Российская Академия наук
Институт восточных рукописей

На правах рукописи

Бушуев Евгений Сергеевич

САНСКРИТСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ ТАНТРИЧЕСКОГО БУДДИЗМА VII–XI ВВ.

Специальность 07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат филологических наук
Иванов Владимир Павлович

Санкт-Петербург
2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ **3**

ГЛАВА I **20**

Тантрический буддизм в Индии в VII-XI вв.: культурно-исторические предпосылки возникновения и институционализация **20**

I.1. Индийский тантрический буддизм VII-XI вв. и его письменные источники 21

I.2. Возникновение и развитие тантрического буддизма в Индии в период VII-VIII вв.: культурно-исторические предпосылки и социальные группы 43

I.3. Тантрический буддизм и монастыри-университеты Восточной Индии в VIII-XI вв. 90

ГЛАВА II **130**

Письменные источники по истории тантрического буддизма в Индии в VII-XI вв. и периодизация ваджраяны **130**

II.1. Санскритские письменные источники VII-XI вв.: буддийские тантры 133

II.2. Санскритские письменные источники XI в.: буддийские комментарии и трактаты 227

II.3. Индийский тантрический буддизм VII-XI вв. в исторической динамике.. 272

ЗАКЛЮЧЕНИЕ **294**

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ **304**

ПРИЛОЖЕНИЕ I **333**

«Хеваджра-тантра» I.10, «Глава о посвящении». Перевод с санскрита **333**

ПРИЛОЖЕНИЕ II **343**

«Абхишека-нирукти» Суджаяшригупты. Вступительные и заключительные строфы трактата. Перевод с санскрита **343**

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Периодизация и типологизация форм индийского тантрического буддизма **348**

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В санскритском наследии буддизма махаяны значительное место занимают тантры – священные тексты, содержащие сакрализованные религиозные практики, передающиеся через посвящение (санскр. *абхишека*). Тантрическое направление буддизма, опирающееся на эти тексты и называемое в санскритских письменных памятниках «алмазным путем» (*ваджраяна*) или «методом мантр» (*мантраная*), до настоящего времени изучалось преимущественно с позиции филологии и антропологии. К настоящему времени исследованы отдельные ваджраянские культы, изданы некоторые важные тексты, которые, однако, до сих пор не рассматривались как источники по истории тантрического буддизма.

Актуальность систематического описания и изучения этих источников объясняется тем, что история индийского тантрического буддизма пока не становилась объектом специального исследования в академической литературе. В этой связи одной из фундаментальных задач в данном направлении представляется разработка периодизации тантрического буддизма в Индии. Нерешенность этой проблемы объясняется отсутствием в ранней индийской литературе историографических памятников, хроник и летописей. Это обстоятельство вынуждает решать вопрос датировки ваджраяны через анализ традиционных письменных памятников. Кроме того, подавляющее большинство исследований по тантрическому буддизму выполнено на тибетском материале и по этой причине освещает в первую очередь более позднюю форму этой традиции, получившую развитие в Тибете. Более раннему историческому этапу формирования ваджраяны на территории Индийского субконтинента – в частности, её санскритским источникам – уделялось значительно меньше внимания. Настоящее исследование санскритских источников по истории тантрического буддизма является первой в отечественной науке работой, предпринятой с целью восполнения этого пробела.

Для исследования тантрического буддизма как целостного направления, исторически развивавшегося в системе индийской культуры, первостепенной

научной значимостью обладают именно санскритские тексты. В них понятийно-терминологический аппарат тантрического буддизма представлен в оригинальной лингвистической форме, свободной от иноязычных семантических наслоений, что позволяет проследить эксплицитные генетические связи тантрических учений с мыслительными и праксиологическими традициями других направлений буддизма, функционировавших в раннесредневековой Индии VII–XI вв.

Индийский этап истории тантрического буддизма изучался преимущественно в социокультурном аспекте. При этом периодизация индийской ваджраяны до сих пор не разработана в современной науке. Тем не менее именно рассмотрение генезиса учений и новых моделей религиозной практики тантрического буддизма в исторической динамике VII–XI вв. позволит сформировать комплексную картину этого важного феномена религиозной жизни Южной Азии и заложить базу для его дальнейших исследований.

Степень изученности проблемы исследования. В отечественной и зарубежной науке неоднократно предпринимались попытки исследовать ваджраяну или по крайней мере установить её место в буддийской традиции. В данной связи заслуживают упоминания отечественные востоковеды В.П. Васильев[1], М.И. Тубянский[2], Е.А. Торчинов[3], из зарубежных исследователей

---

[1] *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Репринтное издание 1857-1869 гг. СПб.: Альфарет, 2016.

[2] *Тубянский М.И.* Буддийская тантрическая традиция в Индии. Предисловие, публикация, комментарии Е.П. Островской // Письменные памятники Востока, 2017, том 14, № 4 (вып. 31). С. 61-78.

[3] *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 120-139; Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. С. 368-385.

– А. Чома де Кёрёш[4], Б.Х. Ходжсон[5], Л. де ла Валле-Пуссен[6], Дж. Туччи[7], Э. Ламотт[8], Э. Конзе[9], Дж. Бронкхорст[10] и др.

В отечественной науке пионером изучения тантрического буддизма выступил представитель санкт-петербургской буддологической школы М.И. Тубянский. В своём незаконченном труде по ваджраяне[11] М.И. Тубянский успел исследовать только индийские тантрические традиции буддизма в контексте культуры Индийского субконтинента. Вопреки распространённому мнению своих зарубежных коллег, М.И. Тубянский отказался трактовать ваджраяну как искаженную и деградированную форму буддизма, но рассматривал тантрический буддизм как особую и значимую форму этой религии, базирующуюся на учениях классической махаяны. Одним из первых М.И. Тубянский обратил внимание на первостепенное значение именно индийского, а не тибетского этапа истории развития ваджраяны, а также подчеркнул такую социокультурную особенность тантрического буддизма, как способность интегрировать в собственную религиозную культуру различные страты традиционного индийского общества.

В современной отечественной науке имеется ряд публикаций, в которых кратко характеризуются тантрический буддизм и отдельные связанные с ним письменные памятники: разделы в монографических трудах В.П. Андросова[12],

---

[4] *Csoma de Kőrös, Alexander*. Note on the Origin of the Kāla-Chakra and Adi-Buddha Systems // JASB, No. 14, 1833. P. 57-59; Notices on the different systems of Buddhism, extracted from the Tibetan authorities // JASB, No. 7, 1838. P. 142-147.

[5] *Hodgson, Brian Houghton*. Notice on Buddhist Symbols // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. V. 18, London: Bernard Quaritch, 1861. P. 393-399; Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet: together with further papers on the Geography, Ethnology, and Commerce of those countries. London: Trübner & Company, 1874.

[6] *La Vallèe-Poussin, Louis de*. Études et Textes Tantriques: Pañcakrama. Gand et Louvain: H. Engelcke and J.-B. Istas, 1896.

[7] *Tucci, Giuseppe*. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1. Rome: La Libreria dello Stato, 1949; Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti // Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954. P. 765-767.

