красный Фудо Мёо

Синий Фудо, установленный в известном киотосском храме Сёрэнъин (青蓮院), желтый Фудо из Ондзёдзи (преф. Сига) и красный Фудо из Мёоин (Коя-сан) вместе составляют знаменитую трицу *санфудо*. Сине-черный цвет относится к элементу Воздух и означает покорение демонов. Желто-красный цвет есть смесь красного, цвета элемента Огонь, символизирующего Огонь Знаний, и желтого, цвета элемента Земля, символизирующего всеобщий Принцип; их смесь представляет не-двойственность Знания и Принципа в постижении единства субъекта и объекта. Желтый, с бугрящимися мышцами на руках и ногах, написан (по преданию) таким, каким его увидел монах Энтин. Красный же явился Энтину у Ёгава на горе Хиэй и был написан кровью. Судя по тройному ожерелью, изображение



Хасири Фудо. Парадоксально само название — «мчащийся» — исходно неподвижного божества

имело некую связь с *сюгэндо*; в остальном атрибуты те же.



Ёдзири Фудо

Известные художники

В эпоху Хэйан Фудо Мёо писал Тоба Содзё (鳥羽僧正); в эпоху Камакура — Синкай (信海). В собрании изображений «Фудо Мёо дзукан» (不動明王図巻) эпохи Хэйан приведены произведения Гэнтё (玄朝), Энъэн (延円), Энсин (円心), Рёсю (良秀). У Энсина и Гэнсё были ученики. В эпоху Камакура возникла школа Такума (託磨派), а в период Муромати — Мётаку (妙沢); Бонси (梵師) и другие художники написали много Фудо Мёо, следуя стилю Энсина.

Ёдзири («Скрученный») Фудо Рёсю — пламенем объято все тело божества. Рёсю поджег свой дом, стоял рядом и весело смеялся. Соседям, подумавшим, что он сошел с ума, Рёсю объяснил, что долго не мог представить себе языков пламени вокруг Фудо, а теперь отлично понял, как это писать (описано в 127 рассказе «Удзи сюи моногатари»).

Танкай (湛海, 1629–1716) писал Фудо Мёо в старинном стиле; Киёмидзу Рюкэй вырезал по ним статуи.

Мандала 12 Дэва с 4-руким Фудо Мёо в центре (для церемонии 安鎮法, антинхо)



Индра (帝釈天, тайсякутэн)	Чандра (月天, гаттэн)	Вайшрамана (毘沙門天, бисямонтэн)	Адитья (日天, ниттэн)
Нирити (羅刹天, расэттэн)	Ичана (伊舎那天, исянатэн)	Варуна (水天, суйтэн)	Ваю (風天, футэн)
Агни (火天, катэн)	Притхви (地天, титэн)	Брахма (梵天, бонтэн)	Яма (閻魔天, эмматэн)

В «семействе» Фудо Мёо насчитывают от 36 до 48 «слуг»; обычно говорят о «Восьми мальчиках-слугах», из которых чаще всего изображают Кимкара (по левую руку; ладони сложены, между большими и указательными пальцами ваджра, держит цветок лотоса; белого цвета) и Четака (по правую; на голове 5 пучков волос; в правой руке — алмазный посох, в левой — ваджра; иногда в сжатых кулаках обеих рук держит ваджра; красного цвета).

«Восемь Великих Мальчиков–слуг»



Аनावатапта (阿耨達, Анокудацу додзи)



Четака



Мати-садху
(慧喜, Эки додзи)



Мати-жвала
(慧光童子, Эко додзи)



Кимкара



指徳, Ситоку додзи



清淨比丘, Сёдзёбику



Укубхага
(鳥俱婆伽,
Укубака додзи)



Фудо «Рубящий Волны»

В часовне Наньин (南院) на Коя-сан хранится скульптурное изображение, привезенное Кобо Дайси из танского Китая. Когда разыгралась буря, он помолился этому бо-жеству, и Фудо своим мечем стал срубать верхушки волн, чем спас корабль.

Первым ритуалом Фудо считается *Сэннити кайхогё* (千日回峰行), отправлявшийся тэндайским монахом Соо Содзё (相應僧正, 831–918), когда читалась его мантра. В эпоху Хэйан, когда от смешения магических обрядов эзотерического буддизма и японских национальных верований в духов гор широко распространилось направление *сюгэндо* (修験道), у его сподвижников наиболее почитаемым божеством был Фудо.

Иногда Фудо Мёо вместе с Бисямон-тэн и Годзандзэ Мёо входит в свиту Татхагаты Махавайрочана и бодхисаттвы Авалокитешвара. В Гарбхадхату Фудо Мёо является Телом Превращений Махавайрочана, а Годзандзэ Мёо — Телом Превращения Махавайрочана в Ваджрадхату. В свиту бодхисаттвы Авалокитешвара Фудо Мёо и Бисямон-тэн включаются школой Тэндай.

Фудо Мёо является Основным Почитаемым (主尊, *сюсон*) в: *Бэссон* (別尊) *ман-дара*, *Ниннокё* (仁王經) *мандара*, *Дзюнитэн* (十二天) *мандара*, *Антин* (安鎮) *мандара* и др. В Гарбхадхату мандала Фудо Мёо располагается в пределе «Носителей Мантр» (持明院, *дзюмёин*). В Ваджрадхату мандала Фудо Мёо помещен в треугольнике внизу слева от Мандалы Победоносных Почитаемых с Махавайрочана в центре.

Согласно «Новому переводу “Ниннокё”», который выполнил Амогхаваджра, в центре мандалы Ниннокё помещались 5 великих бодхисаттв, однако с XI в. там стали изображать Фудо Мёо.

Идея Фудо возникла в Индии, однако число произведений, дошедших до Японии из Индии и Китая крайне невелико. В период Нара их не было вообще; в эпоху Хэйан верование в него было привнесено Кукаем, и с тех пор в стране появилось невероятное количество изображений этого божества.

Существовали заговоры сострадательного спасения (慈救呪, *дзюку-но дзю*) Фудо; суровые практики Мудреца Монкаку в зимнее время в воде под водопадом (когда на второй раз спасение приходит от Кимкара и Четака) описаны в «Хэйкэ моногатари». Горные монахи *сюгэндзя* в процессе практик обретали от него чудесные силы, однако во второй половине эпохи Хэйан Фудо из охранителя государства стал понемного превращаться в охранительное божество конкретных людей, и верование в него, как в предотвращающего бедствия, стало распространяться среди аристократии. В Киото его воспринимали так и среди простого люда.

В XIII в. к Фудо стали часто обращаться с молитвами о победе над врагами и как к усмирителю бурь; окончательно закрепилось верование в него как в охранителя страны. Из-за его связи с морем на картинах стали часто дорисовывать водное пространство.

Верование в Фудо особо распространилось в районе Канто (особо известны изображения Мэгуро Фудо и Нарита Фудо). В храмах Эдо находились изображения знаменитых Пяти Фудо: Мэгуро, Мэсиро, Мэкииро, Мэака и Мэао (Черноглазый в Рюсэндзи, Белоглазый в Синтёядзи, Желтоглазый в Комацугава Сайсёдзи, Красноглазый в Наньёдзи и Синеглазый в Сэтая Кёгакуин).



Энсин-но Фудо



Гэнтё-но Фудо



Тоба Содзё-но Фудо



Синкай-но Фудо



Синкэн-но Фудо



Танкай-но Фудо



Мётаку-но Фудо

**Пять Великих Видьяраджа (五大明王, *годай мёо*) или
Пять Великих Почитаемых
(五大尊, *годайсон*)**

Фудо Мёо образуют Круг Тел, Повелевающих [Принять] Учение (教令輪身, *кёрё риндзин*) Татхагаты Махавайрочана (т. е. реализующих его учение). Одновременно, Четыре Будды Ваджрадхату (Алмазного Мира), в центре которых располагается Татхагата Махавайрочана (Акшобхья, Самантабхра, Амиабха, Амогхасиддхи) каждый имеет



Годзандзэ

Круг Тел Мёо, выступающих в качестве бодхисаттв — Круга Тел Истинного Закона (正法輪身, *сёбо риндзин*). Пять таких Мёо: Фудо в центре, Годзандзэ (Круг Тел Акшобхья), Гундари (Круг Тел Самантабхра), Дайитоку (Круг Тел Амиабха), Конго-яся (Круг Тел Амогхасиддхи) представляют Пять Великих Видьяраджа или Пять Великих Почитаемых.

Они используются в придворной церемонии *Го ситинити мисихо* (御修法); особо популярны были в эпоху Хэйан, употребляясь в церемонии *Годанхо*. В школе Тэндай вместо Конго-яся помещают Усусама Мёо.

Китайских прототипов Пяти Мёо не сохранилось, остался лишь Колокольчик Пяти Видьяраджа.

В Комментарий к новому переводу «Ниннокё» (仁王念誦儀軌, «Нинноэндзюгики») 5 Великих Бодхисаттв отождествляются с 5 Великими Видьяраджа, являясь их «передними телами» (前身, *дзэнсин*); они не многолики и не многоруки, но с гневным выражением и окружены языками пламени.

**Ваджрахумкара (–Трайлокьявиджая)
(降三世, Годзандзэ Мёо)**

Один из Пяти Великих Видьяраджа, восточная сторона, относится к Татхагате Акшобхья. Ногами попирает самого упорного сторонника внешнего пути Махешвара (大自在天, Дайдзидзайтэн) и его супругу Ума. Обычно изображается с тремя головами и восемью руками: в 6 руках держит



Годзандзэ

разнообразное оружие (в левых: алебарда на цепи, драгоценный лук алмазную веревку; в правых: алмазный колокольчик, драгоценную стрелу, драгоценный меч), а двумя составляет *трайлокья–мудра*. Бывают изображения с 4 головами и 8 руками, 1 головой и 2 или 4 руками и др. Имя этого Видьяраджа происходит от его функции Повергателя Трех Миров. Как пишет Шубхакарасимха («Дайнитикё-сё» 10), «эти Три Мира есть миры алчности, гнева и невежества; повергатель этих трех ядов зовется



Годзандзэ

“Годзандзэ”¹. Далее он говорит, что эти Три Мира есть также три времени прошлого, настоящего и будущего: данное тело существа есть воздаяние трех вышеуказанных ядов в прошлых существованиях; алчность, гнев и невежество в настоящем определяют тело в будущих существованиях. В «Дайкёокё» 9 и во многих других сутрах и шастрах рассказывается, что, когда Татхагата Махавайрочана проповедовал Учение, божество Махешвара (Макэйсюра) упорствовал в том, что именно он является Повелителем Трех Миров. Тогда Махавайрочана произвел ужасающее тело Трайлокьявиджая, покорившего это божество и его супругу Ума, поправ их ногами. Эти двое представляют собой три яда, а также два препятствия: от страстей и мирских знаний, устраняемые двумя ногами Трайлокьявиджая — Созерцания и Мудрости. В «Сусиддхикара сутре» он зовется Царем Сумбха (Сонба), а иногда Нисумбха (Нисомба). В Индуизме Сумбха и Нисумбха являются братьями асурами, которых Ума победила в сражении; когда же Трайлокьявиджая поверг Махешвара и Ума, то принял в себя облики двух братьев.

В мандале Алмазного Мира он располагается в Собрании Повергающего Три Мира (降三世會, Годзандзэ-э), за Буддой Акшобхья, с 3 головами и 8 руками, стоя попирает Махешвара и его супругу Ума; в мандале Чрева — в Пределе Носителей Мантр (持明院, Дзимё-ин), сидя, также с 3 головами и 8 руками².

Ачаланатха и Ваджрахумкара-Трайлокьявиджая образуют взаимодополняющую пару: первый представляет начало добродетели разделения *бодхичитта*, второй — ее полноту. Первый есть

¹ Трайлокьявиджая переводится как 勝三世, Сёдзандзэ, Побеждающий Три Мира, а Ваджрахумкара — как 降三世, Годнандзэ, Повергающий Три Мира, либо как Бадзараун, транслитерация слова Ваджрахум, «Алмазный ХУМ». Это различные имена одного и того же Царя Мантр, однако, поскольку «Махавайрочана сутра» и «Ваджрашкхара сутра» приводят различные *дхарани* для двух имен — Сёдзандзэ и Годзандзэ, мандала представляет их двумя фигурами.

² «Гэндзу мандара» (現圖, описывающая, прежде всего, Мандалу Чрева) приводит форму Трайлокьявиджая для каждого из трех Пределов: Годзандзэ есть трансформация Махавайрочаны в Пределе Будды; Сёдзандзэ есть трансформация Кшитигарбха (Дзидзо) в Пределе Лотоса; Кродха-чандра-тилака (Фунну-гаттэн) есть трансформация Ваджрасаттвы (Конгосатта) в Ваджра-Пределе. В «Сэцумугэкё» (攝無碍經) Пять Царей Мантр описываются как гневные облики Пяти Будд пяти Пределов, а Ваджрахумкара идентифицируется с Буддой Акшобхья. Он также отождествляется с Шакьямуни и Ваджрапани: в «Рисюкё» сказано, что он — Врата Дхармы Ваджрапани среди «Восьми Великих Бодхисаттв Открытого Предела», однако в этом контексте Ваджрапани является аспектом Шакьямуни, как Повелителя-Проповедника, учащего смыслу *мудра* и *дхарани* Ваджрахумкара.



Чакра Повеления [Принять] Учение Мира Чрева, а второй — та же Чакра Алмазного Мира; в трех Пределах Ачаланатха относится к Пределу Будды, а Трайлокьявиджая — к Алмазному Пределу.

Кундали (軍荼利, Гундари Мёо)

Один из Пяти Великих Видьяраджа, южная сторона, относится к Татхагате Самантабhadра. Именуется также Видьяраджа Великого Цветения (大咲, Дайсаку мёо), Гундари Яся (軍荼利夜叉, Кундали Якшас), Канро Гундари (甘露, Амрита Кундали). Считается раз-



Кундали рушитель-

лем всех и всяческих препятствий. Согласно комментарию (儀軌, гики) имеет четыре головы и четыре руки, однако обычно изображается с 1 головой и 8 руками. Имеет 3 глаза; тело синего цвета. Одна пара рук со сжатыми кулаками крест накрест прижата к груди, составляя мудра Великого Гнева (大瞋印, дайсин-ин). Вокруг его шеи, запястий и лодыжек обвились змеи, символизирующие

Кундали

верность и мудрость. В «Дарани-сю-кё» 8 сказано: «Если днем в обеденное время, но до принятия пищи, выделить немного еды и возгласить семь частей заговора Сердца Кундали, станешь постоянно охраняемым во всех местах»¹. Тайное имя — Амрита-ваджра.

Ямантака (大威徳, Дайитоку Мёо)

Один из Пяти Великих Видьяраджа, западная сторона. Имя означает Добродетельность Великой Силы; значение санскритского слова — «Победитель Яма» (божество смерти), поэтому иногда зовется Почитаемым, Повергшим Яма (降閻魔尊, Го-Эма-сон)². Освобождает существа от пут смерти. Имеет шесть ног, поэтому иногда называется Почитаемым с Шестью Ногами (六足尊, Рокусику-сон). Имеет 6 рук и 6 голов (на каждой из которых по 3 глаза). На шее ожерелье из черепов; подпоясан тигровой шкурой; окружен пламенем; восседает на водяном буйволе. В



Ямантака

руках держит алебарду, меч, лук, стрелу, колокольчик,

палку и другое оружие; хотя в сутрах и комментариях об этом ничего не сказано, но обычно изображается совершающим двумя руками мудра из переплетенных пальцев с выпрямленными средними. Буйвол



Ямантака

¹ Цит. по «Миккё дайdzитэн». С. 425, Гундари-мёо.

² «Абхисярока-гики»: «Он уничтожил Рудра (Родара) и отсек прочь жизнь Яма» (цит. по «Миккё дайdzитэн». С. 1433, Дайитоку мёо).

иногда стоит, иногда лежит. На картинах Ямантака часто изображен стоящим на буйволиной спине и натягивающим лук. Ему молятся отдельно ради обретения победы в сражении; также, поскольку присутствует буйвол, считается божеством—покровителем домашнего скота.

На Гарбхадхату—мандале изображается в Пределе Носителей Мантр в сидячей позе; в «Тайдзо дзудзо» помещен в свите бодхисаттвы Маньджушри, являясь, вероятно, его Телом Превращений¹. Маньджушри есть Ваджратикшна (Конгори, «Алмазная Острота») в мандале Алмазного Мира; из-за того, что этот бодхисаттва является Телом Правой Дхарма Чакра Татхагаты Амитабха на западной стороне мандалы, среди Пяти Царей Мантр Ямантака является Царем Предела Лотоса на западе. В «Дайитоку гикихон» сказано, что этот царь подавляет всех отклоняющихся от Учения, извращающих Учение или упорствующих в своих заблуждениях².

Ваджраякша (金剛夜叉, Конгояся мёо)



¹ Шубхакарасимха: «Повелитель в свите Маньджушри, уничтоживший Яма, обладает великой и ужасающей силой» («Дайнитикё-сё» 6).

² «Хатидай додзихо»: «Он покоряет и подчиняет нагов, демонов и всех врагов». Многие шастры описывают Ямантака как *хондзон* ритуалов Хома подчинения (*абхичарака*; *тёбуку*), а также ритуалов для обретения побед в сражениях и любви).

Один из Пяти Великих Видьяраджа, северная сторона, относится к Татхагате Амогхасиддхи. Ему молятся для избежания зла и устранения бедствий. Имеет три головы и шесть рук; на центральной голове 5 глаз.



Ваджраякша

Цвет тела сине-черный. В руках держит: (слева) пятилепестковую ваджру, лук, драгоценный диск, (справа) пятилепестковый колокольчик, стрелу, меч. Ступни поставлены на разных уровнях (либо одна нога поднята).

Рагараджа (愛染, Айдзэн Мёо)

Красный Видьяраджа (цвет символизирует любовное влечение); выражает идею единства любовной страсти и просветленности (бодхи) при правильном взгляде на вещи¹. Является Превращенным Телом Ваджрасаттвы, Ваджрарага (Ваджрарага бодхисаттвы). Основной Почитаемый Мантраяны в ритуале *Айдзэн охо* (愛染王法).



Рагараджа

¹ Концепция «страсти и есть просветленность» (煩惱即菩提, *бонно соку бодай*).

Подробно описан в «Югигё» (瑜祇經); обычно изображается с одной головой (3 глаза) и шестью руками. На голове — корона со львиной мордой, на которой 5-лепестковая ваджра. В двух руках

держит натянутый лук со стрелой, в остальных —

различные ваджры, цветок лотоса, отрубленную голову. Часто восседает на лотосе, произрастающем из драгоценного сосуда.

Айдзэн попал в Японию в эпоху Хэйан и сразу стал считаться защитником от различных



Тэнкю Айдзэн



Рагараджа

бедствий; в средние века его рассматривали как божество, ведающее отношениями между мужчинами и женщинами, а в новое время — как повелителя любовных чувств, и его изображения приобрели немалую популярность в «веселых кварталах». Там он изображался как «Рагараджа с луком и стрелой» (天弓愛染, Тэнкю айдзэн). Существовали также изображения «Двухголового Рагараджа» (兩頭愛染明王, Рёдзу Айдзэн Мёо), фигуры, составленной из Рагараджа и Ачаланатха: в двух руках он держал меч и веревку, в двух — натянутый лук со стрелой, направленной к небу, в двух — пятилепестковую ваджру и колокольчик.

Уочушима (鳥枢沙摩, Усусама Мёо)

Божество-охранитель нечистых мест (уборных и т. п.); имя записывается как Усусама или Усусима (鳥枢瑟摩). В Индии это было одним из имен божества огня Агни. Видьяраджа, способный сжигать все зло и нечистоты мира. Именуется также Ваджра —



Усусама Мёо

Огненная голова» (火頭金剛, Кадзу конго), «Ваджра — Вычищающий Нечистоты» (不淨潔金剛, Фудзёкэцу конго), «Ваджра Следов Грязи» (穢跡金剛, Эсяку конго).

С одной головой, тремя глазами и четырьмя руками, в которых держит меч, веревку, посох (копье) и ваджру; весь объят пламенем, обычно изображается стоящим. Существуют, однако, изображения с 2 и 6 руками; предметы в руках также разнятся. Используется при ритуале, предшествующем рождению ребенка, способном превратить новорожденную девочку в мальчика (鳥枢沙摩變成男子法, Усусама хэндзё нанси-хо).

В мистической ветви школы Тэндай (Таймицу) замещает Ваджра-якша и относится к Татхагате Амогхасиддхи.

Атавака (太元帥, Тайгэнсуй Мёо)

Ставший Видьяраджа Повелитель Якшасов (藥叉大將, Яся тайсё), ранее — приверженец Внешнего Пути. Бывший предводитель демонов; санскритское имя Атавака записывается 阿佉薄迦 (Атабака) или 阿佉薄俱 (Атабаку).

Самый ужасный из всех Видьяраджа; черно-синего цвета, с ожерельем из черепов; на руках вместо браслетов — ядовитые змеи. Основной Почитаемый церемонии устрашения врагов *Дайгэн-но хо*

(太元帥法, иероглиф 帥 пишется, но не читается), проводившаяся в Японии с 6 года Сёва (839).

С одной головой и шестью (или 4) руками, держащими разнообразное оружие.



Атавака

Божества с головами слона

ГАНЕША

Популярное божество со слоновьей головой, широко известное под именем «Ганеша», является интригующим для всех, интересующихся Востоком, вплоть до наших дней. Это мистическое божество, поздно вступившее на арену ведического пантеона, довольно быстро превратилось в одну из самых значительных фигур; наука, йога, тантры, танцы, драматургия, музыка, каллиграфия, — все эти сферы челове-



ского самовыражения возникли благодаря существованию Ганеши. Он исполняет желания своих почитателей, отгоняет от них все злые воздействия, приносит им радость, достаток и мир. В священных текстах приводятся многочисленные легенды о его рождении. Самая популярная — та, в которой рассказывается, как богиня Парвати сотворила Ганешу в виде охранителя своей частной



жизни.

Раздраженная отказом мужа уважать ее право на уединение, возмущенная тем, что он позволял себе входить в ее покои даже тогда, когда она принимала ванну, Парвати решила определиться с этим раз и навсегда. На следующий раз, перед тем, как войти в ванную комнату, она соскребла со своего тела некоторое количество мази ароматного сандалового дерева и слепила из нее фигуру юноши. Вдохнув в нее жизнь, она объявила ему, что он является ее сыном и должен охранять вход, пока она принимает ванну, для чего вооружила его палицей и обучила некоторым колдовским приемам.

Вскоре после этого Шива (божество разрушения и муж Парвати) пришел, чтобы взглянуть на нее, однако юноша встал перед ним и не пускал внутрь. Шива разгневался, не зная,



что это — его сын, и с яростью стал с ним сражаться, в результате чего голова юноши оказалась отделенной от тела. Выйдя из ванной, Парвати увидела своего обезглавленного сына; в горе и гневе она угрожала уничтожить небо и землю.

Шива успокоил ее и приказал своим сподвижникам (известным как *гана*) пойти и принести голову первого живого существа, которое они встретят. Таковым оказался слон; они отрезали у него голову, приставили ее юноше и вновь вдохнули в него жизнь. Обрадованная Парвати обняла своего сына.

Шива назвал его Ганеша; это слово состоит из двух частей: *гана* (последователь Шивы) и *иша* (повелитель). Таким образом, он был назначен повелителем его последователей.

Ганеша обычно изображается с головой слона и лишь одним бивнем; второй отломан. Другой его отличительной чертой является большой живот, почти выпадающий через край нижней одежды. Через левое плечо и груди повязана священная нить, обычно в форме змеи. Повозку Ганеши тащит мышь, часто изображаемая по-



клоняющейся своему повелителю.

Согласно строгим правилам индустской иконографии, запрещено изображать Ганешу лишь с двумя руками, поэтому чаще всего их у него четыре, что является признаком божественности.

На некоторых фигурах мы видим шесть, восемь, десять, двенадцать и даже четырна-

дцать рук, в каждой из которых зажат отдельный символический предмет (всего таковых насчитывается до пятидесяти).

Сами физические атрибуты Ганеши богаты символизмом. Обычно одна его рука совершает охранительную *абхая-мудра*, а в другой держится сладость (*модака*), выражающая сладость осознания своей внутренней сути. В двух других руках он часто держит перед собой *анкуша* (слоновье стрекало) и *паша* (аркан). Последний предназначен для уловления и удерживания мирских же-



ланий и привязанностей; первый — для направления людей на путь добродетели и истины. Также, стрелом Ганеша поражает и устраняет всяческие препятствия.

Его толстый живот символизирует природное изобилие, а также то, что Ганеша проглатывает все несчастья вселенной и охраняет мир.

Облик Ганеши составной: четыре существа — человек, слон, змея и мышь — формируют его фигуру. У всех у них вместе и у каждого по отдельности есть глубокое символическое значение. Таким образом, облик Ганеши представляет собой вечное человеческое стремление к слиянию с природой.

Самой отличительной его чертой является слоновья голова, символизирующая

благорасположенность, силу и интеллектуальную мощь. Все качества слона заключены в облике Ганпати. Это — самое большое и сильное животное леса, однако он добр и, что удивительно, — вегетарианец, поэтому не убивает





для собственного пропитания. Он очень привязчив и предан своему хозяину и очень хорошо чувствует, когда к нему относятся с добром и любовью. Хотя Ганеша и обладает огромной силой, он также любящ и всепрощающ; его трогает привязанность поклоняющихся ему. В то же время, если его спровоцировать, слон может уничтожить весь лес, являясь армией сам по себе. Он также совершенно безжалостен в искоренении зла.

И еще, большая голова Ганеши символизирует мудрость слона. Его огромные уши подобно опахалу отсеивают добро от зла. Слыша все, они оставляют одно доброе; они чутко воспринимают все просьбы молящихся — большие и малые.

Хобот Ганеши — символ его пронизательности (*вивека*), наиболее важного качества в духовном совершенствовании. Слон пользуется им для того, чтобы свалить крупное дерево, донести до реки

огромные бревна, или для других тяжелых работ. Тот же огромный хобот может быть использован для того, чтобы поднять несколько травинок, или разбить небольшой кокосовый орех, снять твердое покрытие и съесть мягкое содержимое. Самые тяжелые и самые тонкие операции по силам этому хоботу, символизирующему разум и проныцательность Ганеши.



Любопытным аспектом его портретного изображения является обломанный бивень, от чего произошло еще одно его имя — Экданта (где *эк* — «один», а *данта* — «зуб»). По этому поводу существует одна интересная легенда:

Когда Парашурама, один из любимых учеников Шивы, пришел с визитом, то столкнулся с Ганешей, охранявшим внутренние покои. Поскольку его отец спал, Ганеша не позволил ему войти. Парашурама, тем не менее, не оставлял попыток проникнуть внутрь, и дело дошло до обмена ударами. Ганеша схватил его хоботом, раскрутил и бросил на землю, от чего Парашурама на время потерял сознание. Придя в себя, он бросил в Ганешу топор; тот узнал в нем оружие отца (Шива подарил его Парашураме) и не стал уворачиваться, но почтительно принял удар одним из бивней, который немедленно отвалился, и теперь у Ганеши всего один бивень.

По другой легенде Ганешу попросили записать великий индийский эпос — «Махабхарату», который ему собирался диктовать сам автор, святой Вьяса. Представляя себя гигантские масштабы и значимость этого труда, Ганеша понял неуместность в таком деле



любого обычного «пера», поэтому он обломал один из своих бивней и сделал из него письменное стило. Урок из этого: в стремлении к знаниям не бывает чрезмерных жертв.