[8] *Lamotte, Étienne*. Vajrapāṇi in en Inde // Mèlanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demièville I (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XX), Paris, 1966. P. 113-159. Перевод статьи на английский: *Lamotte, Étienne*. Vajrapāṇi in India. I // Buddhist Studies Review 20, 1, 2003. P. 1-30; Vajrapāṇi in India. II // Buddhist Studies Review 20, 2, 2003. P. 119-144.

[9] *Conze, Edward*. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1983.

[10] *Bronkhorst, Johannes*. Buddhist Teaching in India. Boston: Wisdom Publications, 2009.

[11] Рукопись этой работы содержится в архиве востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук в персональном фонде М.И. Тубянского: АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1, ед. хр. 34. Лл. 1-19. В 2018 г. работа М.И. Тубянского была издана Е.П. Островской.

[12] *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001. С. 329-347; Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Восточная литература, 2006. С. 620-624; Буддизм индийской Алмазной Колесницы //

А.М. Пятигорского [13], Е.А. Торчинова [14], работы Е.А. Островской [15], статьи Е.Г. Балагушкина [16], В.П. Иванова [17], А.В. Парибка [18], С.В. Пахомова [19], В.Г. Лысенко [20], А.А. Терентьева [21], М.А. Гущи [22] и др. Исследование отдельных ваджраянских культов представлено в монографии Ю.И. Елихиной [23], переводы отдельных глав «*Хеваджра-тантры*» и полного текста «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» – в публикациях Е.А. Островской [24] и С.А. Матвеева [25] соответственно. Введение А.В. Зориным [26] в научный оборот тибетской рукописи XIII в. из Хара-Хото сделало доступной читателям целую серию изданных и переведенных на русский язык буддийских ритуальных текстов, включая ряд ваджраянских письменных памятников, восходящих к индийскому периоду развития тантрического буддизма. Публикация Ц.-Б. Бадмажаповым [27] иллюстрированного альбома, посвященного искусству ваджраяны, сделало

Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история карма кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый мир, 2009. С. 247-344.

[13] *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 268-275.

[14] См. примечание 3.

[15] *Островская Е.А.* Индотибетская тантрическая традиция // Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 230-241; Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008.

[16] *Балагушкин Е.Г.* Ваджраяна // Религиоведение: Энциклопедический словарь. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. Москва: Академический проект, 2006. С. 178-179.

[17] *Иванов В.П.* «Гухьясамаджа-тантра» // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 248-250.

[18] *Парибок А.В.* Мандала; Махасиддха // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 433. С. 452.

[19] *Пахомов С.В.* Тантризм // Религиоведение: Энциклопедический словарь. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. Москва: Академический проект, 2006. С. 1034-1036.

[20] *Лысенко В.Г.* Ваджраяна // Индийская философия. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 210-212.

[21] *Терентьев, А.А.* Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны // Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе. По материалам Международной научной конференции 2001 г. СПб.: Издательство СПбГУ, 2004, с. 203-231; Ваджраяна; Тантры // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 197-200. С. 672-674.

[22] *Гуща М.А.* Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны // Мистицизм: теория и история. М.: ИФРАН, 2008. С. 155-178.

[23] *Елихина Ю.И.* Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, Нестор-История, 2010.

[24] *Островская Е.А.* Хеваджратантра // Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 241-261.

[25] Махавайрочана-сутра. Сутра великого Вайрочаны о становлении Буддой. Перевод С.А. Матвеева. М.: Амрита, 2014.

[26] Буддийские ритуальные тексты: по тибетской рукописи XIII в. / факсимиле рукописи; транслитерация А.В. Зорина при участии С.С. Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. статья, примеч. и приложение А.В. Зорина; Ин-т восточных рукописей РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2015.

[27] Иконография Ваджраяны. Альбом. Автор составитель: Ц.-Б. Бадмажапов. Научные редакторы: В.П. Андросов, Е.Д. Огнева, А.А. Терентьев. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.

возможным знакомство российских читателей с иконографией тантрического буддизма.

К настоящему времени исследован ряд важных вопросов, связанных с индийским тантрическим буддизмом. Классификация буддийских тантр была рассмотрена в монографии Э. Инглиш[28], в совместном труде П. Вильямса и Э. Трайба[29], в диссертациях Э. Фасано[30] и Дж. Харцелла[31]. Многочисленные аспекты учений ваджраяны и проблематика священных текстов тантрического буддизма исследовались Ш. Дасгуптой[32], авторство этих источников – в диссертациях И. Онайэнс[33] и Д. Киттэя[34], влияние шиваитских тантрических учений на буддийские тантрические источники – в работах А. Сандерсона[35]. Историография индийского тантрического буддизма изучалась в исследовании К. Ведемеера[36].

Вопреки заметно возросшему вниманию академического сообщества к ваджраяне в последние десятилетия, история учения тантрического буддизма в Индии до сих пор не становилась предметом специального изучения в трудах российских и зарубежных учёных. Тем не менее в отдельных зарубежных работах эта тема затронута фрагментарно, опосредованно или в сжатой форме. В частности, внимания заслуживает краткая статья Ю. Мацунаги[37], посвященная изучению

---

[28] *English, Elizabeth*. Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals, and Forms. A Study of the Cult of Vajrayoginī in India. Boston: Wisdom Publications, 2002. P. 2-6.

[29] *Williams, Paul & Tribe, Anthony*. Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2002. P. 202-217.

[30] *Fasano, Joseph Anthony*. The Religious Structure of Tantric Buddhism. Ph.D. dissertation. New York: Fordham University, 1981. P. 84-89.

[31] *Hartzell, James Francis*. Tantric Yoga: a Study of the Vedic Precursors, Historical Evolution, Literatures, Cultures, Doctrines, and Practices of the 11th century Kaśmirī Śaivite and Buddhist Unexcelled Tantric Yogas. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 1997. P. 290-292.

[32] *Dasgupta, Shashi Bhushan*. An Introduction to Tāntric Buddhism. Calcutta: University of Calcutta, 1958.

[33] *Onians, Isabelle*. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis. Wolfson College, Oxford, 2001. P. 83-86.

[34] *Kittay, David R.* Interpreting the Vajra Rosary: Truth and Method Meets Wisdom and Method. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 2011. P. 117-174.

[35] *Sanderson, Alexis*. Vajrayāna: Origin and Function // Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings. Bangkok, Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 1994. P. 87-102; History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras // François Grimal, ed., Les sources et le temps. Pondicherry: École française d'Extrême Orient, 2001. P. 1-47; The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // Shingo Einoo, ed., Genesis and Development of Tantrism, Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009. P. 41-349.

[36] *Wedemeyer, Christian K.* Vajrayāna and its Doubles: A critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Āryadeva. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 1999. P. 11-160.

[37] *Matsunaga, Yūkei*. A History of Tantric Buddhism in India // Guhyasamājatantra. Edited by Yūkei Matsunaga. Osaka, 1978. P. vii-xix.

ранних этапов (до VIII в. включительно) истории индийского тантрического буддизма на базе китайских письменных источников. Краткий экскурс в историю индийской ваджраяны представлен в диссертациях Э. Фасано[38] и Д. Грэя[39], анализ истоков тантрического буддизма – в диссертации Дж. Харцелла[40]. Социальная история индийского тантрического буддизма исследована в монографии Р. Дэвидсона[41], ряд источников по индийской ваджраяне рассмотрен в публикации А. Сандерсона[42] и в диссертации Дж. Харцелла[43].