В древней драме «Шишупалвадха» приводится иная версия. Там сказано, что Ганеша лишился бивня происками негодяя Равана (отрицательного героя «Рамаяны»), который силой отнял его, чтобы сделать из слоновой кости серьги для красавиц Ланка.

Маленькая мышь, на которой, предположительно, должен ездить Ганеша, — еще одна занятная фигура его иконографии. На первый взгляд кажется странным, что повелителю мудрости выдали скромную, ничтожную мышь, разумеется, не могущую поднять ни его массивную голову, ни огромный живот. Однако, это подразумевает, во-первых, что мудрость — это довольно причудливый конгломерат факторов, а во-вторых, — что мудрый никогда не считает что-либо в этом мире непропорциональным или отталкивающим.

Во всех смыслах мышь сопоставима с высоким интеллектом. Она способна незаметно проскальзывать в такие места, куда, как считается, проникнуть невозможно. При этом ее мало занимает мысль о том, насколько это добродетельно или зловредно. Мышь, таким образом, представляет наш блуждающий, ищущий ум, притягиваемый к нежелательным, испорченным областям. Изображая мышь поклоняющейся Ганеше, подразумевают, что интеллект

приручается его силой пронизательности.

При любой попытке проникнуть в глубины феномена Ганеши следует помнить, что он был рожден богиней Парвати без какого бы то ни было вмешательства со стороны ее мужа Шивы, и поэтому их отношения с матерью уникальны и специфичны. Чувствительная природа этих отношений становится яснее при прочтении следующей легенды:

Будучи ребенком, Ганеша мучил кошку, дергая ее за хвост, катая по земле и причиняя ей большую боль, как часто делают избалованные дети. Через некоторое время, когда эта игра ему наскучила,

он пошел к своей матери Парвати и обнаружил ее страдающей, покрытой царапинами и всю в пыли. На вопрос — что произошло, он получил ответ, что сам в этом виноват. Она объяснила, что была той самой кошкой, с которой он забавлялся.



Его абсолютная привязанность к матери — причина того, что в южно-индийской традиции Ганеша изображается в одиночку, без партнера-женщины. Свою мать Парвати он считал самой прекрасной и совершеннейшей женщиной во вселенной. Приведите мне такую же прекрасную женщину, — говорил он, — и я женюсь на ней. Но никто не мог найти равную восхитительной Ума (Парвати), так что поиск продолжается до наших дней...

В противоположность этому, в северной Индии Ганеша часто

изображается с двумя женами — дочерьми Брахмы, а именно Буддхи и Сиддхи, которые метафорически выражают мудрость и достижение соответственно. В йогических школах Буддхи и Сиддхи представляют собой женские и мужские потоки в человеческом теле. Произведения искусства выражают этот аспект Ганеши грациозно и очаровательно.

В тантрическом направлении Ганеша изображается в облике Шакти Ганпати. Здесь у него четыре руки, две из которых держат символические предметы, а двумя другими он обнимает свою наложницу, усевшуюся на его левом бедре. Третий глаз на этом изо-



бражении — разумеется, глаз мудрости, взгляд которого проникает за пределы обычной физической реальности.

Ганеша соотносится с муладхара-чакра в теле человека; его цвет — красный.

Рассмотрение Повелителя Ганеши невозможно без упоминания о мистическом слоге Ом. Это — наиболее сильный,



универсальный символ божественного присутствия в индуизме. Считается, что таков был первый звук после создания мира.

В перевернутом виде этот божественный профиль образует профиль божества с головой слона.

Ганеша, таким образом, — единственное божество, в «физическом» смысле ассоциируемое с доисторическим священным звуком Ом — весомое напоминание о его высоком положении в индуистском пантеоне.





НАНДИКЕШВАРА

Божество с головой слона. Именуется «Радостным Небожителем» (歡喜天, яп. Кангитэн), «Великим Благородным Небожителем» (大聖天, яп. Дайсётэн) или (полностью) «Великим Благородным Радостным Небожителем Самопробывания» (大聖歡喜自在天, яп. Дайсё канги дзидзайтэн).

Ранее Нандикешвара были предводителями войск Махешвара (大自在天, яп. Дайдзидзайтэн), царями демонов, приносившими несчастья и страдания людям, однако после обретения Учения Будды стали божествами счастья и достатка, охраняющими буддийский Закон. Поклоняясь им, устраняют бедствия и страдания, обретают изобилие и богатство.

В эзотерическом буддизме является Основным Почитаемым группы Благородных Небожителей, несущих добродетельное счастье.

В Японии стали рассматриваться, как хранители гармоничных отношений между супругами; помещаются в поставцы с раскрываемыми дверцами и редко выставляются на обозрение. Представ-





ляются в виде одной или двух фигур; чаще всего — во втором варианте, стоя и обнявшись, в обликах мужчины и женщины; подбородки положены на правое плечо партнера. Иногда обе головы повернуты в одну сторону; очень редко представляются целующимися.

Когда они еще были царями злобных демонов, мучивших людей, Авалокитешвара обращался небесной девой и удовлетворял их демоническую плотскую страсть; обратившись же в буддизм, они стали защитниками учения. Их называют Винайка В Двух Телах (双身毘奈夜迦, яп. *сосин бинайка*). Ритуал поклонения включает поливание фигур маслом и рисовым вином, по причине чего небольшие фигурки, изготовленные из меди, с веками приобрели блестящее черное покрытие. Церемония поклонения Благородному Небожителю проводится втайне, группой посвященных, и включает подношения дальневосточной редькой (蘿蔔根, *рафукон*) в виде фаллического символа.

Фигура Радостного Небожителя с двумя руками изображена во

внешнем пределе Ваджрадхату–мандалы; на отдельных же картинах или в скульптурах его представляют с четырьмя или шестью руками, а также иногда трехговым.



ВИНАЯКА

Шесть Отделов Винаяка Четырех Направлений (四方六部歡喜天, яп. *сихо рокубу кангитэн*):

- восток — Алмазный Дробитель — *сангай бинаяка* (зонтик),
юг — Алмазная Пища — *кэман бинаяка* (гирлянда),
запад — Алмазная Одежда — *кокюсэн б.* (сжимающий лук и стрелы),
север — Алмазное Лицо — *тёдзу-тэн* (Божество С Головой Вепря),
север — Алмазное Заклинание — *кото бинаяка* (сжимающий меч),
север — Винаяка — *канги-тэн* (Радостное Божество).

Слово *винаяка* означает «удалитель», «уничтожитель»; это божество, воздвигающее препятствия исполнению ритуалов и обретению просветленности, однако оно может удалить эти препятствия, если его

умиротворить. Имена его — те же, что и у Нандикешвара; Кэйсицу в «Гёдзохонки»¹ говорит о нем следующее:



¹ Цит. по: «Миккё дайdzитэн». С. 384, s. v. *Кангитэн*.



Этот великий, благородный небожитель—царь есть свободно превращающееся тело Махешвара; сокровенное учение гласит, что его называют «Благородным Небожителем», поскольку он обладает Шестью Чудесными Проникновениями²; «Великим Свободным Небожителем» его называют, так как он полностью овладел мудростью и состраданием.

Он — не обычный Винайка, но Тело Превращения Татхагаты Махавайрочана, а также бодхисаттвы Авалокитешвара, поэтому, говоря о его исходном теле, всегда прибавляют «Благородное».

Другие его санскритские имена: Нандикешвара («Радостный Повелитель»), Ганеша («Предводитель Войск»), Ганапати («Повелитель Войск»). Последние два имени даны потому, что он предводительствует сонмами воинов Махешвара (Ишана). В «Ганкоки» сказано³:

² Шесть сверхъестественных способностей (санскр. *шадабхиджня*, яп. *рокуцу*).

³ Цит. по: «Миккё дайdzитэн». С. 384, s. v. *Кангитэн*.

Сила, укорененная в добродетели сострадания, придает всем Винаяка радостное сердце (яп. *кангисин*), так что даже пытки не оказывают на них воздействия.

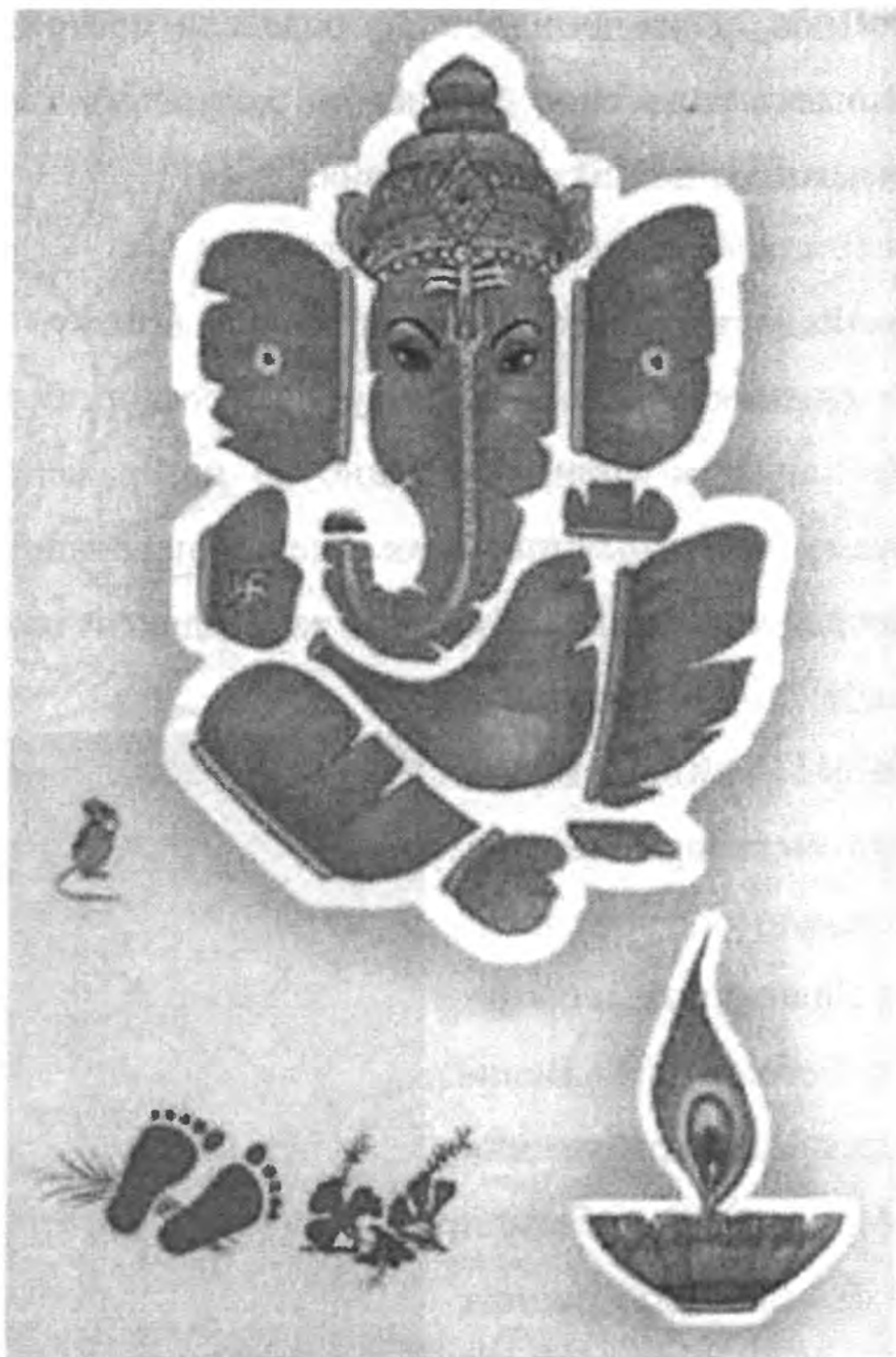
«Радостным» его еще называют потому, что в эзотерическом буддизме он тесно ассоциируется с восторгами, возникающими при сексуальном единении. Одно из изображений Винаяка, используемых в тайных ритуалах с целью перенаправить его энергию на устранение препятствий, им же воздвигнутых, представляет его в виде обнимающейся пары. В «Канги сосин куёхо» говорится⁴:

Наложница царя-небожителя Великого Самопробывания (Махешвара), богиня Ума (Умахи) родила три тысячи детей. Тысяча и пятьсот находятся слева, и первый среди них — царь Винаяка, каждое действие которого являет зло. Он предводительствует над ста се-



⁴ Там же.

мью тысячами разрядов Винаяка. Тысяча и пятьсот находятся справа, и первый среди них — бог Сэнаяка, приверженец добродетели, каждое действие которого благо. Он предводительствует над ста и семьюдесятью восьмью тысячами разрядов воителей, поступающих благородно и высоко держащих добродетель. Царь Сэ-



наяка — Тело Превращения Авалокитешвара. Для того, чтобы подчинить злые практики царя Винаяка он проявляет себя в обликах мужей и жен, предстающих в совершенно одинаковых видах, обнимая друг друга... Ради того, чтобы обильно наградить несчастных живых существ, Татхагата Махавайрочана так проявляет свои Тела Превращения.

Обнимающиеся тела Винаяка описаны в различных текстах, таких как «Канги хисё», «Какудзэнсё» и «Бякухо кусё». В одной из

легенд говорится, что Благородный Небожитель был сыном наложницы Махешвара. Его внешность была вульгарной, представления низки, поведение яростное и злобное, из-за чего его и прогнали с небес. Проживая на горе Винаяка, он обратил внимание на прекрасную богиню, появившуюся рядом, и набросился на нее, однако та обратилась ужасным демоном, объявившим, что она — Кундали. Увидев этот отвратительный облик, Винаяка сильно испугался, но Кундали сказала: «Теперь ты в моей власти, однако я сжалюсь над тобой и стану твоей наложницей, дабы твое сознание отвратилось от зла и наполнилось прекрасными вещами, и более не строило препятствий и затруднений».

Другая легенда повествует об одном царе, проживавшем на континенте Маракейра, который ел лишь говядину и редис. Когда весь скот в его царстве был съеден, он принялся пожирать плоть мертвецов, а когда и они закончились принялся за живых людей. Верховный министр вместе с группой подданных и солдат убили омерзительного царя, который немедленно обратился злобным демоном Винаяка и исчез в небе. После этого царство поразили голод и эпидемии; тогда министр и подданные стали молиться Сакхасрабхаджарья Авалокитешвара, который принял облик женщины Винаяка, и эта манифестация бодхисаттвы соблазнила злого демона. Пребывавший в радости (*канги*) от сексуального удовлетворения, полученного от наложницы, Винаяка снял проклятие голода и болезней со страны, и люди в ней зажили в мире.

В «Ганкоки» сказано, что Винаяка есть тело Превращения Махавайрочаны, «для которого нет места, куда оно бы не достигло» (яп. *мусё фуси-син*), которое Татхагата проявляет для освобождения живых существ подходящим для их восприятия образом. Также он



— превращенное тело бодхисаттвы Авалокитешвары: «Бодхисаттва проявляется в этом теле, как наложница Винаяка, носительница добродетели, и потому отвращает Винаяка от создания препятствий».

В «Сёсэцу фудоки»⁵ дается следующее иконографическое описание Винаяка:

Он изображается с человеческим телом и головой слона. В правой его руке — широкий топор; левая согнута в локте, а в ладони, обра-

щенной направо, зажат огромный редис, указывающий налево.

В «Дарани сюкё»⁶ приводится такое описание:

⁵ *Тайсёдзо-дзудзо* 1:127.

⁶ Цит. по: «Миккё дайdzитэн». С. 384, s. v. *Кангитэн*. На мандале Алмазного Мира он изображен таким же, но сидящим со скрещенными ногами на лотосовом листе. На *Гэндзу-мандара* он сидит со скрещенными ногами, держит редис в левой руке, а в правой — слоновье стрекало-крюк (иногда — широкий топор)

У него человеческое тело и слоновья голова. Его правый локоть согнут, а в ладони, обращенной вверх, зажат редис. В левом кулаке, ладонью вверх, он держит «кольцо удовольствия» (яп. *канги-тон*). Тело и руки его украшены браслетами, ожерельями, поясом, парчой «утренняя дымка» (яп. *асагасуми*) и прочим. Он сидит с подогнутыми ногами.

IV Приложение

Сокращенное разъяснение Врат сути *шаматха-випашьяна* в сосредоточении сидя

/Сяо чжи-гуань/

(Т 46 [№ 1916])¹

изложил в монастыре Тяньтайшань учитель дхьяна Чжи-и², записал для меня в земле Ци шрамана Цзин-бянь

Введение

Не творить никакого зла,
Почтительно отправлять все добрые [дела],
Самим очищать свой разум, —
Таково Учение всех будд³.

Что касается Истинной Дхармы нирваны, то есть много путей вхождения в нее, однако, рассуждая о сущностно необходимом, [увидим, что оно] не выходит [за пределы] двух дхарм: прекращения и созерцания (*шаматха-випашьяна*)⁴. Отчего так? «Прекра-

¹ Труд представляет собой сокращенный вариант пространной работы Чжи-и «Мо-хэ чжи-гуань» (Т46 [№ 1911]). Перевод выполнен А.Г. Фесюном по изданию: *Тэндай сё-сикан (дзадзэн-но сахо)*. Токио, «Иванами сётэн», 1981.

² Подробнее о Чжи-и и его трудах см.: *Hurvitz, Leon. Chih-i (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Monk. Melanges Chinoises et Bouddhiques* 12 (1962): 1-372. *Neal Donner and Daniel B. Stevenson. The Great Calming and Contemplation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

³ *Гатха* обета Семи Будд, встречающаяся во многих сутрах.

⁴ «Прекращение»: во внешнем мире останавливается движение мыслей и вещей; сердце-сознание концентрируется лишь на одном объекте и пребывает исключительно в нем. «Созерцание»: восприятие, видение истинного облика (сути) всех

щение» есть начальный способ («врата») освобождения от пут [чувственных страстей], «созерцание» же истинно необходимо для отсекания заблуждений; «прекращение» есть благоприятное средство для любовного взращивания сердца и ума, «созерцание» — прекрасное искусство выработки божественного постижения; «прекращение» есть высшая («победоносная») причина погружения в *дхьяна-самадхи*, «созерцание» есть источник мудрости. Если человек осуществит становление двух дхарм: сосредоточенного погружения и мудрости, то полностью исполнит дхарму собственной выгоды и выгоды для других. Поэтому в «Сутре Цветка Закона»¹ сказано:

Сам Будда пребывает в Великой Колеснице;
Подобно этим обретенным дхармам,
Величественна сила *самадхи* и мудрости.
Ее посредством рожденные существа переправляются [на
другой берег].

Следует знать, что эти две Дхармы подобны двум колесам повозки, двум крыльям птицы: если пользоваться ими односторонне, перевернешься и упадешь. Поэтому в сутре сказано: «Однoboкое практикование *дхьяна-самадхи* и [обретение] счастливой добродетельности ведет к пренебрежению занятиями мудростью, и имя этому — глупость; однoboкое изучение мудрости [ведет к] небрежению практикованием *дхьяна-самадхи*, и имя этому — сумасшествие. Глупость и сумасшествие немного неодинаковы, однако ложные взгляды и ошибочные повороты, [производимые ими], неразличны. Если равным образом не [практиковать обе дисциплины], это лишь закрепит («усовершенствует») отклонения; как же тогда достичь предельных высот?» Соответственно, в сутре² говорится: «Поскольку люди из шраваков [обретают] много сил от *самадхи*, [они] не видят природы Будды; в Десяти Пребываниях бодхисаттв много силы мудрости; хотя они и видят природу Будды, но еще окончательно не прояснили ее. [Лишь] все будды и татхагаты окончательно [овладели] мудростью и *самадхи* и видят природу Будды». Из этого заключаем: разве не есть прекращение и

вещей-дхарм. Посредством этих двух обретается мудрость *самадхи*. Собственно, они не есть два отдельных фактора, но «неразделимая единая суть», единое, совершенное усилие, ведущее к просветленности относительно принципа истинной сути всех дхарм.

¹ В «Разделе об *упая*» (Т 9.8а).

² «Нирвана-сутра» (Т 12.527с).

созерцание — сущностно [необходимые] врата к нирване, наивысший путь причин действий практикующего, место пересечения всех совершенных добродетелей и истинная суть непревзойденного, предельного результата («плода»)?

Если понимать это таким образом, Врата Дхармы прекращения и созерцания в действительности перестают быть мелкими, поэтому начинают желать повести за собой тех, кто только начал заниматься, дабы те раскрыли свое понимание и продвигались по Пути. Излагать легко, практиковать трудно; стоит ли пространно рассуждать о глубоком и утонченном? Сейчас вкратце проясним десять правил, указав только начавшему практиковать уровни подъема по истинному Пути и прочие степени перед вхождением в нирвану. Подвижнику следует относиться с должным смирением к сложности предпринимаемых практик и не пренебрегать этим текстом за его [кажущуюся] неглубокую простоту («мелкость и близость»). Если сердце оценит эти слова должным образом, то в мгновение ока его мудрость и способность разделения станут неизмеримыми, равно как и божественное восприятие. Если же попусту выдергивать [отдельные части] из текста, или произвольно изменять их толкование, тогда месяцы и годы пройдут впустую, а для истинного подтверждения не будет основы, что похоже на то, как бедняк подсчитывает богатства других. Какую выгоду из этого можно извлечь для себя?

- Первое: установление [необходимых] условий («связей»),
- Второе: отречение от желаний,
- Третье: отбрасывание покрытий,
- Четвертое: гармонизация [пяти важнейших факторов],
- Пятое: задействие уловок (*упая*),
- Шестое: правильное практикование,
- Седьмое: проявление добрых корней,
- Восьмое: осознание демонических воздействий,
- Девятое: исправление [беспорядка] и излечение болезней,
- Десятое: подтверждение [обретения] плода.

Разберем сейчас вкратце десять этих положений ради практикующих прекращение и созерцание, поскольку они сущностно необходимы для начального состояния («сердца») обучения сидящих в сосредоточении. Если [они] будут способны хорошо воспринять и осуществить их, то сердце успокоится, а трудности исчезнут, проявится погруженность (*самадхи*) и родится понимание, возникнет подтверждение Плода Святых с отсутствием проникновения [чувственных страстей].

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

Раздел] 1 Установление [необходимых] условий

О чем говорят, называя условия (связи)? Именуемые практикующими, — те, кто желает отправлять прекращение и созерцание, непременно должны исполнить пять условий. Эти пять условийковы: 1) чистота при принятии обетов, 2) полное довольствование [имеющейся] одеждой и едой, 3) уединение в тихом месте, 4) юрство и напряжение всех сил, 5) обретение доброго знания. Первое: желая отправлять это прекращение и созерцание, слет очищать все принимаемые обеты. Как изложено в сутре:

В зависимости от этих обетов и по их причине
Обретается проявление («рождение») всех *дхья-
на-самадхи*,
А также разрушающей страдания мудрости;
По этой причине *бхикшу*¹
Должны принимать чистые обеты².

Говорят: что именуется обликом принятия чистых обетов? Существуют три вида практикующих, [поскольку] принятие обетов одинаково.

Первый: до того, как кто-то стал учеником Будды, он не должен вершить Пяти Проступков³; позже он встречает доброго учителя, торый объясняет ему, как принять Три Прибежища⁴ и Пять обетов⁵; далее, он полностью принимает обеты, оставляет дом и принимает десять обетов *шраманера*⁶, после чего становится *икшу* или *бхикшунни*; с момента принятия обетов этот человек правляет и охраняет их в чистоте, не совершая никаких престу-

Следует заметить, что в индийской традиции *бхикшу* есть прежде всего «ни-й-побирушка»; значение «монах, полностью отринувший мирскую жизнь» за *икшу* закрепилось только в буддизме.

Сутра забытых учений». Т 12.1111а.

¹убийство отца, убийство матери, убийство архата, пролитие крови Будды, вызвание раскола в монашеской общине (*сангха*).

²Будда, Дхарма, Сангха. Иначе именуются Трия Сокровищами.

³Не убивать живые существа, не красть, не распутничать, не злословить, не употреблять спиртного.

⁴Монах, не достигший 20 лет.

плений и именуется лицом, принявшим обеты, высшего ранга. Следует знать, что, если такой человек станет практиковать прекращение и созерцание, то непременно достигнет подтверждения Дхармы Будды. Уподобим его чистым одеждам, легко воспринимающим цвет, в который их окрашивают.

Второй: если человек, принявший обеты, даже и не совершал [серьезных] проступков, однако в отношении «легких» обетов [у него] есть много небольших нарушений, то, если ради отправления *самадхи* он способен совершить покаяние [способом], предписанным Учением, его также именуют обретшим чистые обеты. Он будет способен проявить («породить») *самадхи* и мудрость, подобно одежде, принимающей краску после того, как с нее вычистили пятна загрязненности.

Третий: если человек принял обеты, но неспособен твердо охранять их в сердце, допускаются многочисленные проступки в отношении как основных («тяжелых»), так и «легких» обетов. Согласно вратам учения Малой Колесницы, не существует способов покаяния после Четырех Тяжких [преступлений]. Согласно же вратам учения Великой Колесницы, все же есть возможность разрушить это препятствие. Поэтому в сутре сказано:

В Дхарме Будды

Есть два вида здоровых детей;

Один из них

По природе своей никогда не делает никакого зла.

Другой же

Делает его, но способен раскаяться.

Что касается желающего совершить покаяние, ему непременно следует полностью отправить десять дхарм. Каковы эти десять? Первая — ясное осознание (вера) причины и результата («плода»), вторая — порождение полного бесстрашия, третья — пробуждение глубокого сострадания, четвертая — поиск способов разрушения преступлений (о них сказано в сутрах Великой Колесницы; следует использовать их в соответствии с изложенным в Учении), пятая — покаяться за прошлые проступки, шестая — отсечь мысль о продолжении [преступных действий], седьмая — пробуждение мысли о защите Дхармы, восьмая — дача великой клятвы-обета спасти рожденные существа и переправлять [их на другой берег], девятая — постоянно помнить о буддах в десяти направлениях, десятая — созерцать нерожденность природы преступлений. Если станут способны осуществлять эти десять дхарм, следует далее

украсить место величественными цветами, омыть тело, одеться в чистые одежды, зажечь благовония и разбросать цветы; затем перед Тремя Сокровищами отправляют действия в соответствии с Учением один, два или три [раза по] семь дней, либо семь раз [по] семь дней, от одного до трех месяцев, либо целый год, каясь всем сердцем в тяжких преступлениях, и прекращают лишь тогда, когда все они будут устранены.

Как увидеть признак того, что тяжкие преступления устранены? По мере того, как практикующий достигает сердцем раскаяния, если он сам ощущает, что его тело и сознание стали легкими и приятными, обретает приятный и добрый сон, либо видит чудесные и редкие облики, либо чувствует, как раскрываются и развиваются в нем мысли о добре, или когда сидит в [сосредоточении], он ощущает, что его тело подобно облаку или тени, и, отталкиваясь от этого, обретает подтверждения различных признаков всех *дхьяна*; либо, если он, возможно, испытал сильное и внезапное проявление просветленного осознания благоприятных обликов дхарм (вещей), стал мгновенно постигать суть и значение любой услышанной сутры, и от этого Учения в его сердце родилась радость и сознание, более не замутняемое грустью и сожалениями, такие всевозможные причины и связи должны показывать, что [последствия] проступков, препятствовавших Пути из-за нарушения обетов, устранены. Если после этого твердо придерживаться запрещающих обетов, это поддержит чистоту в *шила*¹ и сможет упрочить практикование *дхьяна*. [Такого подвижника] уподобим разорванной и загрязненной одежде, которую можно вновь покрасить и носить, предварительно починив и очистив.

Далее, если человек совершил серьезное преступление, препятствующего его [погружению в] *дхьяна*, то, хотя он и не может положиться на [способы, изложенные в] сутрах, но, отправляя все практики Дхармы, он в состоянии выразить глубочайшее раскаяние и перед Тремя Сокровищами исповедовать свои прежние проступки, отсечь в сердце облик их продолженности и поместить тело в [позу] постоянного сидения, созерцая пустотную природу преступлений и размышляя о буддах десяти направлений. Когда он выйдет из *дхьяна*, то должен с совершенно открытым сердцем зажечь благовония, почтительно поклониться, покаяться и продекламировать обеты, а также — сутры Великой Колесницы. Тогда тяжкие преступления, мешавшие Пути, постепенно естественным образом разрушатся и исчезнут; из-за этого его *шила* очи-

¹ Мораль; моральные нормы.

ститися, відкриється і розовьється здатність к *дхьяна*. Тому в «Сутре утонченого і неперевищеного *самадхи*»¹ сказано: «Якщо людина допустила важкий проступок, в його серці народжується безстрах, він бажає знайти [спосіб] усунути перешкоду, а крім *дхьяна-самадхи* нічого не в силах його усунути».

Такому людині слід постійно сидіти в порожньому і унікальному місці, зібрав своє серце і возгласяючи сутри Великої Колесниці; тоді всі важкі гріхи будуть повністю знищені, а всі *дхьяна-самадхи* природним чином проявляться перед [ним].

Відносно другого — достаточності в одязі і їжі; зараз роз'яснимо положення («дхарми») про одязі, таких є три. Перше представлено Великим Учителем з Заснеженої Вершини², який з одягу мав лише одну накидку і вважав це достаточним, оскільки він ніколи не зустрічався («веселився») з людьми і зміг розвинути силу переносити [тяготу]. Друге представлено Махакашьяпой, постійно практикував *дхута*³, який носив лише одне грубе одяг з трьох частин і не брав собі нічого іншого. Третє стосується до [проживаючих в] країнах, де часті холоди, і ще не мають необхідного терпіння; таким Татхагата дозволив мати крім трьох частин одягу сто і одну річ. Однак, їх необхідно словесно очищати⁴, розуміти кількість, знати помірність. Якщо дозволити охопити себе тягою до надлишку, серцю прийде в смушення, [з'являться] перешкоди на Шляху.

Далі, положення про їжу; таких є чотири. Перше стосується до вищих людей, Великих Учителів, [перебуваючих] в глибоких горах, залишивши світ; вони вживають місцеві трави і плоди, чим задовольняють потреби тіла. Друге [стосується до] постійно

¹ Санскритський оригінал сутри втрачено; збереглися лише переписані уривки з неї в «Тэндай сикан-но кэнкю» («Дослідження припинення і медитації в школі Тэндай»).

² Підраджується Шакьямуни, практикував в Гімалаях перед тим, як стати Буддою, а також в попередніх життях як бодхисаттви.

³ Около десяти порівняльно суворого аскетических практик, дозволених Буддою. Вони включають прийняття їжі лише раз на день, сон в сидячому положенні, нічні пробудження і т. д. Метою їх є посилення деяких аспектів духовних здатностей, і їх слід відрізняти від особливо суворого практик Буддою (по добних лежання на гвіздяках, посипання себе угольями і т. п.).

⁴ Ментальне медитація, супроводжується словесними формулами при поданні надлишків матеріальних предметів Трьом Сокровищам з проханням до них вступити в володіння цими предметами. Після цього речами можна користуватися, не вважаючи їх належними собі. Практична мета ритуалу — звільнитися від прив'язаності до матеріальному світу.

практикующим *дхута*; это — способ получения еды от подаяний. С его помощью возможно отвратить четыре вида неправильных образов жизни; полагаясь [лишь] на верный образ существования, [они становятся] способны породить Путь святых, поэтому называется видом святости. Неправильные образы жизни таковы: 1. [принятие] пищи снизу, 2. [принятие] пищи сверху, 3. [принятие] пищи из четырех средних [мест], [принятие] пищи из четырех направлений¹. Третье относится к пребывающим в *аранья*², куда *данапати*³ посылают [подношения] пищей. Четвертое — потребление чистой пищи при пребывании в Сангхе. Такие возможности достичь подобного описанному именуется достаточностью в еде.

Это зовется достаточностью в пище и одежде. Отчего? Если не будет таких связей, сердце пребудет в беспокойстве и возникнут препятствия на Пути.

Третье [условие] — наличие тихого уединенного места; поскольку там не занимаются множеством дел, называется уединенным, поскольку нет никакой суеты, называется тихим.

Существуют три места, где можно практиковать *дхьяна-самадхи*. Первое — в глубине гор, в месте, отрезанном от людей. Второе — *аранья*, [где отправляют] *дхута*, с самым близким поселением [на расстоянии не менее] трех *ли*, чтобы звуки, издаваемые скотом, не нарушали спокойствия. Третье — в чистом *самгхараме*, вдали от мест проживания [мирян] в белых одеждах. Таковые зовутся тихими и уединенными местами.

Четвертое [условие] — заставить умолкнуть связующие обязательства, [оно включает] четыре позиции. Первая: устранить обязательства повседневной жизни, не исполнять дел, связанных с кармическими причинами. Вторая: устранить обязанности [в отношении] людей; не тянуться к («следовать за») простолюдинам, друзьями, родственникам или сведущим. С людьми порываются все отношения. Третья: устранить все связующие обязанности в

¹ Согласно классическому разъяснению Шарипутры, приводимому Нагарджуной в «Трактате о Великой Мудрости», «сверху» относится к занятиям предсказанием погоды и астрономическим прогнозам, «снизу» — к смешиванию трав, рыхлению земли, посадке фруктовых и прочих деревьев, «средними» являются оккультные занятия, включающие использование мантр, знамений, предсказаний и т. п., «направления» относятся к лести и манипулированию богатыми и власть предержащими с помощью рассылания в четырех направлениях посланий ради обретения их благорасположения.

² Уединенное место в лесу.

³ Миряне, удовлетворяющие минимальные материальные потребности монашеской общины.

отношении ремесел и искусств; не заниматься торговлей, художествами, лекарствами, сокровенными заговорами, гаданием по лицам, книгами, счетоводством и тому подобным. Четвертая: устранить связующие обязанности учебы — чтения, декламации, слушания, заучивания и подобное, полностью отбросить все слова. Вот, что подразумевается под «заставить умолкнуть связующие обязательства». Откуда такая необходимость? Если будешь связан многими обязательствами, это ухудшит практикование Пути, сердце придет в смущение, суть отстранится.

Пятое [условие] — сблизиться с добрым и знающим другом. Есть три разновидности добрых и знающих друзей. Первый: «внешне охраняющий» добрый и знающий друг, снабжающий необходимым, делающий подношения и поклонения, умеющий должным образом защитить практикующего без взаимных трений и волнений. Второй: добрый и знающий друг «одинаковой практики», совместно с которым практикуют на едином Пути. Взаимно ободряют и вдохновляют друг друга, не раздражая и не беспокоя. Третий: «наставляющий» добрый и знающий друг, с радостью применяющий к указующим учениям Врат Дхармы *дхьяна-самадхи* посредством внешних и внутренних *упая*. Таково краткое разъяснение пяти связующих [условий].

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 2 Отказ от желаний

Сказанное «отказ от желаний» относится к пяти [предметам] желаний. Когда захочешь сесть в *дхьяна*, практиковать, изучать прекращение и созерцание, следует непременно отказаться от них. Пять [предметов] желаний есть формы, звуки, запахи, вкусы и прикосновения этого мира; они всегда способны вводить в заблуждение и обманывать всех простых людей, порождая [в них] любовь и привязанность. [Те, кто] сможет глубоко постичь это, превзойдет греховность, не станет приближаться и родниться с ней; это и зовется «отказом от желаний».

Первое — отказ от желаний форм; относится к броскости и пышности обликов мужчин и женщин: подведенные глаза, высокие брови, красные губы, белые зубы, либо вещи, [считающиеся] драгоценными в мире, синего, желтого, красного, белого, алого, фиолетового, зеленовато-желтого, пунцового [цветов]. Самые разнообразные утонченные формы способны воздействовать на глупых людей; взгляд [на подобные вещи] немедленно порождает в них привязанность («любовь»), производя все злые кармы. Царь Бимбисара¹ по причине плотского влечения вторгся во вражескую страну и проник в покои наложницы Амбапали². Царь Удаяна, снедаемый похотью, отсек руки и ноги у пятисот отшельников. Таковы примеры различных причин и связей этих желаний; следует знать, как превосходить их греховность, о чем пространно изложено в [текстах] Махаяны.

Второе — отказ от желаний звуков; относится к голосам арф *кунхоу*, ситар и флейт, издаваемым струнами, бамбуком, металлом и камнями, а также звуками песен, чтений вслух, возгласений и декламированных гимнов мужчинами и женщинами. [Они] способны воздействовать на глупых людей, [у которых] при слушании немедленно порождается привязанность и вызываются все злые кармы. Так пятьсот святых, проживавших на Заснеженной Вершине, услышав голос девушки-*гандхарва*³ немедленно лишились

¹ Пятый царь династии государства Магадха, был моложе Шакьямуни на 5 лет.

² Младенцем была оставлена в лесу; подобрана и воспитана сторожем. Повзрослев, стала красавицей, расположения которой добивались 7 царей, но удачливым оказался лишь Бимбисара. Вскоре она удалилась для практик в лес и стала монахиней-отшельницей.

³ Божества-музыканты.

[состояния] *дхьяна-самадхи*, опьянились сердцами, помешались и смутились. Таковы примеры различных причин и связей этих [желаний]; следует знать, как превосходить их греховность, о чем пространно изложено в [текстах] Махаяны.

Третье — отказ от желаний ароматов; относится к телесным запахам мужчин и женщин, запахам мирской пищи или всяческих парфюмерий и ароматизаторов. Глупые люди не понимают сущности запахов и потому, ощущая их, немедленно влюбляются, чем открывают врата привязанности. Так, один *бхикшу*, пребывая у пруда с лотосами, ощутил аромат их цветов, и в его сердце родилось удовольствие и привязанность. Тогда дух пруда упрекнул его, [сказав]: «Зачем ты крадешь мои ароматы?» Так привязанность к запаху пробуждает дотоле неподвижные действия. Таковы примеры различных причин и связей этих [желаний]; следует знать, как превосходить греховность запахов, о чем пространно изложено в [текстах] Махаяны.

Четвертое — отказ от желаний вкусов; относится к горечи, кислотности, сладости, остроте, солености, мягкости и прочим всевозможным особенностям питья и еды. Эти прекрасные и утонченные вкусы способны породить у простых людей загрязненности, пробудив в них недобрую карму. Например, один *шраманера* так привязался ко вкусу сыра, что после того, как жизнь его закончилась, немедленно родился [вновь в облике] творожного червя. Из-за всевозможных причин и связей, подобных [указанным], следует знать, как превосходить греховность вкусов, о чем пространно изложено в [текстах] Махаяны.

Пятое — отказ от желаний прикосновений; относится к мягкости и нежной гладкости частей тел мужчин и женщин, телесного тепла в холод и телесной прохлады в жару, а также к прочим приятным прикосновениям. Глупцы, которым недостает мудрости, погружаются в них с головой, что пробуждает карму, препятствующую [продвижению по] Пути. Уподобим это однороговому *риши* [из Гандхары], который из-за желания прикосновений лишился божественных сил и окончил дни с развратной женщиной, разъезжавшей у него на плечах. Из-за всевозможных причин и связей, подобных [указанным], следует знать, как превосходить греховность прикосновений, о чем пространно изложено в [текстах] Махаяны.

Спрашивая, говорят: Каким образом отбрасывают Пять Желаний? Отвечая, говорят: Учение (дхарма) отбрасывания желаний подобна изложенному в «[Трактате о великой мудрости]» Махаяны¹.

¹ Т 25.181а. № 1509. Почти все цитаты Чжи-и берет из 17-го свитка этого трактата.

Увы, рожденные существа! Постоянно опутанные Пятью Желаниями, они, тем не менее, не перестают стремиться к ним! Что же до этих Пяти Желаний, то достижение [цели] не ведет к их утихомириванию, а круговращение зла в сердцах становится еще быстрее, подобно огню, пламя которого взметается лишь выше от подбрасываемых дров. Пять Желаний не дают [продолжительного] удовольствия; так собака все грызет и грызет побелевшую старую кость. Пять Желаний расширяют столкновения, подобно тому как стервятники бьются над падалью. Пять Желаний обжигают людей, как это бывает от огня факела, треплющегося на ветру. Пять Желаний вредят человеку, как это бывает, когда наступают на ядовитую змею. В Пяти Желаниях нет действительности; они подобны обретениям во сне. [Удовольствие от] Пяти Желаний недолговечно и похоже на мгновенное мерцание искры. [Мудрые воспринимают их как врагов и грабителей.¹] Люди мира, в глупости и заблуждениях, алчно привязываются к Пяти Желаниям и не оставляют их до смерти, из-за чего в последующем мире получают безмерные страдания. Дхарма Пяти Желаний есть нечто, чем животные и рожденные [люди] обладают в равной [степени]. Все живые существа постоянно направляются Пятью Желаниями, так что могут быть названы их рабами. Из-за этих извращающих желаний они могут пасть на три [низших] пути [перерождений — скотов, существ ада и голодных демонов. Следует рассуждать так]: «Если сейчас, практикуя дхьяна, я продолжу ставить себе препятствия и затруднения, то стану походить на великого разбойника». Следует срочно удалить эти [Пять Желаний]. Соответственно, в *гатха* «Дхьяна-сутры»² говорится:

То, что не отсечены и не отброшены рождения и смерти,
Имеет причиной алчные желания и привязанность к их
вкусу.

Лелеяние же злобы вплоть до схождения в могилу
Ведет к обретению всех горьких страданий.

Запах тела подобен запаху трупа;
Из девяти его отверстий истекает нечистота.
Подобно червям, радостно плещущимся в дерьме,

тата.

¹ Данное предложение в квадратных скобках добавлено согласно комментарию Сэкигути Синдай.

² Т 15. 336b–с.

Глупец жадно [припадает к] телу — никаких отличий...

Мудрый созерцает тело соответствующим образом
И не привязывается к загрязнениям мира.
Отсутствие бремени, отсутствие желаний —
Вот, что зовется истинной нирваной.

Подобно изложенному самим Буддой,
Практикование с единым сердцем и единой мыслью,
Считая вдохи–выдохи при нахождении в *дхьяна–самадхи*,

—
Это именуется практикованием *дхута*.

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания [Раздел] 3. Сбрасывание покровов

Относительно сказанного — «сбрасывание покровов»; таковых сбрасываний существует пять. Первое — [сбрасывание] покрыва алчных желаний, второе — покрыва гнева, третье — покрыва сна, четвертое — покрыва возбужденности и сожалений, пятое — покрыва сомнений.

Первое — сбрасывание покрыва алчных желаний; ранее излагалось о рождении желаний в пяти внешних *скандха*, сейчас выясним рождение желаний в корнях внутреннего ума. Это относится к практикующим, сидящим прямо в состоянии *дхьяна*, в сердцах которых рождаются представления желаний; мысль за мыслью делятся облики, окутывая хорошее в сердце и препятствуя его развитию («продлению»); осознав это, следует отбросить [покров]. Отчего так? Подобно Шубхакара¹, у которого в сердце возникали желания, можно сжечь тело; тем более огонь, порождающий в сердце желания, — не сжигает ли он все добрые дхармы? Далее, снedaемые желаниями люди далеко удалились от Пути. Отчего так? Желания есть место пребывания всяческих тягот и смущений; если сердце привяжется к желаниям, оно не сможет приблизиться к Пути. Соответственно изложено в *гатха* об устранении покрыва желаний:

Вступивший на путь стыдливый человек
Берет миску и помогает рожденным существам.
Как можно следовать пяти скандха желаний
И, погрузившись, тонуть в пяти чувствах?

Отбросив удовольствия от Пяти Желаний,
Устраняют [покров] и более на него не оборачиваются.
К чему желать вновь их обрести,
Подобно глупцу, пожирающему свою блевотину?

Все желания в час стремления к ним есть страдание;
Час обретения — [начало] многих страхов [их лишиться].
В час их потери [переживают] горячую скорбь, —

¹ Простой рыбак, влюбившийся в царицу и сжегший себя, не будучи в состоянии выносить телесных и моральных страданий.

Во все времена нет радости.

У всех желаний такие изъяны...

Как можно отбросить их?

Обретя радость глубокого *дхьяна-самадхи*,

Не будешь более обманываем ими¹.

По причине этих различных причин и связей следует отбросить покров желаний, как толкует об этом *гатха* Махаяны об устранении желаний.

Второе — сбрасывание покрыва гнева. Этот гнев есть основа и корень лишения всех добрых дхарм, причина и связь попаданий на все злые пути, дом негодования на радость Дхармы, великий вор, [крадущий] доброе сердце, хранилище всяческих злых речей. Далее, практикующий, сидя в *дхьяна*, может подумать: «Тот человек доставляет мне неприятности, от него страдают мои близкие, он превозносит моих недоброжелателей». [Затем] он может подумать: «Так было раньше, так может быть и далее; это превращается в Девять Страданий». Из-за страданий рождается гнев, «из-за гнева рождается злоба, из-за злобы рождается ненависть, из-за ненависти возникает желание добавить страданий другим»². Гнев воспринимается, как окутывающий сердце и потому называется покровом. Следует срочно сбросить его, не позволяя увеличиваться и расширяться. Оттого Шакра-деванам-индра прочел *гатха*, вопрошая Будду:

Что убивает спокойствие и просветленность?

Что убивает беззаботность?

В чем корень яда,

Поглощающего и разрушающего все доброе?

Будда ответил на эту *гатха*, сказав:

Убив гнев [обретешь] спокойствие и просветленность.

Убив гнев лишишься горестей.

Корень яда — в гневe;

Гнев разрушает все доброе.

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 17 (Т 25.183с-184а).

² Слова в угловых скобках отсутствуют в основном тексте, но добавлены тэндайской традицией по другим источникам.

Поняв это, следует практиковать сострадание и терпение, дабы устранить и отбросить [указанное], очищая этим сердце. Последователи учения Будды пространно излагали это в *гатха* Махаяны об отказе от гнева.

Третье — сбрасывание покрывала сна. Затемнение внутреннего сознания именуется «сонливостью»; помрачение пяти чувств, когда расслабляются суставы и издается храп, именуется «дремотой». В связи с этой причиной и дано название «покрывала сна», [который] способен разрушить плод радости в нынешней и в последующей жизни. Такая недобрая дхарма — самая плохая. Отчего так? [Потому что] прочие покрывала чувств возможно, осознав, устранить; спящий же подобен мертвому, у которого нет осознанного понимания. Поскольку нет осознания, его трудно устранить и разрушить. Так некий бодхисаттва обращался к задремавшим ученикам со словами:

Эй, вы! Поднимайтесь! Довольно обнимать зловонный труп!

«Человеком» называют лишь различные нечистоты.

Если бы вы тяжело заболели, или были поражены стрелой

—

При таком страдании от боли как можно заснуть?

Подобно закованному в кандалы и ведомым для удушения

—

Как можно заснуть при такой грозной опасности?

Грабители пут еще не разбиты, ущерб еще не предотвращен,

Как если бы вы проживали в помещении вместе с ядовитой змеей.

Либо как бы находятся в окружении обнаженных («белых») мечей, —

Можно ли спать в такой час?

Сон — это великий мрак, в котором ничего не видно.

День за днем он обманывает, смущает и крадет у человека ясность [видения].

Поскольку сон покрывает сердце, ничего не осознается.

При подобных потерях как можно спать?¹

¹ Там же, св. 17 (Т 25.184b–c).

В связи с самыми различными причинами следует отказаться от покрова сна, осознать непостоянство, беспокоиться им, разрушить [наносимый] сном вред, не позволить окутать себя [воздействием его] оглупления. Если сердце [скроется под] тяжелым покровом этого оглупления, необходимо воспользоваться пробуждающим приспособлением *дхьяна*¹.

Четвертое — сбрасывание покрова возбужденности и сожалений. Существует три вида возбужденности: телесная возбужденность, возбужденность речи и возбужденность сердца.

Телесная возбужденность [состоит в] привязанностях к удовольствиям, в блужданиях, всевозможных глупостях и неспособности даже на миг сесть и успокоиться. Возбужденность речи [состоит в] привязанности к веселым пениям и декламированиям, спорам о том что правильно, а что нет, бесполезным и развязным беседам, рассуждениям о мирских делах и прочему. Возбужденность сердца [состоит в] проявлении чувствами сердца распушенности и следование им в вольном рассмотрении происходящего; в размышлении над литературой, искусствами и ремесленническими талантами, в недобрых мыслях и представлениях («созерцаниях»), — это зовется возбужденностью сердца. Возбужденность как дхармы есть разбиение сознаний монахов («оставляющих дом»). Даже если человек собрался сердцем, он не [обязательно] обретает [состояния] *самадхи*, а уж тем более — в рассеянной возбужденности. Возбужденный и разбросанный человек подобен опьяневшему слону, не [удерживаемому] крючком [погонщика], или верблюду без кольца в носу; им не запретишь, их не приструнишь. Так, в *гатха* говорится²:

Ты уже побрил голову и надел окрашенную одежду.

Взяв глиняную миску, вышел просить пищу.

Как же теперь радоваться и привязываться к дхармам распушенной возбужденности?

От рассеянности и следования чувствам теряешь преимущества Учения.

¹ «Пробуждающее приспособление *дхьяна*» (букв. «успокоение—*дхьяна* палочка—*дхьяна*) — кусок дерева, привязывавшийся нитками к голове, резко тянувший голову послушника в сторону, когда она начинала клониться при непроизвольном засыпании.

² «Да-чжи-ду-лунь», св. 17 (Т 25.184с).

Без преимуществ Учения, лишившись к тому же радостей мира, следует осознать свои заблуждения и срочно сбросить [покровы]. Относительно сожалений, [приводящих к образованию покровов]. Если есть возбужденность без сожаления, она не образует покрыва. Отчего так? Поскольку в момент возбужденности [сожаление] не пребывает в связях. Однако потом, когда желают войти в *самадхи*, то могут сожалеть о содеянном, [от чего] грусть и сожаления окутывают сердце; поэтому именуется покровом. Есть два вида сожалений. Первое имеет причиной возбужденность, в дальнейшем порождающую сожаление, как было изложено ранее. Второе подобно человеку, содеявшему великое и тяжкое преступление и постоянно испытывающему чувство страха. Стрела раскаяния вошла в его сердце, крепко [застряла в нем] и не может быть извлечена. Соответственно, в *гатха* сказано¹:

Сделав то, чего не следовало делать,
[Либо] не сделав того, что делать следовало,
[Человек] сжигается огнем раскаяния и страданий,
А в последующих жизнях попадает на пути зла.

Если человек способен сожалеть о проступках,
Раскаявшись, ему не следует продолжать переживать.
Тогда сердце [почувствует] покой и радость.
Не нужно постоянно возвращаться к этому мысленно.

Если ощущаешь [каким-либо из] двух видов сожаления —
О том ли, что сделал то, чего не следовало делать,
Или о том, что не сделал того, что делать следовало, —
Это есть признак человека-глупца.

Дело не в том, что из-за сожаления в сердце
Сможешь сделать то, что не было сделано.
Все содеянные злые дела
Не могут быть отменены.

Таковы всевозможные причины и связи необходимости сбросить покров возбужденности и сомнения; этим сердце очистится и избавится от окутывающих [его заблуждений].

Пятое — сбрасывание покрыва сомнений. Поскольку сомнения

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 17 (Т 25.184с).

окутывают сердце, во всех дхармах не обретается сознания веры; поскольку в сердце веры нет, в Учении Будды [оказывается] пусто, от него ничего не обретается. Сравним это с тем, как человек вступает в гору драгоценностей: если у него нет рук, то он не сможет ничего получить. Далее, изъяны сомнений многочисленны; не обязательно затрудняющее сосредоточение сейчас, сомнение может стать истинным препятствием для *дхьяна*. Есть три вида сомнений: сомнение в себе, сомнение в учителе, сомнение в Учении. Первое — сомнение в себе, когда думают так: «Все мои способности («корни») темны и незначительны; загрязненность [предыдущими] проступками глубока и тяжела. Быть может, [я] не предназначен для этого?» Если позволить возникнуть таким сомнениям в себе, никогда не обретишь проявления дхармы *самадхи*. Желая такого [проявления] не следует относиться к себе легко, так как непросто оценить [степень] корней добра, [посаженных] в прежних жизнях. Второе — сомнение в учителе, [когда думают]: «Если таковы его достоинство и облик, он сам не [достиг просветленности на] Пути. Как же он способен тогда учить меня?» Построением таких сомнений и недоумений создают препятствия *самадхи*. Желание устранить его соответствует изложенному в [трактате] Махаяны: это подобно золотому [песку] в пахнущем кожей кошеле, стремясь получить золото не следует выбрасывать кошель. С практикующим то же самое: хотя [его] учитель может быть и не чист, воспринимать его следует как того, кто родится Буддой. Об этом ясно и пространно изложено в шастрах. Третье — сомнение в Учении. Люди мира в большинстве привязаны к своим представлениям («сердцу») и неспособны сразу поверить в получаемое Учение, почитать и практиковать [его]. Если человек («рожденный») колеблется, то даже немедленное [приобщение к] Учению не оставляет отпечатка в сердце. Отчего так? Сущность сомнения изложена в *гатха*:¹

Как человек, стоящий на перекрестке дорог,
В сомнении и смущении не идет никуда,
Так и в истинно—сущем всех дхарм
Сомнение действует подобным же образом.

Из—за сомнений не действуют и не ищут
Истинно—сущего всех дхарм.
Эти сомнения порождают призрачные представления:

¹ «Да—чжи—ду—лунь», св. 17 (Т 25.184с).

Среди плохого это — наихудшее.

Среди хороших и нехороших дхарм,
В [круговороте] рождений—смертей и в нирване
Истинная, настоящая Дхарма — в [погруженности в] *самадхи*.

Не рождайте сомнений в этом!

Если станешь запутывать себя сомнениями,
Тебя опутает силками Царь Смерти,
Подобно [льву] Симха, хватаящему оленя.
Тогда не сможешь обрести освобождения.

Хотя у пребывающих в миру и бывают сомнения,
Надо следовать прекрасным и хорошим дхармам.
Сравнимо с тем, как, увидев развилку пути,
Выбирают самую благоприятную дорогу.

Далее, в Учении Будды вера — это способность войти; если не имеешь веры, то находишься даже в Дхарме Будды, в конечном счете не обретешь ничего. В соответствии с такими разнообразными причинами и связями, осознавая и понимая ошибочность сомнений, следует немедленно отбросить их.

Спрашивая говорят: «Нехорошие дхармы и песчинки [органов чувств] неисчислимы и беспредельны; отчего же [речь идет] лишь об избавлении от пяти дхарм?»