Ряд важных выводов, сделанных зарубежными исследователями индийских тантрических традиций, лег в основу большинства современных исследований в данной области, включая настоящую работу. Р. Торелла[44] и Х. Айзексон[45] обосновали необходимость исследования конкретных письменных памятников тантрической литературы в противовес подходу, предполагающему поиск общих признаков единой и абстрактной системы «тантризма». Х. Айзексон[46] детально аргументировал важность работы не только с критическими изданиями, но также с приводимым в них критическим аппаратом и, в идеале, с являющимся их непосредственным источником рукописным материалом. Дж. Андресен[47] отметила, что обращение к современным представителям буддийских тантрических школ в целях получения трактовки раннесредневековых текстов индийской ваджраяны может привести к искаженному пониманию изначального смысла тантрических текстов. Р. Рэй[48] и А. Сандерсон[49] на базе конкретных

---

[38] *Fasano*, 1981. P. 74-84.
[39] *Gray, David B.*. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): Study and Annotated Translation. New York: Columbia University Press, 2007. P. 364-430.
[40] *Hartzell*, 1997. P. 161-280.
[41] *Davidson, Ronald M.* Indian Esoteric Buddhism: A Social History of Tantric Movement. New York: Columbia University Press, 2002.
[42] *Sanderson*, 2009. P. 128-243.
[43] *Hartzell*, 1997. P. 281-416.
[44] *Torella, Raffaele*. Eliade on Tantrism // Atti del convegno sul tema: Mircea Eliade e le Religioni Asiatiche 64 (1989). Roma: Instituto Italiano Per II Medio Ed Estremo Oriente, 1989. P. 52-54.
[45] *Isaacson, Harunaga*. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems // Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal. Wiesbaden, 2010. P. 261.
[46] *Isaacson, Harunaga*. Of Critical Editions and Manuscript Reproductions: Remarks apropos of a Critical Edition of Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2 // Manuscript Cultures. Newsletter №2 (2009). Hamburg: Research Group Manuscript Cultures in Asia and Africa, 2009. P. 14.
[47] *Andresen, Jensine*. Kālacakra: Textual and Ritual Perspectives. Ph.D. dissertation. Cambridge: Harvard University, 1997. P. 41-42.
[48] *Ray, Reginald*. Understanding Tantric Buddhism: Some Questions of Method // Journal of Asian Studies 34, 1974. P. 169-175.
[49] *Sanderson*, 2001. P. 44-47.

примеров доказали, что традиционные ваджраянские комментарии представляют собой важные источники по изучению религиозной доктрины, ритуала и религиозной практики тантрических буддийских систем, но не могут играть решающей роли в установлении исходного смысла буддийских тантр. В представленной диссертационной работе были учтены методологические разработки А. Сандерсона [50], сформулировавшего основные принципы интертекстуального подхода к изучению индийской тантрической литературы, и В.Дж. Арраджа [51], использовавшего в собственном исследовании метод внутреннего анализа текстов, заключающийся в критическом анализе более ранних и синхронных религиозных традиций, литературных памятников и содержащихся в этих текстах редакторских правок.

Источниковая база исследования. В качестве первостепенных источников, представляющих собой наиболее авторитетные и репрезентативные письменные памятники индийской ваджраяны, были выбраны санскритские тексты VII–XI вв. «*Манджушрия-мула-кальпа*»[52], «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*»[53], «*Гухьясамаджа-тантра*»[54], «*Лагхушамвара-тантра*»[55], «*Хеваджра-*

[50] *Sanderson*, 2001. P. 1-2.
[51] *Arraj, William James*. The Svacchandatantram: History and Structure of a Śaiva Scripture. Ph.D. dissertation. Chicago: the University of Chicago, 1988. P. 21-69.
[52] The Āryamañjuśrīmūlakalpa edited by Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstri. Vol. 1-3. Trivandrum: Superintendent Government Press, 1920, 1922, 1925; Mahāyānasūtrasaṃgraha. Part II. Edited by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1964.
[53] *Yamada, Isshi*. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna sūtra: A Critical Edition Based on the Sanskrit Manuscript and Chinese and Tibetan Translations. New Delhi: Sharada Rani, 1981; *Horiuchi, Kanjin*. Shoe Kongōchōkyō no Kenkyū, Bonpon Kōteihen Bonzōkan Taishō, 2 vols. Kōyasan University: Mikkyō Bunka Kenkyūjo, 1983; *Chandra, Lokesh* and *Snellgrove, David*. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha: Facsimile Reproduction of a Tenth Century Sanskrit Manuscript from Nepal. New Delhi: Sharada Rani, 1981.
[54] *Bhattacharyya, Benoytosh*. Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka. 1931 (Gaekward's Oriental Series, No. 55). Baroda: Oriental Institute, 1967; *Bagchi, S.* Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka. Darbhanga: Mithila Institute, 1965; *Freemantle, Francesca*. Edition of the Sanskrit and Tibetan texts of the seventeen chapters of the GST // *Freemantle, Francesca*. A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. dissertation. University of London, 1971. P. 173-452; *Matsunaga, Yukei.* The Guhyasamājatantra: A New Critical Edition. Osaka: Toho Shuppan, 1978.
[55] Śrīherukābhidhānam Cakrasaṃvaratantram with the Vivṛti Commentary of Bhavabhaṭṭa. Vol. 1-2. Edited by Janardan Shastri Pandey. Sarnath: Rare Buddhist Texts Research Unit, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2002.

тантра» [56] , «*Муктавали-хеваджра-панджика*» [57] Ратнакарашанти (XI в.), «*Абхишека-нирукти*»[58] Суджаяшригупты (XI в.).

Как второстепенные (вспомогательные) санскритские источники – производные тексты, оформленные под прямым или опосредованным влиянием выше указанных письменных памятников – к работе над диссертацией привлечены следующие тантры и трактаты, составленные буддийскими традиционными учеными (*пандита*): «*Самвародая-тантра*» [59] , «*Лагхукалачакра-тантра*» [60] , «*Гухьясиддхи*»[61] Падмаваджры (VIII в.), «*Таттва-сиддхи*»[62] Шантаракшиты (X–XI вв.), «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» [63] Дипанкарабхадры (IX в.), «*Бхавана-крама*»[64] Камалашилы (VIII в.), «*Санкшипта-абхишека-видхи*»[65] Вагишваракирти (X–XI вв.), «*Прадиподдйотана*» [66] Чандракирти (IX–X вв.), «*Бхрама-хара-нама*

---

[56] The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.S. Snellgrove. Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts. London, 1959; *Farrow G.W. and I. Menon*. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001; Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, 2001; Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

[57] MS A: рукопись на пальмовых листьях NAK MS 4-19 = NGMPP A 994/6; MS T: рукопись на пальмовых листьях Tokyo University Library MS 513; Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

[58] *Sujayaśrīgupta*. Abhiṣekanirukti. Edited by Isaacson, Harunaga. // *Onians, Isabelle*. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis. Wolfson College, Oxford, 2001 (*на правах рукописи*). P. 351-368.