Отвечая говорят: «Эти пять покровов в своей основе включают Три Яда и [дхармы] равного деления [между этими тремя], которые в свою очередь состоят из 84 000 моментов обретения утомленности во вратах органов чувств». Первый покров — алчности — есть яд желаний; второй покров — гнева — есть яд раздражительности; третий, из двух покровов, — сна и сомнений — есть яд глупости; таковы эти Три Яда. Возбужденность и раскаяние равно разделены между этими [тремя]; вместе они составляют четыре раздела чувственных страстей. В каждом из них есть 21 000, а во всех четырех — 84 000, поэтому устранение пяти таких покровов есть устранение всех недобрых дхарм. Следуя самым различным причинам и связям, практикующий снимает пять этих покровов. Уподобим его освободившемуся от тяжелого бремени, излечившемуся от серьезной болезни, голодающему, прибывшему в изобильную страну, или счастливо и невредимо спасшемуся от злобных разбойников, — таков этот практикующий. Устранив эти

пять покровов, его сердце спокойно и пребывает в безопасности, чисто, прохладно и радостно. Как солнце и луна могут быть скрыты пятью явлениями: дымом, облаками, пылью, туманом, а кроме того им может воспрепятствовать рука *асура* Раху¹, отчего они бывают неспособны ярко светить, так и человеческое сердце бывает укутано [покровами].

¹ Один из царей *асура*, пожирающий луну и солнце.

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 4. Упорядочение

«Когда практикующий впервые садится для занятий *дхьяна*, желая отправлять Дхарму Будды в десяти направлениях и трех временах, он прежде всего должен дать великий обет привести к освобождению всех живых существ. Поклявшись следовать наипревосходнейшему Пути будд, [он делает свое] сердце крепким как ваджра, [решается быть] изобретательным и храбрым, не жалеть даже собственной жизни и никогда не отступать в стремлении к совершенствованию всех дхарм Будды. Далее, сидя в сосредоточении, правильно настроив сердце, он обдумывает истинные облики всех дхарм, включая именуемые цельными, не цельными и нейтральными, включая внешние и внутренние органы чувств, чувственные предметы, ложное сознание и все дхармы, соотносимые с истеканиями¹ и печалью, включая также обусловленные дхармы в Трех Мирах, связанные с рожденьями и смертями, с причинами и связями; [в этом рассмотрении он видит их как] существующие единственно из-за сознания. Соответственно, в «Сутре Десяти *бхуми*» сказано: «Повсеместно в Трех Мирах не существует ничего. Все создано единственно сознанием». Если понять, что сознание лишено [внутренне присущей] природы, тогда [постигаешь, что] все дхармы не-реальны. Если сознание свободно от загрязняющих привязанностей, тогда все кармические действия в области рождений и смертей прекращаются. После проведенного таким образом созерцания нужно практиковать затем в установленной последовательности.²»

Что называется «упорядочением»? Именуемое [подразумевает] установление пяти моментов («дхарм»): 1. упорядочение питья и еды, 2. упорядочение сна, 3. упорядочение тела, 4. упорядочение дыхания и *ци*, 5. упорядочение сердца. Что это такое? Проводя сравнения с этими дхармами, уподобим их [предметам], близким нам по времени: это походит на то, как мирянин-гончар желает создать различные виды сосудов. Сперва он должен хорошо под-

¹ От санскр. *асрава* — просачивание воздействий внешнего мира через органы чувств.

² Отрывки в угловых скобках здесь и далее добавлены традицией Тэндай по тексту «Мо-хэ чжи-гуань».

готовить глину, чтобы та не была ни слишком твердой, ни слишком мягкой; затем он может начинать вращать гончарный круг. Также это похоже на игру на флейте [и прочих инструментах]: сперва настраивают струны, должным образом определив их натяжение; затем можно начинать игру, производя все виды тончайших мелодий. То же и у практикующего сердцем: умело упорядочив пять дел, непременно настраивая их правильным образом, *самадхи* будет порождено легко. Если же присутствует неупорядоченность, возникнут всевозможные препятствия и трудности и корни добра станут непросто произвести.

Первое: упорядочение еды; причинная дхарма пищи исходно возникает от намерения снабдить тело [необходимым ради] продвижения по Пути. Если есть чрезмерно, дыхание («ци») быстро перекроется телесным, «центральная часть забьется», сто каналов станут непроходимыми, сознание закроется, при сидении мысли будут беспокойны. Если есть недостаточно, тело будет истощаться, сознание — слишком напряженным, обдумывание — некрепким. Ни одна из этих двух [крайностей] не есть путь к обретению *самадхи*. Далее, если принимать грязную пищу, сердце человека отупеет и смутится; если принимать недолжную пищу, это приведет к различным болезням, а [соотнесенность] Четырех Великих [Элементов] нарушится.

Таково начало практикования *самадхи*; следует быть крайне внимательным в продвижении. Соответственно, в сутре сказано:

Когда тело спокойно, продвигаются по Пути;
Знать должную меру в еде,
Постоянно радоваться, пребывая и в отдаленном месте,
Находить удовольствия сердца в душевных усилиях, —
Это называется учением всех будд.

Второе — упорядочение сна. Сон есть покров непросветленности и заблуждений, нельзя давать ему воли. Если спать слишком много, не только лишишься возможности практиковать Учение святых, но потеряешь также способность сосредотачиваться, что может привести к окутыванию сердца тьмой и продавливанию корней добра. Следует бодрствовать и постигать [значение] непостоянства, упорядочивать и подчинять сон, делать душевные *ци* чистыми и белыми, а мысли и сердце — ясными и незамутненными. Таким образом сможешь утвердить сердце в пределе святых и проявить перед [собой] *самадхи*. Оттого в сутре сказано¹: «В на-

¹ «Сутра забытых учений» (Т 12.1111а).

чале ли ночи, в конце ли ночи, не следует оставлять возможность [практики]». Не нужно причинами и связями сна позволять этой жизни («одному рождению») проходить впустую, безо всяких обретений. Следует помнить, что огонь непостоянства сжигает все миры, так что надо пораньше озаботиться собственным спасением («переходом») и не [увлекаться] сном.

Третье — упорядочение тела; четвертое — упорядочение дыхания; пятое — упорядочение сердца. Эти [три] следует применять совместно; они не могут быть рассмотрены по отдельности. У них лишь присутствует начальное, срединное и конечное, и в этом смысле способы неодинаковы. Потому есть различия в их обликах вхождения, пребывания и выхода.

Первое — устройство трех дел при вхождении в *дхьяна*; желая вступить в *самадхи* упорядочивают тело. Если пребывают вне сосредоточения — на ходу, стоя, делая [что-то или] прекращая [действие], в движении или неподвижно — следует быть крайне внимательным. Если действия грубы, то и дыхание будет грубым; из-за грубых *ци* сердце станет рассеянным, трудным для упорядочения. Вдобавок, когда вернешься к сидению, то будешь возбужденным и взволнованным; сердце же — беспокойным и неустойчивым. Хотя и пребываешь вне сосредоточения, сердцу следует использовать *упая*. Затем, когда войдешь в *дхьяна*, сердце должно обрести добро и спокойствие.

Впервые опускаясь на подушку, следует сесть так, чтобы место стало спокойным на долгое время и не было никаких помех. Далее, следует правильно разместить ноги: если садиться в [позу] полу-лотоса, то левую ногу следует поместить поверх правой, а затем подтянуть так, чтобы она оказалась близко к туловищу и пальцы левой ноги были вровень с правым бедром, а правой ноги — вровень с левым бедром. Если желают сесть в [позу] полного лотоса, тогда правую ногу следует поместить на левой. Далее, ослабляют пояс на одежде, удостоверившись, что он расправлен и не упадет при сидении. Затем располагают руки: открытая левая ладонь кладется на правую, так, чтобы они совместились, после чего их помещают на левой ноге и подтягивают к туловищу, чтобы они были у центра тела.

Далее, следует правильно расположить тело, удостоверившись, что оно выпрямлено, а все члены размещены симметрично; проверить это семь-восемь раз, как при самомассаже. Нельзя позволять рукам или ногам выскользывать из установленного положения. Далее, следует сидеть прямо, чтобы позвоночник ни горбился, ни прогибался; далее — выпрямить шею и голову, чтобы нос и пупок оказались на одной линии, а [голова] не клонилась на бок и

в стороны, не наклонялась вперед и не откидывалась назад.

Далее, открывая рот, следует спокойно выпускать воздух, причем способ испускания *ци* не должен быть грубым или поспешным; направлять дыхание вовне следует мягко и ровно, представив, что в разделениях тела места непроходимости ста сосудов выходят прочь с *ци*. Выдохнув, закрывают рот и через нос вбирают чистые *ци*, и так три раза. Если телесное дыхание упорядочено, достаточно и одного раза.

Далее, закрыть рот, чтобы губы и зубы были крепко сомкнуты, а язык отведен назад к твердому нёбу. Затем прикрыть глаза так, чтобы не проходил внешний свет; после этого сесть прямо, подобно каменной стеле, не позволяя телу, шее, четырем членам даже малые движения.

Таков способ упорядочения тела
При первом вхождении в *дхьяна-самадхи*.
Говоря о самом необходимом —
Не [слишком] расслаблено и не [слишком] напряжено —
Вот облик упорядоченного тела.

Второе — способ упорядочения дыхания при первом вхождении в *дхьяна*, у которого есть четыре облика: 1. ветренный, 2. неровный, 3. обычный («*ци*»), 4. легкое [дыхание]. Первые три — неупорядоченные облики, последний — упорядоченный. Что есть «ветренный» облик? Когда при сидении раздается звук от вдохов и выдохов через нос. Что есть «неровный» облик? Когда при сидении, даже если нет звуков дыхания, при выдохах и вдохах есть задержки и остановки, — это «неровный» облик. Что есть облик *ци*? Когда при сидении, даже если нет звуков дыхания и нет задержек и остановок, при выдохах и вдохах нет тонкости, — это именуется обликом *ци*. Облик же [легкого] дыхания — это ни звуков, ни задержек, ни грубости; выдох и вдох мягки и шелковисты; кажется, они еще здесь, а они уже исчезли. Тело успокаивается, душа убажается; таков этот облик [легкого] дыхания. Производя («сохраняя») ветренное становишься рассеянным; производя неровное становишься связанным; производя обычное устаешь; производя [легкое] дыхание [входишь в] *самадхи*. Если, далее, при сидении присутствуют три облика [дыхания] — ветренное, неровное и *ци*, это именуется неупорядочением. Использование сердца в таких обстоятельствах приводит к болезненному расстройству; сознанию становится трудно войти в *самадхи*.

Желая упорядочить это, следует полагаться на три приема

(«дхармы»). Первый — успокоить сердце, закрепив его внизу; второй — расслабить и отпустить свое тело; третий — видеть *ци*, проникающие во все поры и отверстия, входящие и выходящие безо всяких препятствий. Если сделать сердце утонченным, дыхание становится прекрасным; при упорядоченном дыхании не рождаются болезни мира, и сердце легко входит в *самадхи*.

Это называется способом упорядочения дыхания при первом вхождении практикующего в *самадхи*. Говоря по сути, оно ни грубое, ни ускользящее, — таков облик упорядоченного дыхания.

Третье — упорядочение сердца при первом вхождении в *самадхи*; существует два его значения: 1. упорядочение смущенных и перемешанных мыслей, дабы не позволить им ускользнуть; 2. [постановка на должное] место [состояний] «погруженности», «плавания», «вялости» и «суетливости». Что подразумевает облик «погруженности»? Если при сидении в сердце муть и мрак, если ничего не запоминаешь, а голова клонится книзу, то это — состояние «погруженности». В такой момент следует сосредоточить мысли на кончике носа, закрепив, таким образом, сердце в пребывании в [явных] связях, чтобы не было разделения и рассеивания ума. Так возможно исправить «погруженность». Что подразумевает облик «плавания» сердца? Если при сидении сознание любит двигаться, тело беспокойно, а в мысли [закрадываются] извне ложные связи, то это — состояние «плавания». Тогда следует успокоить сердце, направив его вниз и установив связи в [области] пупка; утихомирив все смятенные мысли, сердце немедленно оказывается пребывающим в *самадхи*; в этом случае сознание легко успокоить. Говоря по сути, не-погруженности и не-плавание, — таков облик упорядоченного сердца.

Спрашивая, говорят: «Ведь в сердце могут быть также [состояния] «вялости» и «суетливости», не так ли?» Отвечая, говорят: «Бывает и так». Облик «торопливости» сердца, [пребывающего в] *самадхи*, — это когда сидя соберут воедино все [возможности] использовать сердце и так, всеми помыслами стремятся войти в сосредоточение, отчего *ци* поднимается вверх, что вызывает внезапную боль в груди. Тогда следует расслабить сознание, мысленно направив течение *ци* вниз; тогда болезненные [ощущения] сами прекратятся. Что касается облика «вялости» у сердца, то это — уход воли просветленности; сознание слабеет и оседает, изо рта иногда вытекает слюна, временами разум грубеет и замутняется. Тогда следует мысленно взбодрить («ускорить») тело, заставить сердце пребывать в [причинных] связях, а тело — поддерживать

[должное] состояние; таково лечение от этого. Следует также знать, что у сердца бывают облики грубости и ускользания. Таковы способы упорядочения сердца при первом вхождении в *самадхи*.

Теперь, вхождение в *самадхи* в основе представляет следование от грубого к тонкому; «грубое» здесь представлено телом, и дыхание пребывает внутри него. Сердце наиболее тонко и спокойно; упорядочением грубого достигают утонченного и заставляют сердце успокоиться, — таков начальный способ вхождения в *самадхи*.

Второе: пребывая в сидячем [положении], упорядочивают три дела. В течении сидения — долгого ли, короткого ли, длящегося ли один, два или три из двенадцати [двухчасовых] промежутков — сосредоточивают мысли на использовании сознания. В этом [состоянии] следует хорошо понимать: упорядочены или нет облики трех областей — тела, дыхания и сердца.

Продолжая сидеть, даже закончив упорядочение тела, иногда [замечают], что это тело или вяло, или беспокойно, или согнуто, или изогнуто, или наклонено вперед, или откинута назад. Осознав это, следует исправить, убедиться в его спокойствии и неподвижности, в отсутствии в нем вялости и беспокойства, в том, что поза («пребывание») прямая, выровненная и выпрямленная. Сидя далее, даже при упорядоченном теле, [можно заметить] неуравновешенность *ци*. Признаки такой неупорядоченности подобны изложенным выше; может — это ветренное, или прерывистое [дыхание], либо — убыстренность *ци*, так что в теле [ощущается] напряженность и переполненность. Тогда следует использовать прежде[упомянутые] способы, следуя исправлениям. В каждом случае путь дыхания должен быть мягким и гладким: он как бы есть, и его как бы нет. Далее, во время сидения, даже при упорядоченных теле и дыхании сердце бывает несобранно из-за «погруженности», «плавания», «вялости» и «торопливости». Тогда, осознав это, следует использовать прежде[упомянутые] способы и вернуть его во внутреннюю неподвижность.

Упорядочение трех этих дел, безусловно, не имеют жесткой последовательности; выявляют неупорядоченное и занимаются им, чтобы во время одного сидения тело, дыхание и сердце, эти три, пребывали в должном состоянии и не являлись помехой друг для друга. Достигнув покоя и недвойственности, обретают способность устранять недуги прошлых существований, быть начеку и предотвращать возникновение [препятствий], возможность подниматься по пути *самадхи*.

В-третьих, «упорядочение трех моментов во время исхода *дхьяна*, когда практикующий» заканчивает сидение в сосредоточении, когда желает выйти из *самадхи*, ему следует сперва направить («испустить») сердце на соответствующие причинные связи, затем открыть рот и выпустить *ци*, представляя, как дыхание следует по ста каналам в соответствии с умственным направлением. Затем надо слегка подвигать телом, далее подвигать плечами, а потом руками, головой и шеей; далее двигают обеими ногами, с тем чтобы они вновь стали расслабленными. Затем руками растирают все поры, после чего массируют руки, чтобы они потеплели; затем прикрывают ими оба глаза, после чего открывает их. Подождав, пока тело нагреется, можно встать, ходить и выходить, как пожелаешь. В противном же случае, из-за того, что во время сидения сердце обрело [некое особое] пребывание, если спешить и быть резким в движениях, определенные тонкие дхармы не [успеют] рассеяться; продолжая оставаться в теле, они приведут к головной боли у человека, отвердению сочленений ста костей, подобному ревматизму. Во время последующих сидений могут возникнуть переживания, возбужденность и беспокойство. Поэтому, когда сознание желает выйти из *самадхи*, следует быть очень внимательным.

Таковы способы упорядочения тела, дыхания и сердца при выходе из *самадхи*, поскольку выходя из тонкого следуют к грубому.

Это называется умелым вхождением, пребыванием и выходом и описано в *гатха*:

В продвижении и остановке есть [должная] последовательность,

[При которой] грубое и тонкое не противоречат друг другу.

Это сравнимо с [откликом] хорошо объезженной лошади,
Когда желают остановиться, а потом решают двигаться [дальше].

«В «Сутре цветка [лотоса Благого] Закона»¹ сказано: «Ради Пути Будды все бохисаттвы великого собрания усердно практиковали в течение неисчислимых тысяч десятков тысяч *коти*² *кальпа*, стали умелыми во вступлении, пребывании и выходе из неисчис-

¹ Т 9.41с.

² В индийской традиции — число «десять миллионов», однако записывается иероглифом со значением «сто миллионов».

лимых сотен тысяч, десятков тысяч *коти самадхи*, обрели великие чудесные силы, долго отправляли практики брахманов, стали умелы в отправлении последовательности добрых дхарм».)

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания [Раздел] 5. Практикование уная

Что зовется практикованием *уная*? Называемое таким практикованием содержится в пяти дхармах: 1. желание, 2. духовная решимость, 3. мышление, 4. различающая мудрость, 5. единое сердце.

Первая — желание. Желание отстраниться от мира, ото всех ложных мыслей и ошибочных взглядов, желание обрести все *дхьяна-самадхи* и врата дхармы мудрости. Поэтому также может быть названо «решимостью», «стремлением», «приязнью к», «удовольствием от». Такой человек решительно стремится ко всем глубочайшим вратам дхармы, нравящимся ему, от которых он получает удовольствие, поэтому названо «желанием». Об этом говорил Будда, изрекая: «Все добрые дхармы имеют в основе желание»¹.

Вторая — духовная решимость. Твердо придерживаясь обетов, избавившись от пяти покровов, не отвлекаясь, собранно, [пребывают] в начальных и последних [стражах] ночи. Уподобим это сверлу для [разжигания] огня, которое еще не разогрелось, но до конца не будет знать покоя; это зовется духовной решимостью. Как сказал Будда Ананде², «Поскольку все будды обладают непреклонной духовной решимостью единого сердца, [они] обретают [*ануттара-самьяк-самбодхи*]; сколь же невыразимо изобилен добром Путь Дхармы!»

Третья — мышление. Следует помнить, что этот мир обманчив и должен быть признан низким, тогда как мудрость *дхьяна-самадхи* почтенна и благородна, и должна быть признана высокой. Если обрести *дхьяна-самадхи*, немедленно появляется способность к совершенному вырабатыванию всяческой непросачиваемости, к [появлению] сил Пути чудесных способностей; становление совершенной и равной просветленности вовлекает в широкое переправление рожденных существ [на другой берег]. Это должно быть признано благородным; это называется осознанием.

Четвертая — различающая мудрость. Измеряют радости мира [в

¹ «Да-чжи-ду-лунь», св. 26 (Т 25.249с).

² Один из 16 учеников Шакьямуни.

сравнении с] радостями мудрости *дхьяна-самадхи*, [прикидывая] обретения и потери, легкое и весомое. Отчего так? Что касается радостей мира, то радостей [в нем] мало, а страданий много; [этот мир] ложен, обманчив и неистинен, [полон] потерь и [излишней] легкости. Что касается радостей мудрости *дхьяна-самадхи*, то в них нет протекания и обусловленности, они неподвижны, спокойны и свободны. В них навечно удалены рождение и смерть, все пребывает вне страданий; в них обретения, в них весомость. Из-та таких разделений названо «различающей мудростью».

«Далее, практикующий, отправляющий прекращение и созерцание, подобно использованию освещения низлежащего, воспринимает умом пять практик *чжи-гуань*, обретает этим спокойствие сердца и потому непременно вступает во Врата Дхармы. По этой причине названо «различающей мудростью».)

Пятая — единое сердце в высветлении различений мудрости мышления. Ясно видят, что этот мир подвержен болезням, подвержен злу; хорошо понимают, что *дхьяна-самадхи* исполнены мудрости и тончайших добродетелей, признанно благородны, признанно почтенны. В такое время следует единым сердцем решиться на практикование и отправление прекращения и созерцания. [Тогда] сердце станет подобным ваджре, небесные демоны и [существа] внешних путей не смогут препятствовать и разрушать [обретаемое]. [Настрой должен быть таким, что] даже если усилия окажутся бесплодными («пустыми»), без обретений, попытки продолжатся до конца, без поворачивания назад, без изменений [решимости], — это и зовется «единым сердцем».

Далее, уподобим это страннику; первое, что он должен знать о дороге — проходима она, или имеет препятствия. После этого он собирается с духом («решается единым сердцем») и движется вперед соответственно. Потому здесь толкуется о различающей мудрости и едином сердце, а [в сутре] сказано¹:

Без мудрости нет *дхьяна*,
Без *дхьяна* нет мудрости.

В этом — значение [вышеизложенного].

¹ В «Нирвана сутре» (Т 12.546с).

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 6. Истинное практикование

«Если практиковать и изучать прекращение и созерцание, следует охватить пронизательным взором их общую, единую сущность в целом («от шеи до хвоста»).

Есть два типа практикования *чжи-гуань*: 1. практикование в сидении, 2. практикование [в прохождении через причинные] связи и в откликах на область [вещей].

Первый [способ] — практикование *чжи-гуань* в сидении; хотя изучение Пути и обретаемо во всех четырех видах поведения¹, сидение — наилучший [способ], поэтому сперва проясняют прекращение и созерцание в связи с сидением [в *дхьяна*]. Коротко [говоря есть] пять неодинаковых значений: 1. практикование *чжи-гуань* для прекращения («разрушения») грубости и смятения в сердце начинающего, 2. практикование *чжи-гуань* для излечения сердечных болезней «погружения» и «плавания», 3. практикование *чжи-гуань* в следовании всему правильному, 4. практикование *чжи-гуань* для исправления тонких состояний сердца в *самадхи*, 5. практикование *чжи-гуань* для достижения равновесия *самадхи* и мудрости.

Первое — отчего оно называется «практикованием *чжи-гуань* для прекращения грубости и смятения в сердце начинающего»? Сказано, что, когда практикующий впервые садится в *дхьяна*, [ему] следует практиковать прекращение ради устранения из сердца грубости и смятения. Если же прекращение не сможет разрушить их, следует немедленно практиковать созерцание. Оттого и говорится о практиковании *чжи-гуань* для прекращения грубости и смятения в сердце начинающего.

Теперь, выяснение практикования *чжи-гуань* включает два момента: 1. сперва практикование прекращения, 2. затем практикование созерцания.

Есть три разновидности прекращения. Первая — прекращение с [привязыванием] внимания к условиям вещественного окружения, например направление сознания на кончик носа или пупок, дабы оно не рассеивалось. Потому в сутре говорится: «Связывая сердце, избегают ничегонеделания, подобно тому, как обезьяну сажают в

¹ Четыре общих положения тела: хождение, стояние, сидение, лежание.

клетку»¹. Вторая — прекращение с управлением сердцем; подразумевается управление им, что бы в нем ни возникало, дабы не дать ему уклониться и рассеяться. Поэтому в сутре сказано: «Относительно этих пяти органов чувств («корней»), сердце — их правитель. Потому все вы должны умело управлять сердцем». Эти две [разновидности] проявлены в обликах и делах, и нет нужды входить в подробные разъяснения.

Третья — прекращение [постижением] истинной сути. О чем бы ни размышляло сердце, постигнув, что все и всяческие дхармы повсеместно рождаются от причин и связей и лишены само-природы, сознание не [станет] тянуться («братъ») к ним. Не беря их, сердце ложных мыслей исчезнет, поэтому зовется «прекращением». Как это описано в сутре²:

Во всех и в каждой дхарме
Причины и связи пусты и лишены правителя.
Давший отдых сердцу, проникший в исходный источник
Носит звание шрамана.

«Когда практикующий впервые изучает сидение в *дхьяна*, желая практиковать Учение Будды в Десяти Направлениях Трех Миров [— прошлого, настоящего и будущего], ему следует дать торжественные клятвы и обеты оставить рожденных существ и стремиться к непревзойденному Пути. Его сердце становится крепким и несломимым как алмаз; телом, [всей своей] жизнью они обретают храбрость духа ради продвижения вперед. Если произойдет становление всех дхарм Будды, он уже никогда не отступит. Соответственно, далее, во время сидения следует думать об истинных обликах всех и всяческих дхарм, правильно их воспринимая. То, что здесь названо «всеми и всяческими дхармами», есть прояснение всех дхарм, воспринимаемых сердцем. Все добрые дхармы, недобрые дхармы, не-фиксированные дхармы, все дхармы чувственных страстей с наличием просачивания [в мир непостоянства], все Три Мира с наличием причин, рождений и смертей, причин и следствий («плодов»), все эти дхармы существуют лишь из-за [движений] сознания. Поэтому в «Сутре Десяти *бхуми*»³ сказано:

¹ «Сутра забытых учений» (Т 12.111а).

² Тэндайская традиция расходится в указании источника (см.: «Тэндай сё-сикан-но кэнкю». С. 174).

³ Отдельный перевод «Аватамсака сутры», раздел «О десяти *бхуми* (Т 26. 169а).

В Трех Мирах нет отдельных дхарм.
Все они созданы лишь Единым Сердцем.

Если практикующий постигнет, что в сердце нет [само-]природы, это и будет действительный [облик] всех дхарм. Если во всех дхармах нет истинно-[сущего], то это — обман и ложь. Если знать, что это — обман и ложь, [постигнешь, что] это — пустота, у которой нет повелителя, в противном случае ее нельзя было бы ухватить. Если бы не было за что схватиться, сердце пребывало бы в ложных мыслях. Пребывая же в ложных мыслях, сердце пришло бы в упадок и стало бы бесполезным. Такая бесполезность есть исходных источник всех дхарм. Если успокаивать сердце в его исходном источнике, не станет загрязненностей. Если в сердце не будет загрязненностей, прекратятся кармические действия всех рождений и смертей. Если прекратятся кармические действия рождений и смертей, спадет грязная [пелена]. Поэтому в сутре сказано¹:

Наличествующее сердце не знает сердца.
Сердце не видит сердца.
Сердце пробуждает мысли — отсюда заблуждения.
Отсутствие мыслей — очищение от грязи.

Если практиковать таким образом истинную суть прекращения, это, разумеется, следует знать. Такой человек непременно обретет очищение от загрязненности и будет именован великим *шрамана*. Таково краткое изложение облика практикования истинной сути прекращения.²

¹ «Праджня-самадхи сутра» (Т 13. 903а).

² В тэндайской традиции существует иной вариант отрывка, приведенного в угловых скобках (Когда практикующий впервые изучает сидение в *дхьяна*).

Таково краткое изложение облика практикования истинной сути прекращения):

Когда практикующий впервые изучает сидение в *дхьяна*, [он должен понять, что], о чем бы ни думало его сердце, ни одна дхарма не пребывает даже на мгновение. Если ложные мысли не исчезнут, несмотря на использование вышеупомянутого способа прекращения посредством постижения истины, следует созерцать мысли, которые появляются, и понимать, что в прошлом они уже были разрушены, в настоящем они не существуют, в будущем — еще не появились. Когда ищут в этих трех областях, то ничего не могут найти. Если определить дхарму, которую невозможно найти, тогда не существует мыслей. Если мыслей нет, тогда все и всяческие дхармы полностью не-существующи.

Хотя практикующий созерцает и постигает, что мысли не пребывают и пол-

Второе: что есть практикование созерцания? Есть два вида созерцания — взаимодействующее и правильное.