[59] The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda. Tokyo: The Hokuseido Press, 1974.

[60] Vimalaprabhāṭīkā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīlaghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśas. Vol. I-III: Vol. I. Critically Edited & Annotated with Notes by Jagannatha Upadhyaya. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1986; Vol. II, III. Chief Editor Samdhong Rinpoche, Editors: Vrajavallabh Dwivedi, S.S. Bahulkar. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1994.

[61] Guhyasiddhi of Padmavajrapāda. Edited by Samdhong Rinpoche and Vrajvallabh Dwivedi // Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987. P. 1-62.

[62] Ācāryaśāntarakṣitaviracitā Tattvasiddhiḥ. Edited by Kameshwar Nath Mishra. Pre-print. 1986. *Не опубликован*. P. 1-29; A Critical Edition of the Tantristic Tattvasiddhi, Final Section by Ernst Steinkellner // Le Parole E I Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70 Compleanno. Roma: Istituto Italiano per L'Africa E L'Oriente, 2001. P. 840-850.

[63] *Dīpaṅkarabhadra*. Guhyasamājamaṇḍalavidhi. Based on MS Göttingen Staats- und Universitätsbibliothek Cod. ms. sansc. 257. Transcribed by Klein-Schwind S. Proof-read and revised by Isaacson Harunaga. Hamburg, 2008. https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/gusamavi.txt (дата обращения: 01.04.2018).

[64] Minor Buddhist Texts, Part II, First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary by Guiseppe Tucci. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958.

[65] Saṃkṣiptābhiṣekavidhi of Vāgīśvarakīrti. Edited by M. Sakurai // *Sakurai, Munenobu*. Indo Mikkyō Girei Kenkyū: Kōki indo Mikkyō no Kanchōshidai. Kyoto: Hōzōkan, 1996. P. 407-426.

[66] Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkāṣaṭkoṭīvyākhyā. Edited by Chintaharan Chakravarti. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1984.

Хеваджра-садхана»[67], «*Хеваджра-сахаджа-садйога*»[68], «*Кхасама-нама-тика*»[69] и «*Праджня-парамита-упадеша*» [70] Ратнакарашанти, «*Йога-ратна-мала*» [71] Канхи (XI в.), «*Шатсахасрика*» [72] Ваджрагарбхи (XI в.), «*Вималапрабха*» [73] Калкина Шрипундарики (XI в.), «*Ваджравали*» [74] Абхаякарагупты (XI–XII вв.), «*Ваджрачарья-лакшана-видхи*»[75] Джагаддарпаны (XII в.).

Также как второстепенные (вспомогательные) источники в исследовании использованы переводы следующих санскритских текстов на тибетский язык: «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» [76], «*Манджушрия-мула-кальпа*» [77], «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» [78] и «*Гухьясамаджа-тантра*» [79]. Тибетские переводы незаменимы в случае утраты санскритских оригиналов и нередко позволяют углубить смысловое понимание исследуемых индийских памятников. Вместе с тем тибетские переводы могут искажать смысл санскритских тантр и тантрических трактатов, а также нередко содержат ошибки переводчиков.

---

[67] Ratnākaraśānti's Bhramaharanāma Hevajrasādhana: Critical Edition by Harunaga Isaacson (Studies in Ratnākaraśānti's Tantric Works III) // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies, 5. Tokyo: International College for Advanced Buddhist Studies, 2002. P. 151-176.

[68] *Ratnākaraśānti*. Hevajrasahajasadyoga. Edited by Isaacson Harunaga. // *Isaacson, Harunaga*. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I) // Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70 Compleanno. Roma, 2001. P. 463-466.

[69] Khasamatantrasya ācāryaratnākaraśāntiviracitā khasamānāmaṭīkā. Edited by Jagannāth Upādhyāya // Saṅkāya Patrikā: Śramaṇavidyā [Vol. 1]. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1983. P. 226-255.

[70] Prajñāpāramitopadeśa. Edited by Hong Luo. China Tibetology Research Center. *В печати*.

[71] Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. Edited by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts. Edited by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. P. 103-159; Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

[72] Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā. A Critical Edition. Edited by Malati J. Shendge. Delhi: Pratibha Prakashan, 2004; *Sferra, Francesco*. The Laud of the Chosen Deity, the First Chapter of the Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā by Vajragarbha // Genesis and Development of Tantrism. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009. P. 435-468; The Ṣaṭsāhasrikā Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā of Vajragarbha. Edited by Harunaga Isaacson and Francesco Sferra. Hamburg-Napoli, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg / Universita degli Studi di Napoli L'Orientale. Manuscripta Buddhica Series 4, *в печати*.

[73] См. примечание 60

[74] Vajrāvalī of Abhayākaragupta. Sanskrit version of selected chapters // *Mori, Masahide*. Vajrāvalī of Abhayākaragupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version. Ph.D. thesis. School of Oriental and African Studies, University of London, 1997 (*на правах рукописи*). P. 102-250.

[75] Vajrācāryalakṣaṇavidhi of Jagaddarpaṇa (part I of Ācāryakriyāsamuccaya). Edited by M. Moriguchi // Sato Ryūken Hakase koki kinen Ronshū Bukkyō kyōri shisō No kenkyu (Studies of Buddhist doctrine and thought, papers in Honour of Prof. Dr. Ryūken Satō on the occasion of his 70th Birthday), Tokyo: Sankibo Bushorin, 1998. P. 63-83.

[76] *bKa' 'gyur* P (*Pe cin*) 0126, *rgyud, tha* 115v2-225v2; D (*sDe dge*) 0494, *rgyud, tha* 151v2-260r7 и CTPH (China Tibetology Publishing House, *krung go'i bod rig pa dpe skrun khang*) 0519, *rgyud, tha* vol. 86, c. 436-756; N (*sNar thang*) *rgyud ta* 301r1-455r2.

[77] *bKa' 'gyur* P 162, *rgyud, na* 45v4-299r6 (vol.6, p.168); D 0543, *rgyud, na* 105r1-351r6.

[78] *bKa' 'gyur* P 0112, *rgyud, nya* 1b1-162b2; D 0479, *rgyud, nya* 1b1-142a7.

[79] *bKa' 'gyur* P 0081, *rgyud, ca* 95b5-167a8; D 0442, *rgyud, ca* 90a1-148a6; D 0443, *rgyud, ca* 148a6-157b7.

Цель исследования состоит в анализе санскритских письменных источников по истории тантрического буддизма VII–XI вв. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих исследовательских ***задач***:

- охарактеризовать санскритские письменные источники по тантрическому буддизму с учётом традиционных классификаций тантрических систем;
- рассмотреть политические и социокультурные предпосылки возникновения и развития тантрического буддизма в Индии в VII–XI вв.;
- установить общественные группы раннесредневековой Индии, участвовавшие в создании ваджраянских тантр и трактатов;
- раскрыть культурно-исторический генезис процесса адаптации ваджраяны к культуре буддийского института монашества в раннесредневековой Индии и осуществить его датировку;
- выявить основные инструменты, способствовавшие адаптации ваджраяны институтом буддийского монашества;
- проанализировать культурно-исторические процессы, сопутствовавшие адаптации ваджраяны к культуре института буддийского монашества в раннесредневековой Индии;
- составить аналитическое описание наиболее авторитетных и репрезентативных санскритских письменных памятников тантрического буддизма VII–XI вв.;
- разработать общую классификацию основных форм индийской ваджраяны;
- разработать периодизацию индийской ваджраяны с опорой на исследованные санскритские памятники.

Объект исследования: история тантрического буддизма в Индии.

Предмет исследования: санскритские письменные источники по тантрическому буддизму VII-XI вв.

Хронологические рамки исследования охватывают период с VII по XI вв. н.э. Выбор этих временных границ сделан на базе известных датировок санскритских письменных памятников индийской ваджраяны. Составление большинства священных текстов и трактатов тантрического буддизма приходится

именно на эти века, что позволяет характеризовать данный период как время расцвета ваджраяны в Индии.

Исследуемый географический ареал ограничен Индийским субконтинентом, являющимся территорией формирования и распространения санскритской письменной культуры в целом и ваджраянского письменного наследия в частности. Особое внимание уделяется таким северо-восточным областям субконтинента, как Бихар и Бенгалия, где были традиционно сильны позиции поддерживавшей тантрический буддизм династии Палов (VIII–XII вв.). В данном регионе могли появиться отдельные тантры. Здесь же были построены буддийские монастыри-университеты Наланда и Викрамашила, которые впоследствии играли ведущую роль в процессе адаптации ваджраяны к культуре института буддийского монашества и стали центрами, где составлялись многочисленные сочинения, комментарии и трактаты, посвященные учению тантрического буддизма.

Теоретическая основа исследования и методы. В основе исследования лежит системно-исторический подход. Использованы следующие методы: проблемно-тематический анализ источников, историко-генетический метод, сравнительно-исторический метод, типологический метод, методика экспликации понятийно-терминологического аппарата, методика установления семантики терминов путем синхронных сопоставлений и диахронных экстраполяций.

Поскольку в данной работе тантрический буддизм рассматривается как историческое явление, возникшее и типологически оформившееся в системе культуры раннесредневековой Индии, настоящее исследование базируется на системно-историческом подходе, разработанном в трудах классиков отечественной буддологической школы: В.П. Васильева, С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга и её современных представителей – Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской, В.И. Рудого, Е.П. Островской, Т.В. Ермаковой и др.

Проблемно-тематический анализ источников позволяет исследовать генезис тантрического направления буддизма в раннесредневековой Индии в

отражении санскритских письменных текстов ваджраяны. Историко-генетический метод применяется для описания культурно-исторической динамики развития тантрического буддизма в диахронии, сравнительно-исторический метод – для выявления переломных, идеологически значимых этапов развития буддийской тантрической традиции. Для анализа форм и видов индийской ваджраяны применяется типологический метод, в целях исследования отдельных учений, терминов и концепций индийской ваджраяны – методика экспликации понятийно-терминологического аппарата и методика установления семантики терминов путем синхронных сопоставлений и диахронных экстраполяций.

Основная гипотеза исследования. Источниковедческое исследование санскритских письменных памятников тантрического буддизма, составленных в период с VII по XI вв., позволяет изучить историко-культурную динамику развития тантрической традиции в раннесредневековой Индии и разработать её периодизацию.

Научная новизна исследования:

- Настоящая диссертация является первым в отечественной науке источниковедческим исследованием санскритских письменных источников по тантрическому буддизму (ваджраяне), анализируемых в контексте культурно-исторических процессов индийского раннего Средневековья.
- В диссертационном исследовании разработана периодизация истории ваджраяны в Индии, основанная на диахронном анализе процессов возникновения и исторического развития в индийском обществе новых культов, религиозных практик и ритуалов тантрического буддизма, описываемых в базовых источниках ваджраяны.
- В диссертации методом синхронного сопоставления письменных источников разработана типология форм индийской ваджраяны – сектарная и институциональная.
- Впервые в отечественном источниковедении исследован генезис традиционной классификации буддийских тантр в Индии, рассмотрены политические и социокультурные предпосылки возникновения и развития ваджраяны,

проанализирован процесс адаптации тантрического буддизма к культуре института монашества в раннесредневековой Индии.

- Впервые в источниковедении установлено функциональное назначение трактата «*Абхишека-нирукти*» в культуре раннесредневекового тантрического буддизма в Индии.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1. В диссертационном исследовании тантрический буддизм (*ваджраяна*, *мантраная*) определяется как эзотерическое направление буддизма махаяны, опирающееся на собственную уникальную санскритскую текстовую традицию. Отличительная черта религиозной практики ваджраяны – использование в ритуале особых звуковых формул (*мантра*), традиционно понимаемых как вербальные манифестации божеств (проявлений будд) ваджраянского пантеона. Целью тантрической практики тексты ваджраяны называют обретение пробуждения (*бодхи*), но также через эту практику адептом могут быть реализованы и разнообразные мирские блага (*сиддхи*).

2. Две группы письменных источников имеют первостепенную значимость для исследования памятников по истории индийской ваджраяны: буддийские тантры (*тантра*) и тантрические трактаты (*шастра*), составленные в период с VII по XI вв. Буддийские тантры, традиционно классифицируемые в Индии как крия-тантры, чарья-тантры, йога-тантры, махайога-тантры и йогини-тантры, представляют собой священные тексты, содержащие описание эзотерических методов ритуального почитания и созерцания тантрических божеств, принимаются ваджраяной как откровения, исходящие непосредственно от будды (*буддхавачана*), и в последнем оказываются сходными с текстами буддийских сутр. Буддийские тантрические трактаты посвящены детальной проработке отдельных вопросов учения и религиозной практики. Они опираются на предшествующую им традицию текстов-откровений (*агама, тантра*) и через логическое рассуждение (*юкти*) обосновывают доктрины ваджраяны.

3. Специфические черты письменных источников по индийской ваджраяне во многом определялись сложными культурно-историческими процессами эпохи –

в первую очередь, фактом конкурирования за политическое и религиозное влияние различных групп раннесредневекового индийского общества. Текстовый материал ваджраянских источников позволяет выделять те социальные страты, из которых происходили адепты этого нового религиозного направления. Буддийские тантры первых трех классов (крия-, чарья- и йога-тантры) создавались в период с VII в. по первую половину VIII в. последователями махаяны, которые в своих наставлениях и разработанной ими ритуальной практике в первую очередь ориентировались на систему ценностей представителей царских дворов. Буддийские тексты разряда махайога- и йогини-тантр (VIII–IX вв.) формировались и бытовали в среде маргинальных религиозных движений сиддхов и капаликов. Представители этих движений являлись выходцами из ремесленных общин, были хорошо знакомы с учениями шиваитских тантр и владели санскритом на базовом уровне. С IX в. по XI в. ваджраянские трактаты и комментарии создавались в среде высокообразованного буддийского монашества в крупнейших монастырях-университетах раннесредневековой Индии.

4. В истории развития тантрического буддизма в Индии выявлены три периода: период ранней сектарной ваджраяны, период зрелой сектарной ваджраяны и период институционального тантрического буддизма.