[Первое] — взаимодействующее созерцание, противопоставляет созерцание нечистого чувственным желанием; созерцание сострадательного сердца подобно противопоставлению гневу и ненависти. Соответствующим же образом все прочие созерцания именуются взаимодействующими. Не станем сейчас проводить иных разделений.

Второе — правильное созерцание, то есть созерцание мудрости истинно—сущего всех дхарм, «как лишенных признаков и произведенных причинами и связями. Отсутствие [само—]природы в причинах и связях — вот облик действительности. Если сперва постичь, что совершенно все в созерцаемой области пустотно, тогда сердце, способное погрузиться в созерцание, само по себе отстраняется от проявления. В начальных и последующих разделах работы излагается именно этот принцип. Читающему следует самому подробно это рассмотреть.» В сутре¹ это изложено так:

Все дхармы не имеют твердого основания,
Постоянно пребывая в мыслях.

ностью не—существующи, это не означает, что нет ни единой *кшана*, в которой происходит становление осознания и постижения сердца.

Дополнительно созерцают эту мысль сердца, [понимая, что] из—за внутреннего присутствия шести [органов] чувств и внешнего присутствия шести [чувственных] объектов, а также из—за их взаимной противопоставленности возникает сознание. Когда чувства и объекты еще не противопоставлены, сознание в основе своей не производит ничего. Так созерцательно воспринимается производство [мыслей] и их устранение. Названия «производство» и «устранение» применяются ложно. Когда устраняется сознание с его производением и устранением, все же перед практикующим предстает [само] устранение, и невозможно ничего обнаружить. В этом так называемый пустотный и все же вещественный принцип нирваны. [После такого созерцания] сердце обычно прекращает [движения].

В «[Махаяна] шраддхотпада шастра» сказано: «Если сердце убежало и стало рассеянным, следует немедленно привести его обратно и установить в должном виде». Относительно этого «должного вида» следует помнить, что [разговор] всего лишь о сознании; внешних пределов не существует. Само же это сознание лишено всяких внутренне присущих обликов, и нет такого момента, когда их можно было бы ухватить. Сообщалось, что есть начинающие в практиковании этих исследований, которые, не выработав еще способности обретать неподвижность сердца, подавляли его, дабы принудить к неподвижности, и поэтому часто сходят с ума. Уподобим это занятиям стрельбе из лука: если посвятить им много времени, научаешься поражать цель.

¹ «Праджня—самадхи сутра», раздел «О практиках» (Т 13.903а).

Тот, кто уже понял, узрев пустоту,
Не имеет никаких мыслей.

Второй [вид] включает практикование прекращения и созерцания в качестве противопоставления беспорядочности «погружений» и «плаваний» сердца. Когда практикующий впервые садится в *дхьяна*, если [он понимает, что] его сердце следует обусловленности, то все и всяческие дхармы не пребывают в мыслях; однако, если даже при применении вышеуказанного истинно-сущностного прекращения появятся ложные мысли, тогда нужно следовать всем дхармам обусловленного сердца, будь то [дхармы] добра, зла, неопределенные, будь то гнев, алчность, загрязненность Трех Ядов или прочее. Размышляя над всеми делами мира, следует, напротив, созерцать пробуждающее их сердце. Таким образом, в прочих сердцах то это есть, то этого нет. Если этого нет, то «отсутствие» есть «отсутствие сердца». Как может сердце пребывать? Если говорится, что в сердце это есть, значит должно пребывать в прошлом, настоящем и будущем. [Сказать, что] пребывает в прошлом — но ведь прошлое уже разрушено, как же может [там] пребывать сердце? [Сказать, что] пребывает в будущем — но ведь будущее еще не настало, как же может [там] пребывать сердце? [Сказать, что] пребывает в настоящем — но ведь его невозможно ухватить, а раз невозможно ухватить, то нельзя [утверждать, что] сердце пребывает. И далее, если сердце пребывает в настоящем, в каком облике следует созерцать действительно настоящее сердце? Созерцая его таким как есть, облика не увидишь, поскольку сердце необретаемо, а раз оно необретаемо, то и говорить о наличии сердца не приходится. И далее, если облик сердца появляется посредством рождений и разрушений, то сердце и есть эти рождения и разрушения, и не есть эти рождения и разрушения. Если оно есть эти рождения и разрушения, то во всех травах и деревьях должны содержаться рождения, разрушения, а также облики этого сердца. Если же их нет в обликах сердца, то становление обликов сердца не должно происходить посредством рождений и разрушений; следует это знать: облики сердца необретаемы. Поскольку облики сердца отсутствуют, нет и самого сердца. И далее, если даже говорят, что становление сердца происходит по причине рождений и разрушений в *кшана* настоящего, хотя в данный миг ясно ощущаешь рождение и разрушение, [сердце] все же необретаемо. Как может наличествовать становление сердца? Если говорить о том, что в настоящем есть рождения и разрушения, то тогда сердце прошлого должно было разрушиться, а сердце настоящего ро-

даться, однако оно не уничтожается и не рождается. Если бы в прошлом сердце уничтожалось, а в настоящем рождалось, из чего бы оно рождалось? Если бы не уничтожалось и не рождалось, тогда должны были бы пребывать два сердца рядом. В действительности же это не так. Как можно говорить, что оно рождается не уничтожаясь? Следует же знать, что оно не рождается и не уничтожается, а также ни не рождается, ни не уничтожается. Одним словом, рождения нет; если же нет рождения, то нет и разрушения. Если же нет рождения и разрушения, как может становление сердца проходить посредством рождений и разрушений? Знайте, поэтому, что сердце непостижимо.

И далее, если утверждать, что в настоящем наличествует сердце, тогда оно рождается из себя, рождается из других, рождается из себя и других, рождается не из себя и других. Если говорить, что рождается из себя, то отчего не рождается из себя, когда не противопоставлено вещам? Если говорить, что рождается из других, то, раз сердце есть дхармы прочих, то сердце других рождает другое сердце. Разумеется, сердце других никак не может стать своим сердцем. Если дхармы других не есть сердце, что может породить «не-сердце» в сердце? Говорить, что сердце рождается по причине смешиваемости себя и других, также неверно. Если бы и в себе, и в других было сердце, не нужно было бы ждать рождения сердца из их смешанности. Если не рождается ни из себя, ни из других, то не может родиться и из их смешения. Если бы рождалось не по причине себя или других, то должно было бы рождаться в пустоте; в действительности же это не так. Рождается от причин и связей, — соответственно непостижимо. Как же может родиться без причины? Таким образом, посредством этих всевозможных причин и связей испытывают рождение в сердце настоящего; величественный же предел [остается] непостижимым.

Если же не обретать созерцаемое сердце, обретаешь способность мудрости созерцания, и все дхармы [становятся] непостижимыми. Если все дхармы непостижимы, то нет и зависимости от сердца; если нет зависимости от сердца, то нет мыслимого и запоминаемого. Если нет мыслимого и запоминаемого, пресекаются «опрокидывающие» мысли; если устраняются «опрокидывающие» мысли, нет отдельных разделений сердца. Если нет отдельных разделений сердца, исчезают споры и пререкания сердца; если исчезают споры и пререкания сердца, нет чувственности и гнева. Если нет чувственности и гнева, не пробуждаются взбирающиеся связи постижения и созерцания; если не пробуждаются такие связи, тело и сердце пребывают в естественном покое. Если тело и серд-

це пребывают в естественном покое, обретается истинное *самадхи*; если обретается истинное *самадхи*, возникает истинно-действительная мудрость и навсегда устраняются все рождения и смерти. Поэтому в *гатха* шастры толкований¹ сказано:

Праджня—парамита
Не опрокидывает истинные дхармы.
Мысли, разум, созерцание уже устранены,
Все дхармы слов и речей уничтожены,
Неисчислимые проступки стерты и разбиты;
Чистое сердце постоянно едино.
Такой почтенный и утонченный человек
Способен видеть *праджня*.

Таково краткое изложение области прекращения и созерцания для разбивания смятенного сердца начинающего.

Второе — *чжи—гуань* практик для излечения сердечных болезней «погружения» и «плавания». Когда практикующий впервые садится в *дхьяна*, если его сердце во мраке и в пыли, если он ничего не воспринимает, [бессмысленно] уставясь [перед собой], или когда он [слишком] много спит, тогда следует практиковать созерцание ради полного прояснения. Посреди сидения сердце движется плавая, [становясь] легким, возбужденным и беспокойным; тогда следует практиковать прекращение, дабы положить этому конец. Таково краткое разъяснение особенностей (обликов) практик для излечения сердечных болезней «погружения» и «плавания». «При их употреблении следует лишь хорошо представлять, какие лекарства [применимы] к болезни. В каждом отдельном случае излечения возможны упущения от отдаления и предубежденности.»

Третье — *чжи—гуань* в следовании должному. Когда практикующий садится в *дхьяна*, однако, хотя и практикует созерцательное прояснение ради избавления сердца от «погружения», его сознание так и не [становится] светлым и чистым и нет воздаяния Дхармы, ему следует тогда практиковать прекращение, дабы остановить его. Если во время прекращения он немедленно осознает, что его тело и сердце успокоились, очистились и прояснились, следует знать, что это — должное прекращение, и надо немедленно использовать прекращение для успокоения сердца. Если практикующий во время сидения в *дхьяна* даже и практикует прекра-

¹ «Да—чжи—ду—лунь», св. 18 (Т 25.190b).

щение для избавления от «плавания» и движения, однако сердце не пребывает [в покое] и нет воздаяния Дхармы, следует практиковать созерцание. Если, находясь в созерцании, он немедленно осознает, что его сердце и дух прояснились и очистились, стали спокойными и устойчивыми, следует знать, что это — должное созерцание, и надо немедленно использовать созерцание для успокоения сердца. Таково краткое разъяснение особенностей (обликов) следования должному в практиковании прекращения и созерцания. «При их практиковании следует хорошо представлять — что есть должное; тогда сердце и дух [станут] спокойными и устойчивыми, устранятся болезни от чувственных страстей и [обретется] подтверждение всех Врат Дхармы.»

Четвертое — практикование *чжи-гуань*, исправляющие утонченные [состояния] сердца в *самадхи*. Относится к [тому случаю, когда] практикующий сперва воспользовался прекращением и созерцанием для противостояния и разрушения грубости и смятенности [мыслей] и, поскольку смятенное сознание уже прекратилось, немедленно вошел в *самадхи*. Из-за утонченности сердца в *самадхи*, он осознает, что тело пустотно и упокоено и обретает наслаждение и радость. «Либо, возможно возникновение сердца, [склоняющегося к] выгодам и удобствам, способного, посредством утонченности сознания, следовать («получать») искаженному и ложному принципу.» Если не знать ложности и обманчивости [такого] сердца в *самадхи*, непременно родятся привязанности желаний; «если родятся привязанности желаний, они будут восприниматься, как истинные». Если же знать, что они ложные и обманчивые, любовь и взгляды¹ не пробудятся; это и называется практикованием прекращения.

Если, несмотря на практикование прекращения, сердце остается привязанным к заблуждениям, «а карма пут любви и взглядов не исчезает», тогда следует практиковать созерцание, направив его на утонченность сердца в *самадхи*. Если не увидеть утонченного сердца в *самадхи*, тогда не «обретается» привязанности к *самадхи* видения; если же не обретается привязанности к *самадхи* видения, тогда карма чувственных страстей любви и взглядов будет повсеместно и полностью уничтожена и разбита; это и называется практикованием созерцания. Таково краткое изложение особенностей (обликов) практикования *чжи-гуань* исправления утончен-

¹ «Любовь» — захваченность отдельными вещами, душевные и чувственные переживания от восприятия этих вещей, возникших отношений к ним. «Взгляды» — осмысленные страдания из-за восприятия этих вещей как реальностей.

ностей сердца в *самадхи*. «Отдельные разделения способов *чжи-гуань* одинаковы с прежде[изложенными]. Единственное отличие в том, что [они направлены на] уничтожение недостатков тончайших взглядов, [присущих] *самадхи*.»

Пятое — практикование *чжи-гуань* ради уравнивания *самадхи* и мудрости. Сидя в сосредоточении практикующий по причине ли отправления прекращения, или по причине совершения созерцания входит в *дхьяна-самадхи*. Если даже обрета вхождение в *самадхи* [он] не [достигает] созерцательной мудрости, то это — «глупое *самадхи*», неспособность рассеять путы. «Либо эта созерцательная мудрость незначительна и мала; значит [он] неспособен пробуждать истинную мудрость, рассекать все путы, отворять все Врата Дхармы.» Тогда следует практиковать созерцательное исследование по разделениям. Если в *самадхи* раскроется и высвободится мудрость, то есть «*самадхи* и мудрость станут равно уравнишены», [он] будет способен рассеять путы «[и достигнет] подтверждения всех Врат Дхармы». Когда практикующий сидит в *дхьяна*, по причине практикования созерцания, или по причине практикования прекращения «внезапно проявляется мудрость, однако сердце *самадхи* отсутствует; мудрости уже много», однако сердце внезапно открывается и мудрость проясняется. Хотя, «сердце, не обретшее *самадхи*», может быть незначительным по сосредоточенности сознания; тогда это сердце движется и рассеивается. Подобно [огню] лампы на ветру, оно не освещает вещи полностью, поэтому в разъясняющей шаштре сказано: «Если нет сосредоточенности сердца, то хоть и говорится о мудрости созерцания пустоты, отсутствии обликов и прочем, все это — “опрокидывающая” мудрость, это — мудрость сумасшествия, неспособность выйти и отстраниться от рождений и смертей». Тогда следует вернуться к созерцанию прекращения, посредством которого обретешь сердце *самадхи*. Обретение же сердца *самадхи*, подобно [огню] лампы в закрытой («тайной») комнате, способно немедленно рассеять тьму, ясно осветив [все] вещи по отдельности. Таково краткое разъяснение практикования двух способов *чжи-гуань* ради уравнивания *самадхи* и мудрости.

Если практикующий, сидя прямо в истинной *дхьяна*, сможет умело использовать пять этих способов *чжи-гуань*, если в их выборе и устранении он не ошибется с тем, что должно, тогда следует знать, что этот человек умело практикует Дхарму Будды, и эта жизнь не пройдет для него впустую.

Второй способ: проясняя практикование *чжи-гуань* при прохождении через обусловленность и в отношении к вещам. Сидеть

выпрямившись в постоянной *дхьяна* — неперенное условие вступления на Путь; однако наличие у человека ответственностей («беспокойств») непременно вовлекает его в связи вещей. Если следовать связям мира вещей и не практиковать прекращение и созерцание, это вызовет провалы и повреждения в сердце практик, в соприкосновении [с этим миром] пробудятся путы кармы. Как тогда быстро обрести соответствие облику Дхармы Будды? Если во все времена непрестанно практиковать *упая* мудрости и *самадхи*, тогда — следует знать — это человек непременно сможет достичь проникающего постижения всех дхарм Будды. Что называют прекращением и созерцанием при прохождении через [обусловленность] связями? Называемое связями имеет шесть разновидностей: 1. хождение, 2. стояние, 3. сидение, 4. лежание, 5. делание и созидание, 6. говорение слов. Что называют практикованием прекращения и созерцания в отношении мира вещей? Именуемое миром вещей есть область Шести Пылинок. Первая — глаза в отношении обликов (форм), вторая — уши в отношении звуков, третья — нос в отношении запахов, четвертая — язык в отношении вкусов, пятая — тело в отношении к осязаемому, шестая — ум в отношении к дхармам. Отправление практикующим *чжи-гуань* в отношении этих двенадцати явлений и есть практикование прекращения и созерцания при прохождении через обусловленность. Хождение; когда ходят следует производить такую мысль: «Ради чего я сейчас хочу ходить?» Если ради недобрых и неопределенных дел, то ходить не следует; если же ради добрых приобретений, если в соответствии с Дхармой, то ходить следует. Что называется практикованием остановки во время хождения? Если в момент хождения окончательно понимают, что оно производится из-за всевозможных причин, а значит наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, и что ни единой дхармы не обретешь, следует прекратить пробуждение ложных мыслей; это и называется практикованием остановки. Как можно практиковать созерцание при хождении? Следует произнести такую мысль: «Поскольку телом двигают по причине сознания, наличествует такое перемещение вперед. Из-за наличия причины появляются все дхармы — хорошие, плохие и прочие, потому и называется “хождением”». [После этого следует], напротив, созерцать сердце хождения, не видя в нем никаких обликов и признаков. Следует знать, что и ходящий, и все дхармы [хождения] совершенно пусты и спокойны; это и называется практикованием созерцания. Сохранение в хождении имеет смысл практикования *чжи-гуань* Пяти Пылинок; об этом разъяснялось ранее.

Далее, во время стояния следует производить такую мысль: «Ради какого дела я сейчас желаю стоять?» Если для дел недобрых и неопределенных, то не должно стоять; если же ради хороших, выгодных дел, то должно стоять.

Как можно практиковать прекращение при стоянии? Во время стояния следует полностью осознавать, что именно по причине стояния наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, и ни единой дхармы невозможно обрести, тогда ложные мысли не пробудятся; это и называют практикованием прекращения при стоянии. Что есть практикование созерцания при стоянии? Следует создать такую мысль: «Посредством усилий сердца тело устанавливается в покое; из-за этого пребывают все дхармы — хорошие, плохие и прочие». Потому и называется «стоянием». [Тогда следует] отвернуться и созерцать сердце стояния, не видя [в нем] обликов и признаков. Следует знать, что и стояние, и все дхармы [стояния] совершенно пусты и неподвижны, — это и называется практикованием созерцания. В стоянии также есть пять видов практикования *чжи-гуань*; о них подробно говорилось ранее.

Далее, во время сидения следует производить такую мысль: «Ради чего я сейчас хочу сидеть?» Если ради недобрых и неопределенных дел, то сидеть не следует; если ради добрых и благоприносящих дел, тогда следует сидеть. Что называется практикованием прекращения при сидении? Во время сидения следует точно («окончательно») знать, что именно из-за сидения наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, однако ни единой дхармы невозможно обрести. [При понимании этого] не станут пробуждаться ложные мысли; это и называется практикованием прекращения. Что есть практикование созерцания при сидении? Следует произвести такие мысли: «Из-за созданных сердцем мыслей успокаивают тело, скрестив ноги; из-за этого наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие». Поэтому называется «вызванным сидением». Отвернувшись [от этого и] созерцая сердце сидения не увидят обликов и признаков, так что следует знать: и сидение, и все дхармы сидения совершенно пусты и спокойны. Это и называется практикованием созерцания. В практиковании *чжи-гуань* сидения есть пять разделений, о которых подробно говорилось ранее.

Далее, во время лежания следует производить такую мысль: «Ради чего я сейчас хочу лежать?» Если ради неподобающих занятий или безделья, то лежать не следует; если ради упорядочения Четырех Великих [Элементов], тогда следует лежать, и лежать подобно царю львов. Что называется практикованием прекращения

при лежании? Когда ложатся спать, следует точно знать, что из-за лежания наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, однако ни одной дхармы невозможно обрести; при понимании [этого] не будет пробуждения ложных мыслей. Это и называется практикованием прекращения. Что есть практикование созерцания при лежании? Следует производить такую мысль: «Из-за переутомления сердца впадают в [состояние] затуманенности и мрака, выпуская из рук Шесть Разделений (органов чувств), по причине чего наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие». Отвернувшись [от этого и] созерцая сердце лежания не увидят обликов и признаков, так что следует знать: и лежание, и все дхармы лежания совершенно пусты и спокойны. Это и называется практикованием созерцания. В практиковании *чжи-гуань* лежания есть пять разделений, о которых подробно говорилось ранее.

Далее, при делании следует создавать такую мысль: «Ради чего я сейчас желаю заняться таким делом?» Если ради нехороших, неопределенных моментов, то делать не следует; если ради хороших, благоприятных моментов, то делать следует. Что называется практикованием прекращения в занятии делами? Когда чем-то занимаешься, следует точно знать, что именно по причине этих дел наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, и ни одной дхармы невозможно обрести. [При понимании этого] не будет пробуждения ложных мыслей; это и называется практикованием прекращения. Что называется практикованием созерцания при занятии делами? Следует думать так: «Из-за того, что сердце двигает телом и руками, отправляются все дела; по этой причине пребывают все дхармы — хорошие, плохие и прочие; отсюда название “занятие делами”». Отвернувшись [от этого и] созерцая сердце делания не увидят обликов и признаков, так что следует знать: и делание, и все дхармы делания совершенно пусты и спокойны. Это и называется практикованием созерцания. В практиковании *чжи-гуань* делания есть пять разделений, о которых подробно говорилось ранее.

Далее, когда говорят, следует создавать такую мысль: «Ради чего я сейчас желаю говорить?» Если из-за желаний спорить и разъяснять, что есть нехорошее и неопределенное дело, тогда говорить не следует. Если ради вещей хороших и благоприятных, то говорить следует. Что называется практикованием прекращения в говорении? Когда что-то говоришь, следует точно знать, что именно по причине этих слов наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие, и ни одной дхармы невозможно обрести. [При понимании этого] не будет пробуждения ложных мыслей; это и на-

зывается практикованием прекращения. Что называется практикованием созерцания при говорении? Следует думать так: «Из-за того, что сердце осознает созерцание, когда дыхание *ци* движется в горле, по языку и губам, зубам и гортани, и выходят звуки, образующие слова речи; по этой причине пребывают все дхармы — хорошие, плохие и прочие; отсюда название “говорение”». Отвернувшись [от этого и] созерцая сердце говорения не увидят обликов и признаков, так что следует знать: и говорение, и все дхармы говорения совершенно пусты и спокойны. Это и называется практикованием созерцания. В практиковании *чжи-гуань* говорения есть пять разделений, о которых подробно говорилось ранее.

«Шесть способов практикования *чжи-гуань*, изложенные выше, следует применять соответственно тому, что должно и что соответствует определенному времени. В каждом случае они включают пять ранее [изложенных] моментов о прекращении и созерцании, [к которым следует прибегать] так, как об этом говорилось выше.»

Далее, что именуется практикованием прекращения, когда глаза видят формы? Когда перед глазами предстают облики, следует знать, что они подобны луне, [отражающейся] в воде, и в них нет истинной действительности. Если видеть согласующееся с чувствами, не будет пробуждения алчной чувственности.

Если видеть формы, с которыми чувственно расходишься, не пробудятся заблуждения ненависти; если видеть формы, с которыми не расходишься, но которым и не следуешь, не пробудится непроясненность и все смятенные размышления; это называется практикованием прекращения. Что называется практикованием созерцания в то время, когда глаза видят облики? Следует создавать такую мысль: «Во всем видимом нет форм видения». Как может такое быть? В их корнях, песчинках¹, пространстве и ясности, в каждом из них ничего не увидеть, ничего не разделить. Сочетания причин и связей рождают сознание взглядов, причины и взгляды сознания взглядов рождают сознание разума; когда же рождается сознание разума, немедленно становятся возможными разделения среди всевозможных видов форм. По этой причине появляются все виды дхарм: хорошие, плохие и прочие. Следует немедленно отвернуться и созерцать сердце, заключающее формы в мысли, не видеть обликов и признаков и понимать, что видящий и все дхармы совершенно пусты и неподвижны; это и называется созерцанием. Для глаз, видящих формы, есть пять значений практикования *чжи-гуань*, о которых подробно [изложено] ранее.

¹ *Корнях, песчинках* — органах чувств и объектах органов чувств.

Далее, о практиковании прекращения в то время, когда уши слышат звуки. Каким бы ни был слышимый звук, немедленно понимают, что он подобен эху. Если слышат звук, соответствующий чувствам, в сердце не рождается привязанностей («любви»); слыша звуки, противные чувствам, в сердце не пробуждается гнев; что же до звуков ни противных, ни соответствующих, то в сердце не пробуждается разделений, — это и называется практикованием прекращения. Что есть практикование созерцания в слышании звуков? Следует производить такую мысль: «Какой бы звук ни слышался, он пуст и не-пребывающ». Лишь из-за смешения корней и пылинок рождается сознание уха; далее, из-за его рождения появляется восприятие разума, настойчиво («сильно») пробуждающее разделения; по этой причине пребывают все дхармы — хорошие, плохие и прочие, поэтому называется слышимым. Отворачиваются и созерцают сердце, слышащее звуки, не видят обликов и признаков. Следует знать, что слышащий, а также все дхармы совершенно пусты и спокойны; это и называется созерцанием. Для ушей, слышащих звуки, есть пять значений практикования *чжи-гуань*, о которых подробно [изложено] ранее.

Далее, практикование прекращения во время, когда нос обоняет запахи. Что бы ни унюхивалось, тут же понимают, что [этот запах] подобен [всем прочим] превращениям и неистинен. Если обоняемый аромат соответствует чувствам, не пробуждают сердце привязанностей; если вдыхают *ци*, противоречащие чувствам, не пробуждают гневных мыслей; когда же ароматы ни противоречащи, ни соответствующи, не рождаются смятенные мысли, — это и есть практикование прекращения. Что называется практикованием созерцания при обонянии запахов? Следует производить такую мысль: «Ощущающийся сейчас запах ложен, обманчив и неистинен. Отчего так? Поскольку из-за соединения корней и пылинок рождается обонятельное сознание; далее, рождается сознание разума, силой воспринимающее облики запахов. По этой причине наличествуют все дхармы: хорошие, плохие и прочие; поэтому и называется ощущением запаха». Отворачиваются и созерцают сердце, чувствующее запахи, не видят обликов и признаков. Следует знать, что обоняющий, а также все дхармы совершенно пусты и спокойны; это и называется созерцанием. Для восприятия запахов есть пять значений практикования *чжи-гуань*, о которых подробно [изложено] ранее.

Далее, практикование прекращения во время, когда язык чувствует вкус. Какой бы вкус ни ощущался, знают, что он подобен вкусу, ощущаемому во сне. Если обретают прекрасный вкус, соответствующий чувствам, не пробуждают алчных привязанностей; если

вкус плохой и противоречит чувствам, не пробуждают осознание неприязни; если вкус ни противоречит, ни соответствует, не пробуждают разделений мыслей и представлений; это и называется практикованием прекращения. Что именуется практикованием созерцания воспринимаемого языком вкуса? Следует создать такую мысль: «Воспринимаемый сейчас вкус в действительности необретаем. Отчего так? И внутренне, и внешне Шесть Вкусов по природе нераздельны; из-за того, что корень собственного (“внутреннего”) языка не знает основы органа вкуса, их соединение порождает вкусовое сознание. Далее рождается сознание разума, силой воспринимающее вкусовый облик; по этой причине наличествуют все дхармы — хорошие, плохие и прочие». Отворачиваются и созерцают сознание связей вкусов, не видят обликов и признаков. Следует знать, что воспринимающий вкусы, а также все дхармы совершенно пусты и спокойны; это и называется созерцанием. Для языков, воспринимающих вкусы, есть пять значений практикования *чжи-гуань*, о которых подробно [изложено] ранее.

Далее, практикование прекращения, когда тело воспринимает прикосновения. Независимо от того, какое прикосновение воспринимается, немедленно понимают, что это подобно превращению, призраку, неистинному. Если воспринимаемое прикосновение соответствует ощущению радости, не пробуждают чувственных привязанностей; если прикосновение отвращает и вызывает неприятные ощущения, не пробуждают гнева и страданий; если восприятие прикосновения ни противоречиво, ни соответствующе, не пробуждают мыслей разделения; это и называется практикованием прекращения. Что есть практикование созерцания в то время, когда тело воспринимает прикосновения? Следует создавать такие мысли: «Холодное и теплое, грубое и гладкое, легкое и тяжелое, а также прочее производят осязание. Шесть разделов [тела] — голова и прочие, сообразуясь с Четырьмя Великими [Элементами] являют тело. Природа прикосновений пустотна и обманчива, само тело — неистинно. Из-за способности ощущать прикосновения, в смешении причин и связей рождается сознание тела; далее рождается сознание разума с его умственными, мыслительными делениями на облики неприятного, приятного и прочие, поэтому и называется восприятием прикосновений». Отворачиваются и созерцают сердце связей осязания, не видят обликов и признаков. Следует знать, что прикасающийся, а также все дхармы совершенно пусты и спокойны; это и называется созерцанием. Для тела воспринимающего есть пять значений практикования *чжи-гуань*,

о которых подробно [изложено] ранее.