Период ранней сектарной ваджраяны приходится на VII в. – первую половину VIII в. Он характеризуется возникновением и развитием культа будды Вайрочаны как центрального персонажа ваджраянского пантеона. Для ранней сектарной ваджраяны специфично понимание пробуждения как отдаленной перспективы религиозного делания (реализуемой в течение многих жизней), обретение же адептом в результате практики ваджраянских методов различных мирских благ, напротив, рассматривается как ближайшая цель.

Зрелая сектарная ваджраяна формируется со второй половины VIII в. В ней культ Вайрочаны замещается культом будды Акшобхьи, происходит формирование важной для последующего развития ваджраяны концепции двух стадий практики (стадия зарождения и стадия завершения). Характерной чертой зрелой сектарной ваджраяны выступает использование в ритуальной практике

«нечистых» субстанций, нарушение социальных норм и запретов. Также в текстах зрелой сектарной ваджраяны говорится о возможности обретения состояния будды (пробуждения) в течение одной жизни.

Формирование институционального тантрического буддизма начинается в конце VIII в., а в XI в. этот процесс достигает своего апогея. В текстах институционального тантрического буддизма дополнительно обосновывается принадлежность ваджраяны буддизму махаяны. Постулируя общую с классической махаяной цель – обретение пробуждения, источники институционального тантрического буддизма концептуализируют ее как великое блаженство (*махасукха*). Предписания институционального тантрического буддизма допускают участие монахов в тантрических практиках, но регламентируют их участие комплексом оговариваемых в трактатах предписаний и условий.

5. Процесс адаптации тантрического буддизма к институту монашества в раннесредневековой Индии, помимо религиозных внутрисистемных факторов, был обусловлен потребностью буддизма в сохранении своего влияния в индийском обществе и сопутствующим фактором значительной популярности тантрических традиций шиваизма. Перед институтом буддийского монашества также нависала угроза потерять авторитет у буддистов-мирян, среди которых получали распространение новые методы сектарной ваджраяны. Важной причиной появления ваджраяны в буддийских монастырях было их стремление заручиться поддержкой царских дворов Индии путем развития тех форм религиозной практики, которые гарантировали правителям быстрое получение как сверхмирских, так и мирских благ.

6. Важным инструментом адаптации учений ваджраяны в стенах буддийских монастырей-университетов стало использование авторами ваджраянских трактатов потенциала философской (сотериологической) мысли махаяны с ее разработанным категориальным аппаратом буддийской логико-эпистемологической школы (*праманавада*). Основной проблемой при адаптации тантрических учений в монастырях-университетах оказалась необходимость

устранить противоречия между отдельными тантрическими предписаниями и монашеским нормативно-дисциплинарным кодексом (*виная*). Адаптация ваджраяны к культуре буддийских монашеских центров способствовала аккумуляции, систематизации и переработке учений и практик сектарного тантрического буддизма, впоследствии привела к маргинализации немонастырских тантрических традиций и к концентрации учений ваджраяны в буддийских монастырях-университетах. Это, в свою очередь, привело к практически полному исчезновению тантрического буддизма в Индии после разрушения мусульманскими завоевателями крупнейших буддийских монастырей Наланды и Викрамашилы в XII–XIII вв.

Теоретическая ценность и практическая значимость результатов исследования. Результаты и содержательные разделы диссертационного исследования выступают основой для дальнейшей разработки научной историографии тантрического буддизма.

Выводы и содержательные разделы диссертационной работы могут быть использованы при написании обобщающих работ по истории буддизма, для составления учебно-методических и лекционных курсов по источниковедению, истории буддизма, религиоведению, истории культуры раннесредневековой Индии.

Апробация результатов исследования.

Результаты и основные положения диссертационного исследования нашли отражение в пяти статьях, опубликованных в научных периодических изданиях, в том числе в четырех статьях, изданных в журналах из списка ВАК, из них три – в профильных изданиях по историческим наукам.

Отдельные положения и результаты исследования также были представлены на научных конференциях «Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (2015), «Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга» (2015, 2017), «Буддология в XX веке. К 150-летию академика Фёдора Ипполитовича Щербатского» (2016), «Актуальные проблемы буддологических исследований» (2018), на открытом

теоретическом семинаре сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии (2015), на ежегодной научной сессии ИВР РАН (2015).

Структура диссертации.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной литературы, включающего в себя 252 наименования, и трёх приложений.

ГЛАВА I

Тантрический буддизм в Индии в VII–XI вв.: культурно-исторические предпосылки возникновения и институционализация

Глава I: Общее описание и структура

ГЛАВА I – «Тантрический буддизм в Индии в VII–XI вв.: культурно-исторические предпосылки возникновения и институционализация» – посвящена индийскому тантрическому буддизму как феномену религиозной культуры раннесредневекового периода в истории Индии.

В первом параграфе, называемом «Индийский тантрический буддизм VII–XI вв. и его письменные источники», ваджраяна рассматривается как неотъемлемая составляющая культуры Индии VII–XI вв. В первом разделе определяются отличительные черты тантрического буддизма, во втором и третьем – даётся определение видам письменных источников.

Во втором параграфе, называемом «Возникновение и развитие тантрического буддизма в Индии в период VII–VIII вв.: культурно-исторические предпосылки и социальные группы», дается общая характеристика культуры индийского раннего Средневековья, сформировавшей условия появления и развития тантрического буддизма в Индии. В первом разделе второго параграфа воссоздаётся исторический, политический и социокультурный контексты эпохи, что позволяет судить о наличии внешних предпосылок возникновения и развития ваджраяны. Во втором разделе анализируются причины победного шествия шиваизма по Индийскому субконтиненту в VI–XII вв. и рассматриваются проблемы влияния этой религии на тантрический буддизм. Третий раздел посвящён выявлению общественных групп, в среде которых возникали буддийские тантры.

Третий параграф, называемый «Тантрический буддизм и монастыри-университеты Восточной Индии в VIII–XI вв.», посвящён процессу адаптации ваджраяны к религиозной культуре крупнейших институциональных центров

монашеского буддизма. Этот процесс сопровождался активным созданием буддийских трактатов как особого вида письменных памятников тантрического буддизма. Первые три раздела этого параграфа проливают свет на причины и предпосылки институционализации ваджраяны в Индии, на начало процесса влияния её идей на устои буддийской традиционной учёности и монашеской дисциплины и, наконец, на укоренение тантрического буддизма в таких прославленных индийских монастырях-университетах, как Наланда и Викрамашила. Разделы с четвёртого по шестой дают ответы на вопрос, каким образом ваджраяне удалось адаптироваться к монашеской среде индийского Средневековья. Седьмой раздел третьего параграфа посвящён буддийскому учёному монашеству как социальной группе, сумевшей перехватить инициативу тантрического движения у сиддхов и мирян-домохозяев и ставшей источником появления подавляющего числа буддийских тантрических трактатов.

I.1. Индийский тантрический буддизм VII–XI вв. и его письменные источники

I.1.1. Общая характеристика тантрического буддизма в Индии

Тантрический буддизм представляет собой направление буддизма махаяны, сформировавшееся в период VI–XII вв. н.э. и отличающееся специфическими методами религиозной практики[80], в основе которых – особая форма почитания буддийских божеств[81] с целью достижения мирских сверхспособностей и полного

[80] Зачастую данные методы подаются как более действенные и эффективные, чем те, что предложены в классической махаяне (*mahāyāna*), также известной как метод запредельных совершенств (*pāramitānaya*) [Onians, 2001, с. 305]. К примеру, буддийский учёный XI в. Ратнакарашанти в своей неизданной работе «*Праджня-парамита-упадеша*» (*Prajñāpāramitopadeśa*) утверждает, что тантрические методы являются более действенными и эффективными, но предназначенными в первую очередь для тех адептов, кто воспрял духом благодаря твёрдой вере (*śraddhā*) [Isaacson, 2000, с. 122].

[81] Под божествами в ваджраяне имеются в виду в первую очередь не представители одного из шести видов страдающих в сансаре живых существ (*deva*), обитающих в специально отведённом для них божественном мире (*devaloka*), но пробудившиеся существа (*buddha*). Они представляют собой персонифицированные объекты тантрического культа (*devatā*), почитание которых способствует обретению особых качеств – сверхспособностей (*siddhi*) и состояния будды (*buddhatva*).

пробуждения, понимаемого традицией как вершина психофизического развития личности.

Активное развитие буддийских тантрических традиций засвидетельствовано после завершения правления династии Гуптов (IV–VI вв. н.э.) – в период последующей раздробленности значительных территорий Индийского субконтинента на мелкие царства, во главе которых часто оказывались роды некшатрийского происхождения. На сегодняшний день нет оснований утверждать, что тантрическое движение стало осознавать и позиционировать себя как отдельное направление в буддизме в III–IV вв.[82]. Выдающийся китайский буддийский паломник, учёный и переводчик Сюань-цзан (602-664) не сообщает о распространении тантрического буддизма в Индии вплоть до 645 г. н.э.[83]. Тем не менее в настоящее время исследователям доступны ваджраянские письменные памятники[84], указывающие на то, что во второй половине VII в. тантрические практики и тексты[85] начинают распространяться в буддийской религиозной культуре[86]. Периодом расцвета индийского тантрического буддизма является время правления династии Палов[87], господствовавших в Северо-Восточной Индии[88] в VIII–XII вв.

Факт самоопределения тантрического буддизма как отдельного направления в махаяне впервые засвидетельствован в «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*)[89], датируемой концом VII – началом VIII вв. Временем исчезновения тантрического буддизма как развитого феномена религиозной культуры Индийского субконтинента считается начало XIII

---

[82] Альтернативная точка зрения представлена в диссертационной работе Дж. Андресен: [Andresen, 1997, с. 70-71].
[83] Подробнее о свидетельствах китайских паломников об индийском буддизме IV-VII вв. см.: [Hazra, 2011, с. 2011].
[84] Речь в первую очередь идёт о таких священных текстах ваджраяны VII-VIII вв., как «*Манджушрия-мула-кальпа*» и «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», анализ которых представлен во второй главе этой диссертации.
[85] Разведение моментов возникновения тантрических методов и их текстуальной фиксации является важным, поскольку до своего письменного оформления определённые ритуальные и йогические практики вполне могли циркулировать исключительно в составе популярных тантрических культов на протяжении нескольких столетий.
[86] Hatley, 2007, с. 164.
[87] Sanderson, 2009, с. 88. Подробнее о династии Палов см.: [Andresen, 1997, с. 107; Bagchi, 1995; Davidson, 2002, с. 169-335; Sanderson, 2009, с. 87-115; Williams, Tribe, 2002, с. 52-61].
[88] В значительной степени развитие тантрического буддизма связано именно с регионом Восточной Индии [Sanderson, 2009, с. 88].
[89] Подробнее этот эпизод рассматривается во второй главе диссертации, где проводится детальный анализ «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*».

в., когда индийская ваджраяна стала терять поддержку со стороны царского двора[90], а войска тюркского завоевателя Бахтияра Хилджи разорили территории нынешнего Бихара и уничтожили расположенные там монастыри-университеты (*mahāvihāra*) Наланду (Nālandā) и Викрамашилу (Vikramaśīla), являвшиеся на тот момент ведущими центрами буддийской учёности. Тем не менее редкие примеры активности традиционных буддийских учёных и практиков ваджраяны в Индии засвидетельствованы несколькими веками позднее. В частности, имеется немало сведений[91] об индийском пандите Ванаратне (Vanaratna), который совершил путешествие из Индии в Тибет в XV в. и свёл в единую рукопись целую серию тематически связанных трактатов по ваджраяне[92].

Доктринальную основу тантрического буддизма формируют учения классической махаяны (*mahāyāna*), однако значительное влияние оказали и другие религиозные традиции. Среди последних особо следует выделить неинституционализированное движение индийских мистиков-сиддхов (*siddha*)[93] и комплекс шиваито-шактистских тантрических традиций[94]. Принадлежность тантрического буддизма махаяне неоднократно подчёркивается в самих письменных памятниках[95]. При этом среди современных исследователей распространено представление, что специфика тантрического подхода в буддизме проявляется именно в сфере искусных средств (*upāya*) при неизменном понимании плода религиозного делания (*phala*)[96] как общего для всех направлений махаяны. Тем не менее представляется важным отметить, что сами индийские традиционные пандиты XI–XII вв. не имели единого мнения по этому поводу. В частности, выдающийся буддийский учёный XI в. Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti) подчёркнуто придерживался данной позиции, тогда как более поздний индийский

---

[90] White, 1996, с. 71.
[91] Подробнее о свидетельствах деятельности Ванаратны в XV в. см. раздел об «*Абхишека-нирукти*» во второй главе данного диссертационного исследования.
[92] Isaacson, 2008, с. 2.
[93] Подробнее об этом см.: [White, 1996, с. 2-3; Davidson, 2002, с. 169-335; Williams, Tribe, 2002, с. 216-217, 239; Kittay, 2011, с. 19-20].
[94] Подробнее об этом см.: [Sanderson, 1994, с. 87-102; 2001, с. 1-47; 2009, с. 41–349].
[95] См., к примеру, такие тексты, как «*Гухьясамаджа-тантра*» (*Guhyasamājatantra*) и «*Вималапрабха-тика*» (*Vimalaprabhāṭīkā*).
[96] Williams, Tribe, 2002, с. 196.

пандит Абхаякарагупта (Abhayākaragupta)[97] утверждал, что плод тантрической практики превосходит то пробуждение, которое, как считается, реализуется через махаянские методы запредельных совершенств (*pāramitānaya*).

Из небуддийских традиций, оказавших влияние на ваджраяну, следует особо отметить тантрический шиваизм. В своих исследованиях А. Сандерсон подробно обосновал факт существенных текстуальных заимствований из шиваитских тантр в буддийских священных памятниках. Другая теория, призванная объяснить многочисленные сходства тантрических традиций шиваизма и буддизма, принадлежит С. Бейеру. Последний допускал существование общего «индийского религиозного субстратума» или «общей культовой основы»[98] буддийских и шиваитских тантр. В свете новых данных, приводящихся в исследованиях А. Сандерсона, концепция С. Бейера может быть отвергнута. Косвенным подтверждением ошибочности теории С. Бейера может служить тот факт, что до сих пор не обнаружено ни одной тантры без отчётливо выраженной сектарно-конфессиональной принадлежности – все имеющиеся в распоряжении исследователей тантры отчётливо демонстрируют аффилированность с буддийской, шиваитской, вишнуитской или джайнской традицией[99].