Далее, облики практикования *чжи-гуань* внутри разума, познающего дхармы подобны тем, что разъяснялись в начале [раздела] о сидении в *дхьяна*. Из способов практикования *чжи-гуань* в соответствии с шестью органами чувств выделяют тот, что наиболее соответствует обширным разделениям [целей]; не станем здесь входить в подробности.

Если практикующий способен отправлять *чжи-гуань* во всех местах, на ходу, стоя, сидя, лежа, видя, слыша, воспринимая, познавая и так далее, следует знать, что этот человек воистину практикует Путь Махаяны. Подобно [сказанному] в «Сутре Совершенной [Мудрости]»¹: «Будда обратился к Субхути²: “При ходьбе бодхисаттва осознает хождение, при сидении осознает сидение и так далее, вплоть до надевания на тело *сангхати*³, смотрения и мигания: [все это с] Единым Сердцем. [То же при] выхождении и вхождении в *дхьяна-самадхи*. Следует знать, что это именуется Махаяной бодхисаттв, поскольку непостижимо”».

Далее, если человек таким образом и во всех местах практикует Великую Колесницу, то он наивысший и непревосходнейший в мире, нет ему равных. Соответственно, в *гатха* разъяснительного трактата⁴ сказано:

Спокойно сидя в лесу среди деревьев,
Безмятежно уничтожают все злое,
Строго обретая Единое Сердце.

Люди ищут мирских выгод,
Прекрасных («известных») одежд, красивых постелей и подушек.

Но эта «радость» ни спокойна, ни безопасна:
В поисках выгоды нет насыщения.

Практикующий в заплатанной одежде побирается ради пропитания;

В движении и в остановках его сердце всегда едино,
Само прозревает мудрость.
Созерцая, он знает истинность всех дхарм.

¹ Св. 48 (Т 25. 402с).

² Один из 16 учеников Будды, первым постигший понятие «пустотности».

³ Самое большое из трех одеяний *бхикшу*.

⁴ «Да-чжи-ду-лунь», св. 13 (Т 25. 161а).

Во всеразновидности дхарм,
В каждую входят посредством созерцания [их] равенства.
Сознание, постигшее мудрость, спокойно и неподвижно
Ни с чем не сравнимо в Трех Мирах.

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 7. Проявление обликов корней добра

«Если практикующий способен таким образом удачно применять прекращение и созерцание», переходя от повседневного к созерцанию пустоты, когда сидит [в *дхьяна*], его тело и сердце станут ясными и чистыми. В такое время может происходить развитие и проявление многих различных видов корней добра; это следует знать и осознавать.

Сейчас проясним проявление обликов корней добра, каковых имеется два неодинаковых вида.

Первый: облик проявления внешних корней добра; имеются в виду подаяния, придерживание обетов, сыновняя почтительность к отцу и матери и уважение к старшим, поклонение Трем Сокровищам, а также чтение и внимание к преподаваемому [Учению] и прочее; все это — облики проявления внешних корней добра. При неверном отправлении этих внешних вещей, они могут обратиться обликами демонического состояния [сердца]; не будем сейчас входить в подробности.

Второй: облик проявления внутренних корней добра; имеются в виду все Врата Дхармы *дхьяна-самадхи* — развитие и проявление корней добра. На это есть три взгляда: 1. истинное прояснение обликов проявления корней добра; 2. разделение истины и лжи; 3. прояснение долгого возвращивания корней добра с использованием *чжи-гуань*.

Во-первых, что именуется обликом проявления внутренних корней добра? Существуют пять видов корней добра, и облики их проявлений неодинаковы: 1. облик проявления корней добра [в отношении к] путям дыхания; 2. облик проявления корней добра в созерцании нечистоты; 3. облик проявления корней добра в сострадательном сердце; 4. облик проявления корней добра при созерцании причин и связей; 5. облик проявления корней добра [в отношении] мыслей о Будде.

Первый: что называется обликом проявления корней добра [в отношении к] путям дыхания? Поскольку практикующий умело отправляет *чжи-гуань*, тело и сердце упорядочиваются, а ложные мысли не пробуждаются; по этой причине сердце само осознает, что погружается и входит в *самадхи*; проявляется *самадхи* мира

желаний и «недостигнутой земли»¹; тело и сердце как бы исчезают, становятся пустыми и спокойными; созерцательное сознание приобретает неподвижную умиротворенность, и в таком *самадхи* не видят никаких обликов и особенностей тела и сердца. Потом это можно продолжить [во время] одного или двух сидений, до одного или двух дней, одного или двух месяцев. Обретя место столь хорошо потребимого дыхания, не отступают [от него] и не оставляют, так что тело и сердце бесконечно пребывает в *самадхи*, испытывая все Восемь Ощущений². Имеются в виду восприятие телом [боли], чесотка, холод, жар, легкость, тяжесть, грубость, гладкость и подобное. Когда проявляются такие ощущения, тело и сердце спокойны и упорядочены, [переживается] пустотный и тонкий восторг предыдущего, счастье и удовольствие чисто и неопишимо [даже] уподоблениями. Таковы облики проявления корней добра исходного *дхьяна-самадхи*³ [в отношении к] исчисленным [созерцаниям]⁴ дыхания.

И далее, во время [пребывания] практикующего в Мире Желаний и в «недостигнутой земле» он внезапно осознает, как дыхание входит, выходит, удлиняется, укорачивается, движется отчужденно-пустотно через все поры волосков тела. Затем, посредством глаза сердца он видит тридцать шесть вещей⁵ внутри тела, как если бы, открыв кладовку, видят кунжутные семена, бобы и прочее. Сердце в великом восторге и радости; [практикующий] безмятежен и спокоен. Таковы облики проявления особо победоносных корней добра в следовании дыханию⁶.

Второй: облики проявления особо победоносных⁷ корней добра

¹ Санскр. *анагамья*, уровень «первого шага» в Мире Форм, когда отсекаются чувственные страсти Мира Желаний. Вырабатывающееся здесь *самадхи* близко к *дхьяна-самадхи* «исходных корней», однако еще не окончательно достигает его.

² Восемь разновидностей ощущений, испытываемых телесно во время попыток обрести первое *дхьяна-самадхи*.

³ Основа всех *дхьяна-самадхи*, производящая начальную, вторую, третью и четвертую *дхьяна*.

⁴ Одно из пяти созерцаний сердца, когда концентрация духа происходит со счетом количества вдохов и выдохов.

⁵ 36 частей, из которых состоит человеческое тело.

⁶ Созерцательная техника вдохов и выдохов, при которой тело и сердце успокаиваются одновременно. Ощущения вхождения и выхода дыхания, его продолжительности, того, как дыхание проникает во все тело, переживание радости, просветленности, безмятежности, производимая сознанием, — все это входит в «шестнадцать особых восходящих практик».

⁷ «Шестнадцать особо победоносных», или «шестнадцать победоносных практик». Многочисленные техники объединения сознания из состояния рассеянности и рассосредоточенности.

в созерцании нечистоты. Во время [пребывания] практикующего в Мире Желаний и в «недостигнутой земле» его тело и сердце [могут стать] пустыми и безмятежными, но все же он внезапно может увидеть других мужчин и женщин, тела которых умирают, а после этих смертей — гниение и разложение трупов, кишаших червями и потоки гноя, [а затем] видеть разбросанные побелевшие кости. Его сердце [может впасть в] сострадание или радость, отталкивание и отвращение к [прежде] любимым. Таковы облики проявления корней добра в девяти наблюдениях¹.

Либо, посреди начального *дхьяна-самадхи*² он внезапно видит нечистое внутри и вовне тела; [чье-то тело — как] раздувшееся и разбросанное, а свое тело — как побелевшие кости с головы до ног, где каждое сочленение поддерживает соседнее. Увидев это, сознание *самадхи* успокаивается и становится неподвижным, потрясенное просветлением [в отношении общего] непостоянства, с отвращением и неприязнью [воспринимает] Пять Желаний, не привязывается ни к [своему] «я», ни к [другим] людям. Таковы облики проявления корней добра при [поворачивании] спиной и оставлении [мира]³.

¹ Практики наблюдения за: 1. раздувшимся трупом, 2. посиневшим трупом, 3. искалеченным трупом, 4. трупом, покрытым кровью, 5. разлагающимся трупом, 6. трупом, погрызенным животными и расклеванным птицами, 7. расчлененным трупом, 8. скелетом, 9. сожженным трупом. Цель: устранение состояния заблужденности, «привязанности к красивому и отвержения уродливого».

² Первый уровень четырех *дхьяна* в Мире форм, также называемым «первым очищением от пыли». Различия между четырьмя уровнями зависят от наличия или отсутствия сопровождающих их усилий сознания. Первый уровень подразделяется на «пять ветвей»: поиск (осознания), узнавание (в созерцании), веселость, радость, *самадхи*.

³ «Восемь освобождений». Отбрасывание сердца алчности и привязанностей с помощью сил восьми видов *самадхи*: 1. освобождение при возникновении субъективных желаний с помощью исследования отдельного предмета, или всех вещей и постижения их нечистоты; 2. освобождение, когда не возникает никаких субъективных желаний, но в той же сосредоточенности, что и в первом виде (эти два способа — 1-й и 2-й есть сосредоточение на нечистом; остальные — сосредоточение на чистом); 3. освобождение с помощью сосредоточения на чистом до тех пор, пока не осознают постоянного состояния независимости от всех желаний (первые три способа соответствуют «четырем *дхьяна*»); 4. освобождение при осознании бесконечности пространства или всего нематериального; 5. освобождение при осознании бесконечности познания; 6. освобождение при осознании того, что «нигде не существует ничего»; 7. освобождение при состоянии сознания, для которого нет ни мыслей, ни отсутствия мыслей (способы 4, 5, 6, 7 возникают при абстрактном медитировании над желаниями и формами и связаны с Четырьмя Пустотными Небесами: а. безграничного пространства, б. безграничного знания, в. непребывания ничего, г. ни думания, ни недумания, т. е. интуитивной

Либо, с сердцем, пребывающим в *самадхи*, видят все внутри тела и вне тела совершенно нечистым, [будь то] сам, или другие, летающие птицы и бегающие звери, одежда, питье и еда, комнаты, строения, горы и леса. Таковы облики проявления корней добра в отношении великой нечистоты.

Третий: облики проявления корней добра в любящем сердце. Если практикующий по причине отправления *чжи-гуань* обретет *самадхи* в Мире Желаний и «недостигнутой земле», то в этом сосредоточении он может внезапно произвести сознание любви к рожденным существам и размышления [о них], либо могут появиться признаки того, что близкий [ему] по связям человек обретает радость, поэтому он немедленно производит глубокое *дхьяна-самадхи*, обретает в сердце чистоту и блистательную радость, недоступную сравнениям. [Такое может произойти в отношении] людей средне [знакомых], людей, [на которых он] негодует, а затем распространиться и на рожденные существа в десяти направлениях и на Пяти Путиях. Пробудившись от такого *дхьяна-самадхи*, его сердце столь блистательно радостно, что, каких бы людей он ни видел, выражение («цвет») его лица постоянно упорядочено (гармонично). Таковы признаки проявления корней добра любящего сердца.

Знайте, что в сравнении с этим можно [понять] признаки проявления корней добра сострадания, веселья и равенства.

Четвертый: облики проявления корней добра в созерцании причин и связей. Практикующий из-за отправления *чжи-гуань* обретает *дхьяна-самадхи* Мира Желаний и «недостигнутой земли», где тело и сердце [пребывают] в спокойной неподвижности. Тогда он внезапно может осознать просветленность рожденного сердца [со следующими признаками]: ища в Трех Мирах, в неясности поступков и во всех прочих [из двенадцати] причин и связей, он не видит ни других, ни себя, немедленно отстраняется от прерывистости и постоянства¹, разбивает все заблуждения и привязанности, обретает *самадхи* спокойствия и безмятежности; открывается понимание, проявляется мудрость; в сердце рождаются дхармы радости; нет мыслей о мирских делах. Это разделенное восприятие подобным же образом распространяется и на Пять *скандха*, Две-

сферы); 8. освобождение с помощью такого состояния сознания, из которого окончательно устранены и чувства (*ведана*), и мысли (*самджня*).

¹ «Прерывистость»: представление о том, что тело и сознание, в которых наличествуют чувства, прекращают существовать после ограниченного периода времени; «постоянство»: представление о том, что и тело, и сознание неразрушимы и пребывают вечно.

надцать Входов¹ и Восемнадцать Миров². Таковы признаки проявления корней добра при созерцании причин и связей.

Пятый: облики проявления корней добра [в отношении] мыслей о Будде. Практикующий из-за отправления *чжи-гуань* обретает *дхьяна-самадхи* Мира Желаний и «недостигнутой земли», где тело и сердце [пребывают] в пустоте и спокойствии. Тогда он внезапно может вспомнить и помыслить о приятных обликах непостижимых тончайших добродетелей всех будд, о Десяти Силах³ пребывания, о [Четырех] Бесстрашиях⁴, о [Восемнадцати Дхармах, присущих] не всем⁵ («не-общих»), о [трех] *самадхи*, о [ста восьми] освобождениях и прочих дхармах, о [шести] непостижимых божественных силах и [о четырнадцати духовных] превращениях, о [четырёх] безошибочных изложениях Учения, об обширных, чудесных выгодах для рожденных существ. Когда он производит такие мысли о подобных поразительных, неизмеримых, тончайших добродетелях, немедленно рождается сердце почтительности и любви, раскрывается и проявляется *самадхи*, тело и сердце становятся просветленными, радостными, чистыми и спокойными, лишенными всех злых помыслов. Пробудившись от *дхьяна-самадхи*, его тело легко, [ум] остр; сам осознает, что тончайшие добродетели поразительны, любимы и почитаемы людьми. Таковы облики проявления корней добра в *самадхи* мыслей о Будде⁶.

Далее, если практикующий, вследствие отправления *чжи-гуань*, обретает чистоту и ясность тела и сердца, он обретает проявления [десяти] мыслей: о непостоянстве, о страдании, об отсутствии «я», о не-чистоте, об отвержении мира, о нечистой пище; о смерти, об отсечении [желаний], об отстранении [от заблуждений], об истощенности; ему следует в них еще шире разделять и изучать облики проявления всех Врат Дхармы [этих корней добра, соотнесенных с шестью] мыслями о Будде, Дхарме, Сангхе, об обетах и отвержениях, о [возможном пребывании на] небесах; [соотнесенных с че-

¹ Шесть Корней (органов чувств) и Шесть Областей (объектов органов чувств).

² Шесть Корней, Шесть Областей и Шесть Сознаний.

³ Присущи одному Татхагате; десять из восемнадцати «не-общих» дхарм.

⁴ Способность будд и бодхисаттв в любом месте и в любое время, сохраняя полное спокойствие, бесстрашно излагать основы Учения.

⁵ Особенности и признаки будд и бодхисаттв, которых лишены обычные существа и последователи Второй Колесницы (Хинаяны). Образуются из сложения Десяти Сил, Четырех Бесстраший, Трех Пребываний Мыслей (само-природы, отстранения от признаков, связанности) и Великого Сострадания будд.

⁶ «Единым Сердцем» размышлять о Будде, обладающем 32 признаками, проповедующем Учение среди людей; созерцание Будды в состоянии *самадхи*.

тырьмя] состояниями разума («местами мыслей»)¹, [четырьмя] верными усилиями², [четырьмя] основами сверхъестественной [силы]³, [пятью] корнями, [пятью] силами⁴, [семью] составляющими [элементов]⁵, [восемью Истинными] Путями⁶, [трием Вратами Освобождения]: пустотой, без-образностью, несотворенностью; всеми *парамита* Шести Путей, [шестью] чудесными силами, [четырнадцатью] превращениями и прочим. Поэтому в сутре⁷ сказано:

«Управляя сердцем в едином месте,
Нет такого дела, которое невозможно совершить».

Второе — «различение истинного и ложного» — имеет два значения: 1. прояснение обликов ложного [сосредоточения], 2. изложение признаков истинного и верного [сосредоточения].

Что называется признаками ложного [сосредоточения]? Когда практикующий [ощущает] проявления всех изложенных выше *дхьяна*, следуя проявленным дхармам, его тело может самопроизвольно двигаться, либо временами [возникает] телесная тяжесть, как будто что-то давит на него; иногда тело [ощущается] легким и хочет летать; иногда [чувствует себя] связанным путами, иногда дергается во все стороны, как будто его связали и варят, иногда —

¹ Обретя мудрость, созерцают предметы, останавливая в этом состоянии поток мышления, иными словами разрушают соотнесенность «тело-обретения-сердце-дхармы» с «чистота-радость-постоянство-“я”».

² Отсекать уже родившееся зло; не порождать еще не родившееся зло; порождать еще не родившееся добро; всемерно расширять уже родившееся добро.

³ *Сиддхи-пада*, третья группа из четырех ступеней подъема к обретению чудодейственных способностей, когда тело становится независимым от природных и общественных законов. Это т. наз. «четыре разновидности *дхьяна-самадхи*», к которым, однако, имеются некоторые определения: *чанда-сиддхи-пада* (желание, интенсивное стремление или сосредоточенность), *вирья-сиддхи-пада* (энергия для интенсификации усилий), *читта-сиддхи-пада* (память, или крепкое удерживание достигнутых позиций), *миманса-сиддхи-пада* (сосредоточение или наблюдение, состояние *дхьяна*).

⁴ Силы веры, устремленности, мысли, сосредоточенности, мудрости.

⁵ Сила знаний и исследований, употребляемая для определения того, пребывает ли сердце в истинно сбалансированном состоянии, или неустойчиво («мысли, избранные дхармы, дух, радость, легкое спокойствие, сосредоточенность, отбрасывание»).

⁶ Истинный, Срединный Путь реализации с отсечением крайностей все-лелья-желаний и страданий-метаний: верное видение, думание, говорение, действие, поведение, духовное продвижение, размышление и созерцание.

⁷ «Сутра забытых учений» (Т 12.1111а).

как будто замораживают. Временами может [испытывать] сильный жар; иногда видит самые различные сферы и миры; иногда становится темным и закрытым, а иногда порождает всевозможные злые мысли. Временами внешние мысли вызывают разбросанность в добрых делах, а иногда — радость или возбужденность; иногда переполняемо грустными мыслями, а иногда — от нехороших прикосновений все волоски на теле становятся дыбом («отвердевают»). Иногда от великой радости становятся потерянными и опьяненными. Все эти, а также прочие разнообразные обманчивые дхармы, проявляясь в *дхьяна*, именуются ложными.

Если человек полюбляет и привязывается к этому ложному *самадхи*, его облик становится соответствующим дхармам девяносто пяти видов демонов и духов [Внешнего Пути]; в большинстве [случаев он] теряет осознание («сердце») [должного] и помешивается рассудком. В иные времена все демоны и прочие узнают, что такой человек стал мысленно привязан к их дхармам, после чего умножают усилия и старания, вызывая всевозможные проникновения (просачивания), ложные *самадхи* и ложные знания, а также производящее на людей впечатление красноречие и чудодейственные силы. Видящие такое становятся совершенно уверены, что [практикующий] обрел плод Пути, несмотря на то, что в его сердце все перевернуто и он отправляет дхармы демонов. [После того, как] жизнь такого человека окончится, он никогда («вечно») не сможет [встретить] Будду лицом к лицу, а, напротив, падет на путь демонов и духов. Если же даже и родится человеком, то немедленно падет в ад из-за многих практик злых дхарм. Если он желает знать причины и связи этого, ему следует разыскать девяносто шесть видов сутр [Внешнего] Пути. Следует ясно видеть это.

Если практикующий во время отправления *чжи-гуань* входит («подтверждает») в *дхьяна*, подобную указанной и прочим [того же рода], и если в ней наличествуют признаки обмана и лживости, ему следует немедленно выйти из нее. Как выйти из нее? Узнав об ее двусмысленной ложности, следует с правильным сердцем не принимать и не привязываться, тогда она будет уничтожена и исчезнет. Если же она не разрушается и не исчезает, следует созерцать и разрушать ее соответствующим применением *чжи-гуань*, тогда будет уничтожена.

Второе: далее, о выявлении обликов проявления истинной *дхьяна*. Если при сидении, во время проявления *дхьяна* не наличествует ничего из изложенного выше о всех ложных и прочих дхармах, во время проявления истинной *дхьяна*, в следовании соответствующим признакам *самадхи* ощущают ясную пустотность

и чистоту, искрящуюся радость в сердце, счастье неподвижности, отсутствие покровов; открывается и проявляется сердце добра, растет и увеличивается вера и почтительность, зеркало мудрости [становится] четким и ясным, тело и сердце — гибкими и мягкими; [ощущается] чудесная и утонченная пустота и безмятежность; мирское отвергается и не принимается; отсутствуют действия и желания. [Достаточность] самопробывания при вхождении и выходе [из такой сосредоточенности] и есть облик проявления истинной *дхьяна*.

Подобно тому, как, когда занимают делами совместно с плохими людьми, постоянно возникают трения, а, когда делают что-то вместе с хорошими людьми, непременно усматривают в них прекрасное, так и с признаками проявлений двух видов *дхьяна* — ложной и истинной.

Третье: далее, прояснение практикования *чжи-гуань* ради возвращения корней добра. Когда при сидении проявляются все корни добра, следует соответствующим образом использовать две дхармы прекращения и созерцания, дабы практикой увеличить и развить их. Как надо практиковать для их увеличения и развития? Если более подходит использование прекращения, практикуй прекращение; если подходяще созерцание, практикуй созерцание. Таково краткое указание на Великий Смысл.

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 8. Осознание дел Ма[ра]

Мара на языке [времен династии] Цинь¹ значит «убийца», так как он отбирает у практикующего его богатство — тонкие добродетели и убивает мудрость его жизни. Что называется «делами Ма[ра]»? Подобно тому, как Будда, посредством мудрости тончайшей добродетели освобождает и переводит [на другой берег] рожденные существа, [дабы те] вошли в нирвану, — что составляет «дела» [Будды], так Ма[ра] постоянно, путем разрушения корней добра рожденных существ, принуждает их обращаться в поток рождений и смертей, — вот его дела. Если бывают способны успокоить сердце у врат Пути, [то уместно напомнить]: «на возвышенном Пути изобилуют демоны», так что следует хорошо знать демонические дела. Существуют всего четыре разновидности демонов: 1. демоны чувственных страстей, 2. демоны [пяти органов тела] [двенадцати] чувственных основ («вхождений») в [восемнадцать] областей чувств («миров»), 3. демоны смерти, 4. демоны духов и божеств. Первые три — обычные мирские явления; так же, как и проявления отдельного человеческого ума; от них освобождаются очищением собственного сердца; не будем о них [говорить] подробно. Знать же надо демонов духов и божеств; изложим это сейчас вкратце. Существует три вида демонов духов и божеств: 1. духи и демоны светлых [периодов дня]², 2. демоны дуй-ди³, 3. демоны Мара.

Первые, духи и демоны светлых [периодов] двенадцати часов в зверских [ликах], оборачиваются самыми различными обликами и формами, либо представляя мальчиком, девочкой или стариком, либо они еще могут принимать устрашающие обличья, не ограниченные каким-то одним видом; они обманывают подвижника и заставляют его страдать. Все эти духи и демоны желают принести практикующим страдания; каждый из них приходит в соответствующий ему час; следует хорошо знать и различать их. Если они

¹ 246–207 гг. до н. э.

² Демоны в животных обличьях, принимающие различные облики и мешающие практикующим. Китайское разъяснение демонов.

³ Демоны, мешающие практикам посредством проникновения в сознание подвижников в виде сомнений, ложных умопостроений и проч. Индийское разъяснение.

приходят в час *инь*¹, то это, непременно, тигры, барсы или подобные [существа]; если приходят в час *мао*², то это непременно кролики, олени и тому подобные; если приходят в час *чэнь*³, то это непременно черепахи, драконы и тому подобные; если приходят в час *сы*⁴, то это непременно змеи, питоны и тому подобные; если приходят в час *у*⁵, то это непременно лошади, мулы, верблюды и тому подобные; если приходят в час *вэй*⁶, то это непременно овцы и тому подобные; если приходят в час *шэнь*⁷, то это непременно обезьяны, бабуины и тому подобные; если приходят в час *ёу*⁸, то это непременно курицы, вороны и тому подобные; если приходят в час *сюй*⁹, то это непременно собаки, волки и тому подобные; если приходят в час *хай*¹⁰, то это непременно боровы, свиньи и тому подобные; если приходят в час *цзы*¹¹, то это непременно крысы и тому подобные; если приходят в час *чоу*¹², то это непременно коровы, волы и тому подобные. Если практикующий сможет хорошо рассчитать час прихода, он узнает, какой именно дух явился ему в зверином облике; тогда он назовет его имя («знак»), упрекнет его, и тот отступит и исчезнет.

Вторые, демоны *дуй—ди*, также создают различнейшие виды страданий и препятствий для практикующих; иногда они уподобляются насекомым и скорпионам, бросающимся на головы и лица людей, жалящим их, производя яркий свет. Иногда они колют или пронзают человека снизу с обоих боков, либо внезапно стискивают практикующего в объятиях, либо говорят, издают звуки, рычания, или даже являются в различных звериных обликах; формы их проявлений многочисленны («не—единичны»). Столкнувшийся с этим практикующий должен немедленно понять, [что происходит], с единым сердцем закрыть глаза и про себя («втайне») поносить их такими словами: «Сейчас я узнал тебя! Ты — [злбный демон] Кичча из Джамбудвипа, пожирающий огонь, распространяющий зловоние и похищающий чистоту. Ты получаешь удовольствие от

¹ От 3 до 5 часов утра.

² От 5 до 7 часов утра.

³ От 7 до 9 часов.

⁴ От 9 до 11 часов.

⁵ От 11 до 13 часов.

⁶ От 13 до 15 часов.

⁷ От 15 до 17 часов.

⁸ От 17 до 19 часов.

⁹ От 19 до 21 часа.

¹⁰ От 21 до 23 часов.

¹¹ От 23 до 01 часа.

¹² От 01 до 03 часов.

разрушения обетов ложными взглядами; я же сейчас придерживаюсь [данных] клятв и до конца не утрашусь!» Если этот человек — оставивший дом [монах], ему следует читать тексты Виная; если это — пребывающий в доме [мирянин], ему следует возглашать [формулы] Трех Прибежищ, Пяти Обетов, Восьми Обетов и тому подобное, тогда демон отступит от практикующего и отползет прочь. Подобные различные виды препятствий, всевозможные проявления, заставляющие людей страдать, а также приемы и способы для их устранения пространно разъясняются в *дхьяна-сутрах*.

Третьи — Мара — мучат и смущают практикующих. Эти демоны трех видов создают многочисленные превращенные формы в сфере пяти органов чувств («пылинок»), чем разрушают доброе сердце человека. Первый [вид] производит вещи противные чувствам; устрашая Пять Пылинок, они повергают человека в ужас. Второй [вид] производит вещи, согласующиеся с чувствами; проявляясь как любимые Пятью Пылинками, они побуждают человека рождать в сердце любовь и привязанность. Третий [вид] производит вещи ни противные, ни согласующиеся [с чувствами]; будучи нейтральными для Пяти Пылинок, они смущают практикующего и [приводят его в] замешательство. Поэтому демоны именуются «убийцами», именуются «цветочными стрелами», именуются «пятью стрелами», поскольку стреляют они в Пять Чувств.

В пределах одной формы они создают три разновидности сфер, вводя в заблуждение и смущая практикующего. Создавая формы, согласующиеся с чувствами, могут проявляться в обликах отца, матери, старших и младших братьев, всех будд, привлекательных мужчин и женщин или иных приятных вещей, побуждающих человеческое сердце привязываться к формам. Создавая предметы, противные чувствам, могут проявляться в обликах тигров, волков, львов или *ракшасов*¹, во всевозможных устрашающих формах, наводящих ужас на практикующего. Создавая ни противные, ни согласующиеся [с чувствами] облики, могут являть обычные вещи, уводящие [в сторону] и смущающие человеческое сердце, от которых теряется *дхьяна-самадхи*. Поэтому называются «демонами». Превращаясь, производят всевозможные приятные и отвратительные звуки, все виды ароматов и зловония, различные утонченные и неприятные вкусовые [ощущения], либо всяческие состояния страдания и радости, насылая их на человеческое тело. Все это — демонические дела. Облики их многочисленны; не бу-

¹ Страшные летучие демоны, пьющие у людей кровь и пожирающие их плоть.

дем рассматривать их подробно.

Говоря о сущности, — будь то создание различных [проявлений] Пяти Пылинок, мучающих и смущающих практикующего, или принуждение к утере добрых дхарм, что пробуждает всевозможные чувственные страсти, все это — [работа] полчищ демонов. Они способны разрушить Дхарму Будды равенства, вызвать пробуждение всевозможных препятствий Пути: алчности, желаний, гнева, сонливости и прочего, поэтому в *гатха* сутры¹ сказано:

Желание — первая из твоих армий,
Беспокойство и уныние — вторая.
Голод и жажда — третья армия,
Жажда любви — четвертая.

Сонливость — пятая армия,
Ужас и страх — шестая.
Сомнение и разочарование — седьмая армия,
Гневливость — восьмая.

Выгодные подношения и пустые похвалы — девятая,
Самовознесение и презрение к людям — десятая.
Подобные этим многочисленные армии
Подчиняют и хоронят оставивших дом [монахов].

Я, с помощью силы мудрости *дхьяна*,
Разобью все твои армии.
Окончательно обретя становление Пути Будды
Освобожу всех людей, переведя [их на другой берег].

Осознав присутствие («дела») демонов, практикующий должен немедленно прогнать их.

Есть два способа изгонения. Первый — практикование прекращения; увидев все внешние облики демонов — привлекательные или отталкивающие, зная, что они ложны и обманчивы, он не привязывается («не любит») к ним и не пугается их, не хватается за них, не отбрасывает их, не [производит] разделений и различий. Если сердце будет спокойно и неподвижно, они рассеются и исчезнут сами. Второй — практикование созерцания для их изгонения. Если, наблюдая все вышеописанные демонические облики, использовать прекращение, а они не изгоняются, следует немедленно отворотиться

¹ «Да-чжи-ду-лунь», 5 св. (Т 25.99а).

и созерцать сердце, способное видеть. Место его [пребывания] невозможно увидеть, что же они смогут заставить страдать? Когда созерцают таким образом, они в конце—концов исчезают. Если же они медлят и не отступают, следует исправить свои мысли и не порождать страха и ужаса; не следует даже бояться потери собственной жизни. Истинное сердце неподвижно; следует знать, что «таковость»¹ мира демонов есть «таковость» Мира Будды. Если же «таковости» мира демонов и Мира Будды единоподобна и недвойственна, то в мире демонов нет ничего, что следовало бы отбросить, а в Мира Будды — ничего, что следовало бы обретать. Тогда Дхарма Будды сама проявится перед [практикующим], а демонические сферы сотрутся и исчезнут.

И далее, если увидят, что демонические сферы не исчезли, не следует предаваться («порождать») унынию; если увидят, что они стерлись и исчезли, не следует выражать радость. Отчего так? Мы еще не видели, чтобы был человек, сидящий в *дхьяна*, а перед ним явился демон, обратившийся тигром или волком, подошел и действительно сожрал практикующего. Также мы еще не видели, чтобы демон, обратившийся мужчиной или женщиной, мог действовать как муж или жена. Следует знать, что все это — призрачные превращения. Глупцы не понимают, что сердце рождает содрогание и страх, пробуждая даже алчные привязанности; оттого в таком сердце [возникает] смута и теряется сосредоточенность, пробуждается беспокойство и даже помешательство. «Человек сам приносит себе несчастье.» Все это — невзгоды, возникающие от отсутствия мудрости у практикующего, а не что—то, созданное демонами.

И далее, если все демонические сферы доставляют страдания и приносят смятение, не прекращаясь месяцы и годы, следует просто выпрямить сердце, дабы истинность мыслей стала твердой. Не [следует] жалеть ни тела, ни самой жизни; нельзя быть охваченным грустью и отчаянием. Следует возглашать *дхарани* («заговор») для изгнания демонов из всех *вайпурья*—сутр Великой Колесницы; возглашать их нужно про себя («в молчании»), пребывая в умо[созерцании] Трех Сокровищ. И во время выхода из *дхьяна* нужно читать эти *дхарани* [как средство] самозащиты; с чувством стыда и вины совершать покаяние и возглашать обеты *пратимокша*². Ложное несмешиваемо с истинным; со временем оно исчезнет само.

¹ Санскр. *татхата*: «подобие», «истинное подобие». Все сущее исходно едино и неразлично по своей принципиальной природе.

² Набор обетов, которые должны исполняться монахами и монахинями. Часть

Дела демонов многочисленны, изложениям не было бы конца; следует хорошо их знать. По этой причине начинающий практиковать должен разыскать хорошего и знающего наставника именно из-за возможности столкнуться с подобными трудностями. Когда эти демоны входят в человеческое сердце, то способны смутить его душу и свести его с ума, так что он либо грустит, либо радуется; по этой причине возникают несчастья, которые могут привести и к смерти. Либо иногда приводят к обретению ложных *дхьяна-самадхи*, мудрости, чудесных сил и *дхарани*; [подвижник даже] проповедует Дхарму превращенным учением, а люди верят и подчиняются. Позже это может принести большой ущерб человеческой целостности и даже разрушить Истинную Дхарму.

Все подобные этим странные вещи не одного [вида], рассказ о них был бы бесконечным. Сейчас мы вкратце указали лишь на их суть, дабы побудить практикующего, сидящего в *дхьяна* не хвататься ошибочно за все демонические сферы. Говоря о самом основном, если желают отстранить ошибочное и вернуться к истинному, следует созерцать истинно[—сущие] облики всех дхарм. Если хорошо практиковать *чжи-гуань*, не останется [ни одного] неразрушенного отклонения, поэтому в разъяснительной шастре¹ сказано: «Помимо истинного облика всех дхарм все прочее — демонические дела». В *гатха* это изложено так:

Если разделять мысли и воспоминания,
Это и будет сеть Мара.
Неподвижность и неразделенность —
Это и есть Печать Дхармы².

Виная, состоящая из 227 дисциплинарных правил для монахов и 348 — для монахинь, возглашаемых на каждой церемонии *упосатха*. Во время ее проведения каждый член общины должен каяться в малейшем нарушении установленных правил.

¹ «Да-чжи-ду-лунь», 20 св. (Т 25.211а).

² Подтверждение полного соответствия учению Будды. Три ключевых буддийских аксиомы — «все действия непостоянны», «во всех дхармах отсутствует “я”», «нирвана есть тишина и покой» — именуется Тремя Печатами Дхармы. В буддизме Махаяны истинный облик всех дхарм толкуется как «единая Печать Дхармы — единая печать Истинного Облика».

Врата Дхармы практикования прекращения и созерцания

[Раздел] 9. Излечение недугов

Практикующий успокаивает сердце в практиковании Пути, а в исходных Четырех Великих [Элементах] может содержаться недуг; по причине нынешнего использования сердца барабанный бой сердечного дыхания дает толчок к движению исходных недугов. Иногда бывают неспособны умело согласовать и настроить три составляющих («дела»): тело, дыхание и сердце, а из-за наличия вовне и внутри отклонений и проступков проявляются недуги. Что же касается дхармы сидения в *дхьяна*, то, если способны умело использовать сердце, четыреста и четыре недуга сами собой устроятся и излечатся; если же в использовании сердца будут упущения, это придаст движение четырестам и четырем недугам. Поэтому, практикуешь ли сам, или обращаешь других, следует хорошо знать источник недугов, хорошо знать способы излечения недугов сердца, пребывающего в [сосредоточении] сидя. Если не знать способов излечения недугов, то, когда произойдет их подвижка, не только возникнут препятствия Пути, но можно потерять и жизнь.

Теперь, в разъяснении способов излечения недугов есть два значения. Первый — разъяснение признаков проявления недугов; второй — разъяснение способов излечения недугов.

Первый — разъяснение признаков проявления недугов; хотя таких проявлений и существует множество, при кратком рассмотрении они не выходят [за пределы] двух разновидностей: 1. недуг увеличения или уменьшения Четырех Великих [Элементов], 2. недуги, рождающиеся из Пяти Органов.

Недуг, проявляющийся в Четырех Великих [Элементах]: если [элемент] земли становится излишне большим, возникают опухоли, затруднения прохода, затопления и утяжеления, тело же может истощиться; могут возникнуть сто и одна подобная болезнь. Если [элемент] воды становится излишне большим, образуется мокрота, [появляются] вздутия; питье и еда могут не перевариваться, в животе возникнут боли, откроется понос; таких болезней есть сто и одна. Если [элемент] огня становится излишне большим, может возникнуть сильная лихорадка, при которой жар [перемежается] ознобом, болят все суставы; дыхание, малое и большое отправления теряют обычную легкость; возникает сто и одна [подобная] болезнь. Если [элемент] ветра становится излишне большим, рож-

даются сто и одна такие болезни, как [ощущение, что] тело болтается в пустоте, [пришел] последний [час], острая боль [повсюду], мучительный зуд, быстро [возникающие] опухоли, рвота, кашель, учащенное дыхание. Поэтому в сутре сказано:

[Когда] неустроен хоть один Великий [Элемент],
Могут возникнуть страдания от ста одной болезни;
[Когда] неустроены четыре Великих [Элемента],
Единовременно могут появиться четыреста четыре болезни.

Болезни, проявляющиеся [от неупорядоченности] четырех Великих [Элементов], каждая имеет отличительные особенности. Необходимо исследовать их во время сидения [в сосредоточении] и даже во сне.

Далее, выяснение признаков недугов, рождающихся из Пяти Органов; если болезнь родилась из сердца, тело часто бывает либо холодным, либо горячим, возникают головные боли и сухость во рту, поскольку сердце — повелитель рта. Если болезнь родилась из легких, тело часто распухает, руки и ноги пронизывает острая боль, сердце подавляется, нос забивается и так далее, поскольку легкие — повелители носа. Если болезнь родилась из печени, обычно исчезают радостные мысли и наваливаются печаль, тоска, грусть и раздраженность; болит голова, глаза затягивает пеленой, ведь печень — повелитель глаз. Если болезнь родилась из селезенки, по телу и лицу как бы гуляет ветер, вызывая небольшие боли, чесотку и раздражение; питье и пища теряют свой вкус, ведь селезенка — повелитель языка. Если болезнь родилась из почек, горло становится как бы забитым и непроходимым, живот распухает, уши как бы наполняются, ведь почки — повелители ушей. Болезни, вызываемые Пятью Органами, имеют много особых признаков; следует тщательно изучать их сидя [в сосредоточении] и даже во сне; их постижение следует обретать само[стоятельно].

Причины возникновения болезней и страданий от Четырех Великих [Элементов] и Пяти Органов не [ограничены] одним [видом]; признаки недугов весьма многочисленны и не могут быть полностью разъяснены. Если практикующий желает отправлять Врата Дхармы *чжи-гуань*, для освобождения от возможного рождения недугов ему следует хорошо знать причины их возникновения. Существует два вида болезней, причины которых возникают извне и изнутри; в случае поражений извне от холода, ветра или жары, пища станет перевариваться неудовлетворительно, и болезни возникнут по двум направлениям [— от элементов и органов]; следует знать, что причина их проявления внешняя. Если же использование

сердца неуравновешенно, созерцания практикуются неверные и противоречивые, либо во время проявления *дхарма-самадхи* из-за незнания [должного в] восприятии и отдаче недуги рождаются в обоих местах, то это зовется возникновением болезней по внутренним причинам.

Далее, есть три вида обретения недугов, причины и связи которых неодинаковы: 1. от увеличения и убывания четырех Великих [Элементов] и Пяти Органов, о чем разъяснялось ниже, 2. от действий демонов и божеств, 3. от кармических воздаяний. Такие недуги легко излечимы, если ими заняться сразу; если же они затягиваются надолго, происходит их становление и привыкание тела, то излечить их бывает трудно. Второе: краткое разъяснение способов излечения болезней; глубоко постигнув источник недуга, выявив его причину и связи, следует применять [соответствующий] способ его излечения. Существует много разновидностей таковых способов, но, если говорить о сути, они не выходят [за пределы] двух *упая* — прекращения и созерцания. Каков вид прекращения для излечения недуга? Есть учителя, говорящие, что просто успокоив сердце в прекращении при виде недуга, возможно немедленно излечить его. Отчего так? Сердце есть повелитель единого промежутка воздаяния; для сравнения — когда царь приходит в какое-то место, банды грабителей немедленно разбегаются. Далее, есть учителя, говорящие, что место на один *цунь* ниже пупка называется *удана*¹; у нас это зовется *дань-тянь*, [«поле «вращивания» пилюли «бессмертия»], что если смочь остановить там сердце и охранять его от рассеивания, тогда через продолжительное время происходит излечение. Есть и другие учителя, говорящие, что, если постоянно останавливать сознание на том, что под ногами, независимо от [состояния]: ходишь ли, стоишь, или ложишься спать, то станешь способным излечить многие недуги. Отчего так? Поскольку у людей из-за неурегулированности четырех Великих [Элементов] возникает масса болезней; сердце и ум связываются верхним, и четыре Великих [Элемента] приходят в расстройство. Если успокоить сердце в пребывании внизу, четыре Великих [Элемента] естественным образом упорядочатся, а масса недугов будут устранены. Другие же учителя говорят, что следует просто знать, что все дхармы пусты и нет ничего существующего; не принимая облики недугов, пребывая в естественном покое и

¹ Санскр. «пупок».

прекращении многое будет излечено. Соответственно, из-за того, что мысли и воспоминания сердца барабанят по четырем Великим [Элементом], рождается наличие недугов; приведя дыхание и сердце в покой и неподвижность, излечивают массу недугов. Поэтому в «Сутре Чистого Имени»¹ сказано:

Что именуется основой недуга,
То есть всякие карабкания по связям?
Как прервать это карабкание?
[С помощью] именуемого «необретением сердца».

Все подобные виды разъяснений видов использования прекращения для излечения недугов не одно[типны], поэтому практикующий должен знать и умело отправлять *чжи-гуань*, будучи в состоянии излечивать всяческие болезни.

Далее, прояснение созерцания, излечивающего недуги. Некоторые учителя говорят, что созерцание мыслей сердца и использование шести видов [дыхания] *ци* излечивают недуги; именно такое созерцание способно излечивать недуги. Каковы шесть видов *ци*? Первый — дуновение (*чуй*), второй — выдыхание (*ху*), третий — веселое хихикание (*суй*), четвертый — пыхтение (*хэ*), пятый — задержанное дыхание (*сю*), шестой — обычное дыхание (*сы*)². Каждый из этих шести видов *ци* есть *упая* мыслей сердца, производимые между губами и во рту, когда поворачивают в сторону, «что делается мягко и плавно. В *гатха* сказано:

Сердце относится к *хэ*, а почки — к *чуй*;
Селезенка — к *ху*, а легкие — к *сы*, это знают все святые.
Когда воспаляется печень, выступает знак *сю*;
Когда ограничено Тройное Обогревание (?) стоит лишь
сказать *суй*.)

Если во время сидения [становится] холодно, следует делать *чуй*, когда жарко — *ху*; излечивая недуги, *чуй* прекращает охлаждение, а *ху* прекращает жар; посредством *суй* излечиваются болезни, точнее — вздутия («ветры»); *хэ* прекращает страдания, точнее — по-

¹ «Вималакирти сутра» (Т 14.545а).

² Наставник *дхьяна* Бао-цзин в комментарии предостерегает практикующего от стремления воспринимать буквальные значения иероглифов и призывает обращать особое внимание интонации произнесения знака при медленном и осторожном выдохе с соответствующей визуализацией. За подробным разъяснением этой техники он отсылает нас к тексту «Мо-хэ чжи-гуань».

нижает *ци*; *сю* рассеивает мокроту, точнее — устраняет переполненность; *сы* восполняет усилия. При стремлении излечить Пять Органов, посредством двух *ци* — *ху* и *чуй* излечивают сердце, посредством *сю* излечивают печень, посредством *хэ* излечивают легкие, посредством *суй* излечивают селезенку, посредством *сы* излечивают почки. Далее, есть учителя, говорящие, что если умело пользоваться созерцанием мыслей для сотворения двенадцати видов дыхания, то станут удачно излечивать все множество болезней. Первое — восходящее дыхание, второе — нисходящее, третье — наполненное, четвертое — горячее, пятое — расширенное и удлиненное, шестое — разрушительное, седьмое — теплое, восьмое — прохладное, девятое — выдыхание толчками, десятое — задержанное, одиннадцатое — упорядоченное, двенадцатое — восполняющее дыхание. Все они рождаются от созерцания мыслей сердца. Сейчас разъясним вкратце излечивающие особенности 12-ти дыханий. Восходящее излечивает погружение и отяжеление; нисходящее — пустоту и задержки; наполненное — высыхание и истощение; горячее — раздутость и наполнение; расширенное и удлиненное — ущерб от изнуренности; разрушительное — от чрезмерного пресыщения; теплое — от охлаждения; прохладное — от жара; выдыхание толчками — препятствия от непроходимости; задержанное — трясение и дрожь; упорядоченное — неупорядоченность Четырех Великих [Элементов]; восполняющее — укрепляет и восполняет [недостающее у] Четырех Великих [Элементов]. Умелое использование этих дыханий сделает способным излечивать повсеместно все множество недугов; при упущениях же в этих использованиях родятся всевозможные болезни, — следует это знать. Далее, есть учителя, говорящие, что умелое использование созерцания ложных мыслей способно излечить множество недугов. Так, если человек страдает от [пере]охлаждения, представив, что в его теле возникают *ци* пламени, можно вылечить его от холода. Относительно этого пространно разъясняется в «Агама [сутре]»¹ в 72-х тайных способах *дхьяна*-излечений. Далее, есть учителя, говорящие, что единственно использованием *чжи-гуань*, исследованием [соотношения] четырех Великих [Элементов] невозможно обрести [понимания] недуга в теле, невозможно обрести [понимания] недуга в сердце, [а, значит], все множество болезней не излечить, они различаются сами [на те, которых пройдут, и те, которые излечить не удастся]. Подобных несхожих разъяснений насчет использования созерцания для излечения болезней существует великое множество; хорошо постиг-

¹ Т 14.545а (раздел «О вопрошении Маньджушри относительно болезней»).

нув их смысл, станешь способен излечивать все недуги, принцип которых непременно различается. Следует знать два способа: прекращение и созерцание; если человек хорошо поймет их значения, не будет такой болезни, которой он не смог бы вылечить.

«Однако силы и способности людей нынешнего века неглубоки и тусклы; когда они производят такое созерцательное видение, то часто не могут достичь успеха, поэтому они не широко распространились по миру. К тому же, не следует выходить за рамки этих способов ради изучения приемов обращения с чудодейственными силами ограничений в еде, требующих воздержания от хлебных злаков. Есть опасение, что в этом случае разовьются ложные взгляды. Лекарства из трав и минералов могут использоваться для лечения недугов; их можно принимать также [и самим с теми же целями].»

Если болезнь вызвана демонами, следует использовать сильное сердце, добавить заклинания и излечивать с их помощью. Если болезнь вызвана кармой, следует непременно использовать помощь добродетельных практик и [очистительных] покаяний, тогда недуг исчезнет сам. [Относительно] двух этих способов излечения недугов: когда практикующий хорошо понял смысл одного, он может действовать и сам, но способен поделиться и с другими; насколько же лучше, если он проник в полное постижение! Если же он не знает ни одного, то может возникнуть недуг, для которого нет излечения; тогда это будет не просто бесцельное практикование Истинной Дхармы, но возникнут опасения и за собственную жизнь. Как можно тогда будет своими практиками учить людей? Поэтому желающий практиковать *чжи-гуань* непременно должен хорошо понимать способы излечения недугов внутри сердца. При излечении недугов внутри сердца способы многочисленны; как смочь передать все это на письме? Желая заниматься познанием этого следует интересоваться и спрашивать.

Прекращение указывает на великий смысл выхождения [ради] прибытия к вершине. Если же пользоваться им, полагаясь лишь на это, определиться окончательно, по-видимому, невозможно¹.

Спрашивая, говорят: «Непременно ли бывает положительный результат, когда излечивают недуги с использованием сердца при сидении?» Отвечая, говорю: «Если задействовать десять дхарм, не будет отсутствия пользы». Эти десять дхарм: 1. вера, 2. использо-

¹ Смысл абзаца неясен.

вание, 3. усердие, 4. постоянное пребывание в связях¹, 5. различные причины возникновения недуга, 6. *упая*, 7. долгие практики, 8. знание получаемого и отбрасываемого, 9. утверждение и защита, 10. осознанное избегание препятствий. Что именуется «верой»? Уверенность в том, что этот способ непременно излечит недуг. Что именуется «использованием»? Постоянное использование во все времена. Что именуется «усердием»? Непрестанное, упорное использование, когда обретаемое воспринимается как должное. Что именуется «постоянным пребыванием в связях»? Тончайшие зависимости каждой мысли сознания от Дхармы и не-[отвлечение на] ложные связи. Что именуется «различением причины возникновения недуга»? Соответственно изложенному выше. Что именуется *упая*? Умело и ничего не упуская в становлении отправлять сосредоточенные выдохи, перемещения сердца и осмысливания связей. Что именуется «долгими практиками»? Если при использовании не обретаются улучшений, не считать дни и месяцы, постоянно заниматься и не откладывать прочь [начатое]. Что именуется «знанием получаемого и отбрасываемого»? Познав благоденствие, используют упорно; при наличии же ущерба [от способа] отбрасывают его. Следует обретать излечение тончайшими поворотами сердца. Что именуется «утверждением и защитой»? Хорошее знание [возможности] недобрых вмешательств от ложных связей. Что именуется «осознанным избеганием препятствий»? Обретая благоденствие, не обращаться вовне к людям, не рассуждать и не разъяснять; если же благоденствий нет, не выражать сомнений, не злословить. Если применять эти десять дхарм, в результате непременно достигнется излечение, [а усилия не пройдут] впустую.

¹ Постоянная сосредоточенность на конкретных, объективных условиях.

Врата Дхармы практикования прекращения и со-
зерцания
[Раздел] 10. Подтверждение плода

Когда практикующий отправляет *чжи-гуань* таким образом, он становится способным окончательно постичь, что все дхармы рождаются из сердца и, по причине ложности и бессущности («пустотности») причин и связей, не-истинны, а потому пусты; из-за понимания, что они пусты, он не обретает в именах, знаках и обликах всех дхарм [видения какой-либо «действительности»], «в этом сущностная истина прекращения». В такое время не видят плода Будды выше, который можно искать позже; не видят рожденных существ ниже, которых можно было бы перевезти [на другой берег к освобождению]. Это называется созерцанием проследования от ложного ко вхождению в пустоту¹; также называется созерцанием двух истин, также называется глазом мудрости², также называется всеобщей мудростью³. Если пребывать в таком созерцании, то немедленно попадешь на уровень шраваков и пратьекабудд, поэтому в «Сутре цветка Закона»⁴ сказано: «Все шраваки и прочие вздохнули про себя и изрекли:

Если мы слышим
О Чистой Земле Будды,
Об обучении и превращении рожденных существ,
Наше сознание не радуется.

Отчего так?
Все и всяческие дхармы
Повсеместно пустотны и неподвижны.
Ни рождены, ни разрушаемы,

¹ Либо, короче, называется просто «созерцанием пустоты», т. е. способ созерцания того, как ложное переходит в пустотное. Подтверждается принцип пустотности всего «сущего» с помощью высветления неистинности, бессодержательности всех дхарм.

² Один из Пяти Глаз: 1. телесный, 2. небесный, 3. мудрости, 4. Дхармы, 5. Будды. Он способен ясно видеть истинную пустотность, безобразность всех объектов.

³ Одна из Трех Мудростей: 1. всеобщая, 2. разновидностей Пути, 3. всех видов. Способность осознавать единый — пустотный и упокоенный — облик всего сущего.

⁴ Раздел «О постижении веры» (Т 9.18b).

Ни велики, ни малы.
Нет ни проникновений, ни чего-то созданного.
Размышляя таким образом,
Мы не производим ни радости, ни веселья».

Поэтому следует понимать, что, если видеть «не-делание», как вхождение в истинный уровень [Пути], такой человек никогда не сможет произвести сознание [самъяк-]самбодхи. В этом — не-видение природы Будды из-за чрезмерного [упования на] силу *самадхи*.

Поскольку бодхисаттва занимается становлением всех дхарм Будды ради переправления всех живых существ [на другой берег], ему не следует обретать привязанность к «не-деянию»; в такое время следует отправлять созерцание выхода из пустоты и проследования к непостоянному («ложному»)¹. Следует созерцать ту истину, что, хотя природа сознания пустотна, во время опутанности связями все же есть способность произвести рождения всех дхарм, как если бы они являлись призрачными превращениями. Хотя они и лишены определенной действительности, все же существуют особенности и облики [в областях] видимого, слышимого, постигаемого, известного и прочих, — различные и неодинаковые. Когда практикующий созерцает подобным образом, несмотря на то, что он знает, что все дхармы предельно пусты и упокоены, он все же способен посреди пустоты отправлять всевозможные практики, как если бы он [сажал] в пустоте дерево. Также он способен разделять и различать рожденные существа, все их корни, природы и желания и толковать неисчислимое [количество] дхарм. Если способен производить становление неизмеримого красноречия, то способен и принести выгоду рожденным существам на Шести Путях. «Это называется прекращением с *упая* в следовании связям²; это также» созерцание выхода из пустоты и проследования к непостоянному; именуется также созерцанием равенства³; именуется также Глазом Дхармы¹; именуется

¹ Более кратко именуется «созерцанием ложного». Созерцание «вхождения» в ложное из пустоты, на уровень обучения и превращения рожденных существ.

² Одно из трех прекращений: 1. сути и истинности, 2. с *упая* в следовании связям, 3. разделений и различий двойственности. Следование связям всех проявленных обликов с помощью различных приемов и уловок. Поскольку знают, что «пустота непустотна», говорится об *упая*; поскольку различают «болезни привязанностей», говорится о следовании связям; поскольку сознание успокаивается в рамках так наз. «мирских истин», говорится о прекращении.

³ Отбрасывая привязанности, разрушают ложное и задействуют созерцание пус-

также мудростью различных путей². Пребывая в этом созерцании, хотя и видят природу Будды, но из-за чрезмерного [ударения на] силе мудрости не постигают ее окончательно.

Хотя бодхисаттва и осуществляет становление этих двух созерцаний, все же это пока — врата созерцания *упая*, а не истинное созерцание. Поэтому в «Сутре ожерелья [бодхисаттв]» сказано³: «Два предыдущих созерцания создают Путь *упая*; из-за этих двух созерцаний пустоты⁴ обретается созерцание первого значения вступления на Срединный Путь⁵». Также проясняет две истины: успокоение и разрушение каждой мысли сердца и естественного вливания в море *сарва-жняна*⁶. Если бодхисаттва желает совершенствоваться в единой мысли все дхармы Будды, ему следует отправлять истинное созерцание Срединного Пути «в практике прекращающей, разделяющей две крайности». Как практикуется истинное созерцание? Если смогут «сущностно понять природу сердца, которая не-истинна и не-ложна, прекратится осознание связей как истинных и ложных; это называется истинным». Определенно созерцают природу сердца, которая не-пустотна и не-ложна, не разрушая [притом] дхармы пустотные и ложные. Если смогут хорошо постичь такую окончательную просветленность, тогда проникнут в Срединный Путь в самой природе сознания и достигнут совершенного прояснения Двух Истин. Если увидеть Две Истины Срединного Пути в своем сердце, то увидят Две Истины Срединного Пути и во всех дхармах, еще не обретая этих Двух Истин. Поскольку определенной и установленной природы невозможно обрести, это именуется верным созерцанием Срединного Пути. Так,

тоты; оставляя многочисленные заблуждения, разрушают пустоту и занимаются созерцанием ложного. Каждое из состояний: «следование пустоте», «вхождение в ложное» содержит момент «разрушения»; облики же до и после него в обоих случаях одинаковы, отсюда — созерцание равенства.

¹ Один из Пяти Глаз, которым бодхисаттвы просветленно взирают на врата всех дхарм ради спасения всех рожденных существ.

² Одна из Трех Мудростей, с помощью которой бодхисаттвы полностью познают виды и разделения всех путей ради научения и превращения рожденных существ.

³ Т 24.101b.

⁴ Комментатор Бао-цзин считает, что первое относится к пустоте существ, а второе — к пустоте дхарм.

⁵ Отказ от абсолютизации одного из двух созерцаний: пустоты при выходе из ложного, или ложного при выходе из пустоты; созерцание дхармы подтверждения принципа Срединного Пути: равных обликов ложного и пустотного. Поскольку этот способ созерцания превосходит все остальные, назван «первым».

⁶ Всеприсущность и все-знание Будды.

в *гатха* «Срединной шастры»¹ разъяснено:

Дхармы, рожденные причинами и связями,
Я объявляю пустотными.
Они также именуются «ложными названиями»;
В них также значение Срединного Пути.

Глубоко проникнув в значение этой *гатха*, [видим, что здесь] не только полностью разделяются облики верного созерцания, но также проясняются врата созерцания двух предыдущих видов *упая*. Следует знать, что верное созерцание Срединного Пути есть Глаз Будды, есть все виды мудрости.

Если пребывать в этом созерцании, *самадхи* и сила мудрости будут равными, полностью и окончательно узришь природу Будды, а это — успокоенное пребывание в Великой Колеснице. «При движении шаги тверды и спокойны; скорость же подобна ветру»². Так, естественным образом входят в море *сарва-жняна*. Естественное вхождение в *сарва-жняна* есть практика Татхагаты; если отправлять практику Татхагаты, это значит входить в комнату Татхагаты; если входить в комнату Татхагаты, это означает надевать одежду Татхагаты; если надевать одежду Татхагаты, это значит воссесть на сидении Татхагаты³; если воссесть на сидении Татхагаты, это значит самому обрести величественность Татхагаты и при этом получить очищение Шести Корней. Обретя очищение Шести Корней, входят в предельный мир Будды. Если войти в предельный мир Будды, во всех дхармах не будет загрязненности; если во всех дхармах не будет загрязненности, все будды проявятся перед [подвижником]; если все будды проявятся перед [подвижником], это будет становлением осмысления *самадхи* Будды: при становлении осмысления *самадхи* Будды спокойно пребывают

¹ Раздел «О созерцании Четырех [Благородных] Истин» (Т 30.33b).

² Цитата из «Раздела уподоблений» Лотосовой сутры, где описывается большой белый бык — символ Единой Колесницы. Бао-цзин считает, что «тверды и спокойны» относимы к равенству медитативного сосредоточения и мудрости, — признаков совершенного созерцания Будды, тогда как «скорость же подобна ветру» — к остроте совершенного созерцания, отражающего истинную природу и легкое, без усилий вступление на Путь. Также он замечает, что вся фраза относится к практике на восьмеричном Пути, быстро приводящей к морю *сарва-жняна*.

³ Бао-цзин замечает, что в этой дополнительной цитате из Лотосовой сутры «практика» относится к практике Будды, где единая практика включает в себя все практики; «одежды» относятся к терпению, «комната» — к доброте и состраданию, а «сидение» — к пустотности всех дхарм.

в *шурамгама-самадхи*¹; при спокойном пребывании в *шурамгама-самадхи* обретают *самадхи* повсеместного проявления телесных обликов²; при обретении *самадхи* повсеместного проявления телесных обликов становятся способными везде входить в земли будд десяти направлений, учить и превращать рожденные существа; при обретении способности везде входить в земли будд десяти направлений, учить и превращать рожденные существа, украшают и очищают все *кшетра* Будды; если способны украшать и очищать все *кшетра* Будды, делают подношения всем буддам десяти направлений; если делают подношения всем буддам десяти направлений, способны получать и удерживать сокровищницу Дхармы всех будд; будучи способны получать и удерживать сокровищницу Дхармы всех будд, совершенствуют все практики и все *парамита*; совершенствуя все практики и все *парамита*, входят в чистую просветленность уровня великих бодхисаттв; входя в чистую просветленность уровня великих бодхисаттв, становятся равными [бодхисаттвам] Самантабhadра и Маньджушри³; становясь равными [бодхисаттвам] Самантабhadра и Маньджушри, обретают постоянное пребывание в теле природы Дхармы; обрета постоянное пребывание в теле природы Дхармы, восхваляются всеми буддами десяти направлений и [им] предсказывается [скорое становление буддами]; будучи восхвалены всеми буддами десяти направлений, украшают путь на небо Тушита; украсив путь на небо Тушита, указывают и проявляют спуск духа во чрево матери; если способны указать и проявить спуск духа во чрево матери, способны указать и проявить оставление дома; практиковать и петь под деревом на Пути⁴; если способны проявить практики и пение под деревом на Пути, показывают и проявляют повержение могучих злобных демонов; если способны проявить повержение могучих злобных демонов, то способны показать и проявить становление равной, истинной просветленности; если способны показать и проявить становление равной, истинной просветленности, то могут показать и проявить поворот колеса истинной Дхармы; если могут показать и проявить поворот колеса истинной Дхармы, то

¹ Состояние силы, храбрости и твердости, фиксации всех дхарм. В нем побеждают демонов плотских страстей и преодолевают нехороших людей.

² «Сила исходных источников», с которой будды и бодхисаттвы проявляются ради спасения живых существ во всевозможных обликах этого мира.

³ Два бодхисаттвы — основных помощника Будды; первый восседает на слоне, второй на льве; являются предводителями всех бодхисаттв.

⁴ Имеется в виду дерево *сала* («дерево бодхи»), под которым обрел просветленность Шакьямуни.

способны показать и проявить вхождение в нирвану; если способны показать и проявить вхождение в нирвану, то это предельные дела всех будд в землях десяти направлений; если способны к предельным делам всех будд, то это — завершенность Двух Тел: истинного и соответствующего [необходимости]¹; если это — завершенность Двух Тел, это — состояние сердца пребывания бодхисаттвы начального возникновения.

Поэтому в «Сутре Величественного Цветка» сказано²: «Когда впервые выражают намерение («сердце») [обрести *бодхи*], становятся истинно просветленными, проникают в понимание истинно-сущей природы всех дхарм; наличествующие мудрости и тела не пробуждаются в зависимости от других». И еще сказано: «Бодхисаттва, впервые выразивший [такое] намерение, обретает Единое Тело Татхагаты и создает бесчисленные тела». И еще сказано: «Бодхисаттва, впервые выразивший [такое] намерение, совершенствует Восемь Стадий³ становления на Пути». И еще сказано: «Бодхисаттва, впервые выразивший [такое] намерение, — это и есть Будда». В «Нирвана-сутре» говорится⁴: «Первое выражение намерения и предельная [просветленность] нераздельны, [не есть] два; из этих двух “сердец” предыдущее сознание трудно[постижимо для начинающих]». И еще, в «Сутре Великих Разделов» сказано: «Субхути, есть бодхисаттвы-махасаттвы, которые с первого пробуждения сердца немедленно сели в месте [практикования] Пути, где поворачивали Колесо Дхармы. Следует знать, что такие бодхисаттвы подобны буддам». В «Сутре [цветка] Величественной Дхармы» это подтверждается поднесением дочерью [царя] драконов [драгоценной] жемчужины⁵. Все такого рода сутры проясняют, что начальная решимость совершенствует все дхармы Будды. При начальной решимости совершенствуются все дхармы Будды, будь это врата знака «А»⁶ в «Сутре Великих Разделов», [которыми достигают просветленности], будь то

¹ Первое — истинная мудрость, совмещенная с Дхармакаей («Телом Дхармы»); второе — Нирманакаей, «Тело Соответствия», всевозможные проявления для спасения живых существ.

² Раздел «О практиках брахманов» (Т 9.449с).

³ Восемь стадий земной жизни Будды: от предсказания чудесного рождения до вхождения в нирвану.

⁴ Раздел «О бодхисаттве Кашьяпа» (Т 12.808а).

⁵ В главе 12 («Девадатта») рассказывается, как дочь Сагара, царя драконов, преподнесла Будде драгоценную жемчужину, после чего в одно мгновение обратилась в юношу, а затем стала Буддой.

⁶ 42 литеры санскритского алфавита соответствуют 42-м уровням совершенствования бодхисаттв, от первой («А») — «начального пребывания» до 42-й — «утонченной просветленности». Первая литера считается «матерью» всех ос-

призыв к рожденным существам открыть знание и видение Будды в «Сутре [цветка] Величественной Дхармы», будь то пребывание в великой нирване от видения природы Будды из «Нирвана–сутры».

Разъясняя вкратце, бодхисаттвы начальной решимости по причине отправления *чжи–гуань* являют различные облики подтверждения плода.

Далее, прояснение обликов подтверждения плода на последующих ступенях («сердцах») [практикования]. Подтвержденные предельные миры последующих состояний [нам] неизвестны; если сейчас исходить из того, что разъясняет Учение, [увидим, что] в конце они не удалены от двух дхарм: прекращения и созерцания. Почему так? Подобно [сказанному] в «Сутре [цветка] Величественной Дхармы», «усердно восхваляли мудрость всех будд», «мудрость» имеет здесь значение «созерцания»; соотнесенность с созерцанием здесь проясняет [способ] обретения плодов [практик]. «Что касается пространного описания в «Нирвана–сутре» с использованием ста положений об освобождении, как способах разъяснения великой нирваны, то «нирвана» [там] соответствует значению, [заключенному в понятии] «прекращение». В данном случае соотнесенность с прекращением использована как средство прояснения плода [практик].» Потому сказано: «*Паринирвана* именуется постоянным покоем в *самадхи*»¹, где «*самадхи*» имеет значение «прекращения». Хотя в «Сутре [цветка] Величественной Дхармы» мудрое прояснение плода, соотнесено с созерцанием, сюда также включается и прекращение; потому сказано: «...и даже полнейшая нирвана с постоянным покоем и разрушением [всяких] обликов в конце возвращается к пустоте»². Хотя в «Нирвана–сутре» прояснение плода соотносится с прекращением, тем не менее, в него включается и созерцание, поэтому Великую Нирвану составляют Три Добродетели³. Хотя тексты и слова этих двух великих сутр неодинаковы, [будучи] то явными, то сокровенными («погруженными»), они соотнесены с Двумя Вратами — прекращением и созерцанием — и излагают их предельное; также,

гальных 41–й; войдя в ее «начальные врата» обретают добродетельную силу «утонченной просветленности» (42–го уровня).

² Т 8.256а.

³ Т 9.449с.

⁴ Дхармакая, Праджня, Освобождение.

посредством обоих врат *самадхи* мудрости не может не проясниться высший плод. Практикующему следует знать, что начальный, срединный и заключительный плоды, — все непостижимы. Поэтому в новом переводе «Сутры золотого света» сказано¹:

Татхагата «начального края»²

Непостижим.

Татхагата «среднего края»

Украшен разнообразно и величественно.

Татхагата «конечного края»

Постоянен и неразрушим.

Во всех этих [временах] соотнесенность с практикованием двух состояний («сердец») — прекращения и созерцания описывает их плоды. Поэтому в *гатха* из «*Пратьютпанна-самадхи* сутры» сказано³:

Все будды следуя сердцу обретают свободу;

Сердце же чисто и именуется незагрязненным.

На Пяти Путях оно свежо, незапятнано, не принимает обликов.

Обладающий пониманием этого [производит] становление Великого Пути.

«Заявляю как торжественную клятву: для практикующего необходимо очиститься от Трех Препятствий и Пяти Покровов. Если же от них не отделаться, то, даже если со рвением прилагать усилия, в конце не получишь ничего.»

¹ Т 16.362с.

² «Начальный, средний, конечный края»: прошлое, настоящее, будущее.

³ Т 13.90а.

КЛАССИКА ДЗЭН

ДОГЭН

*Избранные
произведения*

По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-68.
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com

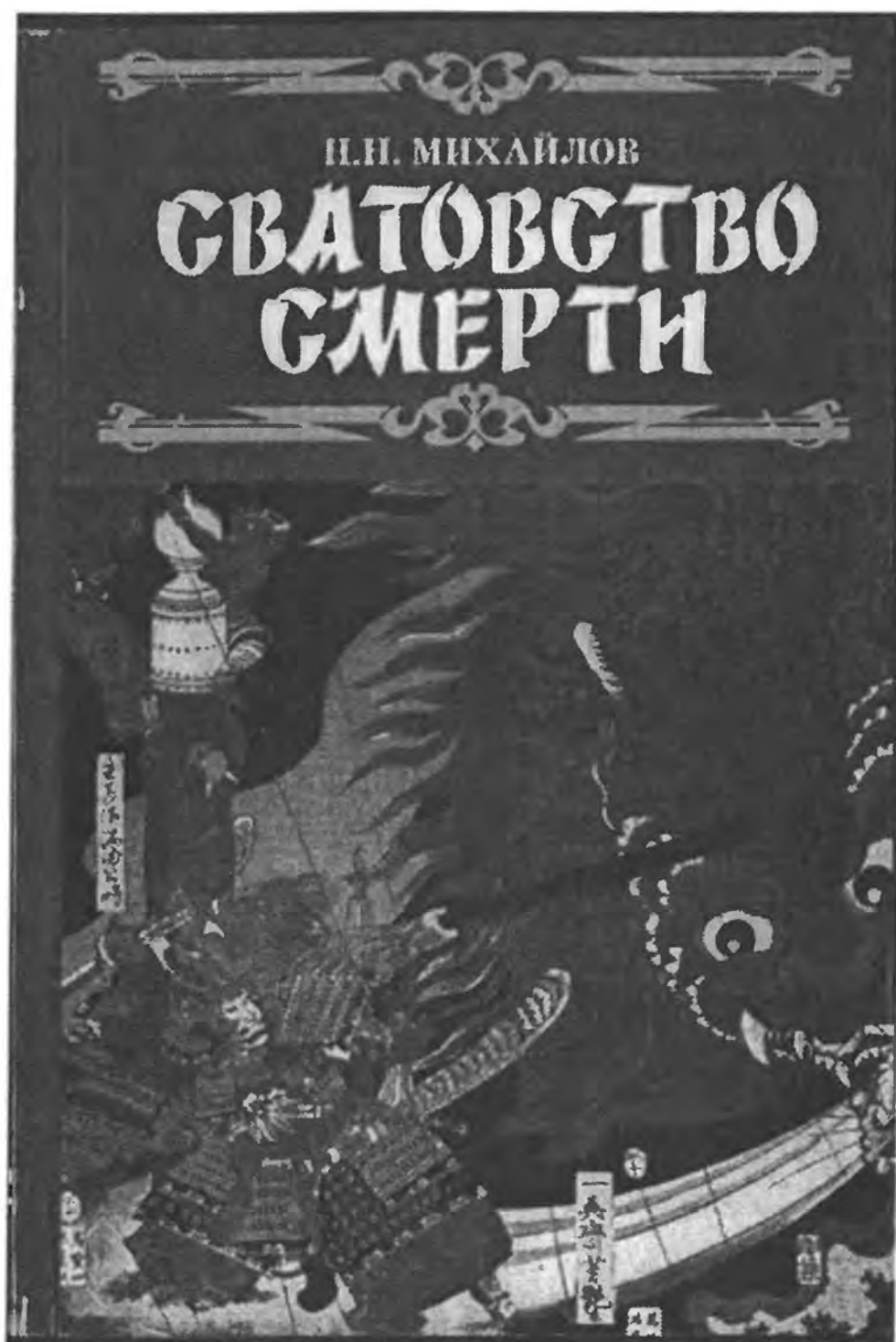
АРБАН МОГРЯС

БЛАГОРОДСТВО ПОРАЖЕНИЯ



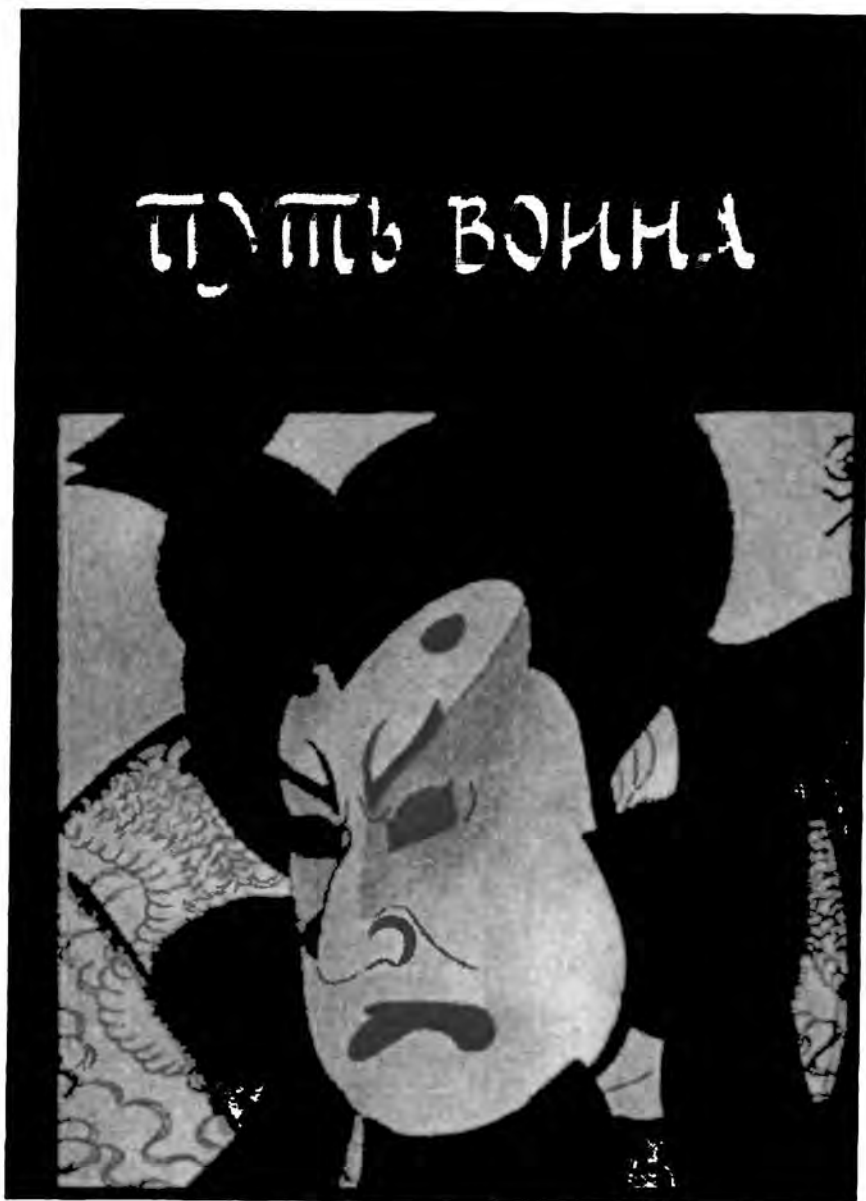
ТРАГИЧЕСКИЙ
ГЕРОЙ
В ЯГОНСКОЙ
ИСТОРИИ

По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-56
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com



По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-68.
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com

ПУТЬ ВОИНА



По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-56
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com

**ТАНТРИЧЕСКИЙ
БУДДИЗМ**



По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-56
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com

現代

СОВРЕМЕННАЯ

日本

ЯПОНСКАЯ

戲曲集

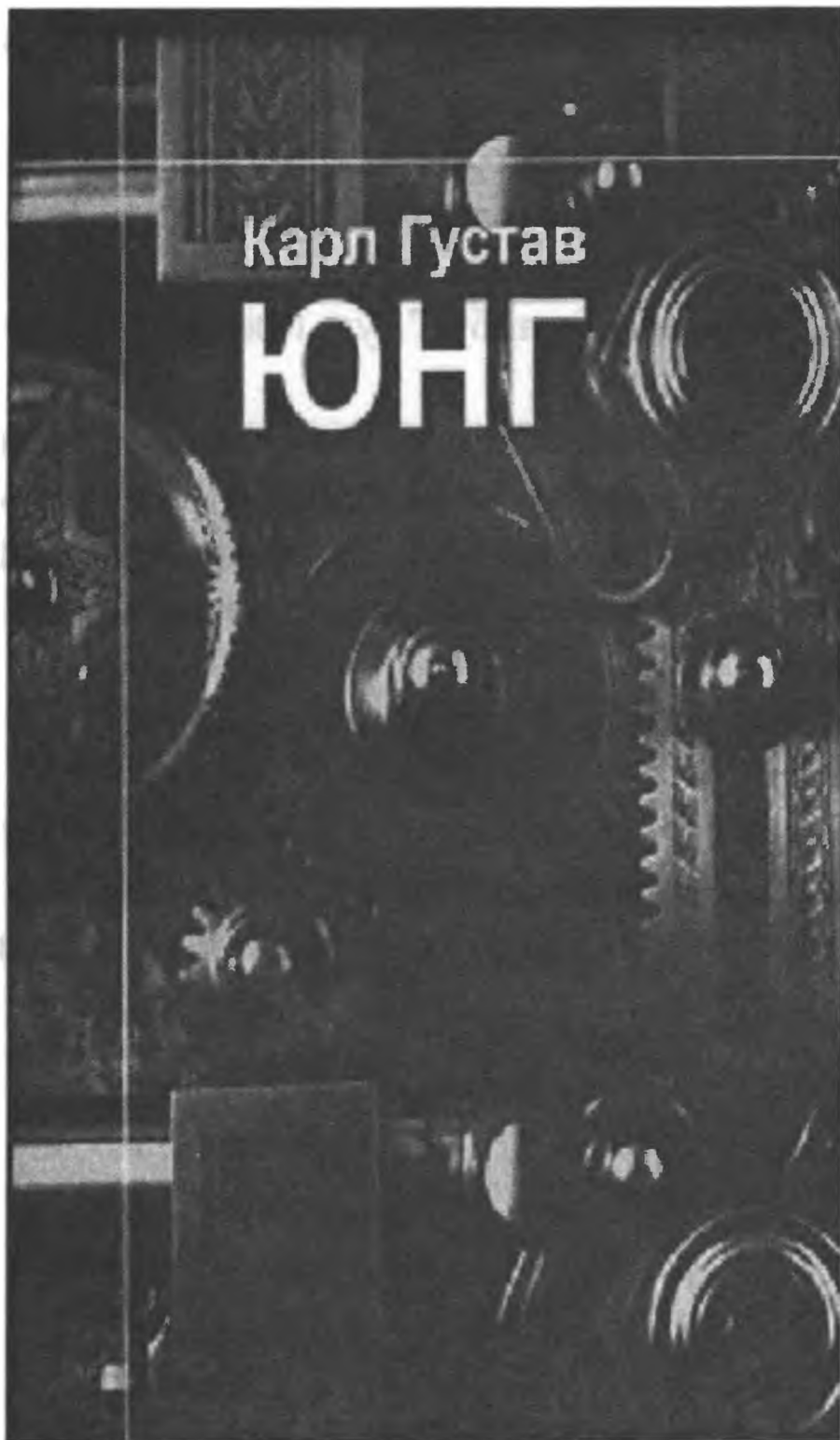
ДРАМАТУРГИЯ

1

ТОМ

Под редакцией Ассоциации драматургов Японии

По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-68.
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com



По вопросам оптовой реализации обращаться по телефону: 958-10-56
Заявки и предложения присылайте по адресу: serebrin2001@yahoo.com

Наши книги вы можете приобрести в магазинах:

“Мир печати”, 2-я Тверская-Ямская, 54 (рядом ст. м. “Белорусская”)

**Выставочный зал “Издательства КСП+”, ул. Новокузнецкая 33,
кор. 2 (рядом ст. м. “Павелецкая”)**

**“Торговый дом Библиоглобус”, ул. Мясницкая, д. 6 (рядом ст. м.
“Лубянка”)**

“Москва”, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (рядом ст. м. “Охотный ряд”)

“Московский дом книги”, ул. Н. Арбат, 8 (рядом ст. м. “Арбатская”)

“Молодая гвардия”, Б. Полянка, 28 (рядом ст. м. “Полянка”)

**“Дом медицинской книги”, Комсомольский пр-т, 25 (рядом ст. м.
“Фрунзенская”)**

**“Дом деловой книги”, ул. Марксистская, д. 9 (рядом ст. м.
Пролетарская)**

“Белые облака”, ул. Покровка, д. 4 (рядом ст. м. “Китай-город”)

“Путь к себе”, Ленинградский пр-т, д. 10а (рядом ст. м. “Белорусская”)

“Помоги себе сам”, рядом со ст. метро Текстильщики

Содержание

I Тексты

Введение	5
Сутра Махавайрочаны о становлении Буддой чудесными изменениями привносимого и имеющегося	10
Разъяснения к “Сутре Великого Вайрочаны о становлении Буддой”	26

II Исследования

Дакини и император. <i>Н. Иянага</i>	168
--------------------------------------	-----

III Статьи

Видьяраджа в Японии. <i>А.Г. Фесюн</i>	259
Божества с головами слона. <i>А.Г. Фесюн</i>	286

IV Приложение

Сокращенное разъяснение Врат сути <i>шаматха- випашьяна</i> в сосредоточении сидя /Сяо чжи-гуань/	310
---	-----

Тантрический буддизм

Выпуск 2

Редактор

И.Н. Лаурльштайн

Корректор

Т.Л. Касимов

Компьютерная верстка

И.Н. Сиренко

Художник

Ирина Захарова

Компьютерный дизайн

Алексей Козлов

Лицензия N 02832 от 18.10.2000 г.

(Издательство «Серебряные нити»)

Сдано в набор 15.06.2003. Подписано к печати 15.07.2003. Формат 60x90/16.

Бумага офсетная N 1. Гарнитура “Таймс”. Печать офсетная. Усл.печ.л.25.

Усл.кр.-отт.25. Уч.-изд.л.25. Тираж 1100 экз. Заказ N 2463.

Издательство «Серебряные нити»

E-mail: serebrianieniti@mtu-net.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Коломенской межрайонной типографии