Большое влияние на формирование тантрических традиций буддизма оказали также ведийский ритуальный символизм, различные аскетические и йогические традиции Индийского субконтинента, а также комплекс научных знаний, накопленных в традиционной индийской культуре в предшествующие столетия – аюрведа (*āyurveda*) и индийская наука о небесных светилах (*jyotiṣa*)[100]. Очень важным фактором при формировании и распространении тантрического буддизма оказалась политическая, экономическая и социокультурная среда Индии периода VI–XII вв.[101].

Если говорить о характерных чертах тантрического буддизма, то необходимо прежде всего подчеркнуть его эзотерический характер. В традициях

---

[97] Об Абхаякарагупте см.: [Lee, 2003, с. 20-70; Hartzell, 2012, с. 75].
[98] Beyer, 1973, с. 42.
[99] Sanderson, 1994, с. 92-93.
[100] Hartzell, 1997, с. 13, 20-22.
[101] Davidson, 2002; Kittay, 2011, с. 10-16.

тантрического буддизма особую роль играет ритуал инициации (*abhiṣeka, seka*)[102], также чрезвычайно значимой оказывается фигура наставника (*ācārya, guru*). Именно наставник осуществляет посвящение ученика (*śiṣya*), вводя его, таким образом, в традицию. Сам учитель должен быть «встроен» в линию учительской преемственности (*guruparampara*), в идеале восходящей к будде[103], преподавшему учение тантры[104]. Отличительная особенность всех тантрических традиций – вне зависимости от их сектарной принадлежности – новый подход к ритуальной практике[105]. Тантрический ритуал традиционно понимается как действия «тела, речи и сознания» практикующего по призыванию и последующему почитанию божеств (*devatā*) и предполагает обязательное использование мантр, понимаемых традицией как особая «тонкая» форма – вербальный модус – самих божеств и пробудившегося сознания будды – источника их проявления[106]. Смысл призывания божеств заключается в обретении особых сил, необходимых для достижения желаемой цели тантрической практики[107]. В случае буддийских традиций центральные для каждой тантрической системы божества воспринимаются адептами как будды – проявления подлинной природы реальности, а надлежащие действия по отношению к ним обеспечивают практикующим обретение их сил и качеств, включая пробуждённую модальность существования. Такого рода практики могут иметь как магическое, так и сотериологическое измерение. Магические практики ваджраяны предполагают возможность обретения различных мирских благ за счёт правильной формы взаимодействия с вызванным божеством, в то время как психотехнические практики тантрического буддизма основаны на технике визуализации «избранного божества» и его последующем проявлении в сознании практикующего. В последнем случае тантрическая

---

[102] О ритуале посвящения в индийском тантрическом буддизме см.: [Isaacson, 2010, с. 261-279; Kvaerne, 1975, с. 88-135, переиздание: 2005, с. 162-208; Sanderson, 1994, с. 88-92].

[103] Здесь и далее употребление слова «Будда» с заглавной буквы отсылает к личности исторического основателя буддийского учения, Бхагавана Шакьямуни, в то время как использование слова «будда» со строчной буквы отсылает к любому персонажу буддийского универсума, выполнившему все взятые на себя махаянские обеты, всецелостно реализовавшему свой собственный духовный потенциал и ставшему пробудившейся личностью на благо всех живых существ.

[104] Andresen, 1997, с. 109-110.

[105] Williams, Tribe, 2002, с. 193.

[106] Sanderson, 1994, с. 88.

[107] Williams, Tribe, 2002, с. 195.

практика также сопровождается почитанием божества, но в отличие от первого примера результируется в отождествлении практикующего с персонажем, являющимся объектом культа. Эта методика религиозного совершенствования стала особенно заметной с появлением в конце VII в. – начале VIII в. так называемой «йоги божества» (*devayoga, devatāyoga*), известной благодаря традиции «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*». Эта техника предполагает визуализацию практикующим самого себя в качестве божества (*deva, devatā*) с целью последующего с ним отождествления и обретения его сверхъестественных способностей (*siddhi*) и качеств пробудившейся личности[108].

Многие авторитетные исследователи индийских традиций предлагали свои собственные определения тантризма: среди них следует отметить Т. Гаудриана[109], Р. Гноли[110], Дж. Ньюмана[111] и А. Сандерсона[112]. Другие авторы предпочитали не давать определение такому сложному явлению как тантрический буддизм, но вместо этого приводили в своих трудах списки характерных черт, свойственных тантрическим учениям. Так в труде П. Вильямса и Э. Трайба приводится следующий перечень признаков тантрического буддизма: призыв и почитание особых тантрических божеств в ходе выполнения ритуала, использование в ритуале мантр (*mantra*) и применение техник визуализации божеств, необходимость прохождения посвящения перед выполнением собственно тантрической практики (эти три признака считаются авторами наиболее важными). Помимо этого, перечисляются дополнительные признаки: использование мандал (*maṇḍala*), придание особого статуса женскому началу, подчёркнутый эзотеризм учений и практик, необходимость наставника, мышление на принципах аналогий, особые методы работы с негативными психическими состояниями, присутствие в ритуале (или текстуальное упоминание) действий, нарушающих нормы морали, включая ритуальное подношение нечистот[113].

---

[108] О девайоге см.: [Weinberger, 2003, с. 181].
[109] Пересказ определения Т. Гаудриана представлен в диссертации Дж. Харцелла: [Hartzell, 1997, с. 10-11].
[110] Пересказ определения Р. Гноли также представлен Дж. Харцеллом: [Hartzell, 1997, с. 33, 10].
[111] Newman, 1987, с. 5.
[112] Sanderson, 1994, с. 88.
[113] Williams, Tribe, 2002, с. 197-202.

С. Ходж выделяет следующие черты, характеризующие «буддийскую тантрическую мысль»: использование методов, альтернативных нетантрическим махаянским практикам; миряне, а не монахи, как основная целевая аудитория тантрических учений; применение практик, не ограничивающихся только сотериологической мотивацией – включение мирских целей в шкалу ориентиров и приоритетов; нацеленность на преображение практикующего в воплощение божественного в этой жизни или за достаточно короткий промежуток времени; широкое использование мандал (*maṇḍala*), мудр (*mudrā*), мантр (*mantra*) и дхарани (*dhāraṇī*) как выражений подлинной природы реальности; широкое использование техник визуализации образов божеств в ходе созерцательных практик посредством творческой работы сознания (в зависимости от типа практики божества могут визуализироваться как пребывающие внутри самого адепта, так и вовне); значительное расширение буддийского пантеона; исключительная важность учителя, получение от последнего обязательных наставлений и посвящений для дальнейшей самостоятельной практики; уделение большого внимания вербальной деятельности – проявлению силы речи в целом, а также звукам и графемам санскритского «алфавита» в частности; использование ритуалов небуддийского происхождения (например, хома (*homa*) – ритуал огненного подношения); придание особого значения женскому началу и сексуальным йогическим методам[114].

Важно подчеркнуть, что описываемые в тантрах практики оказываются далеко не всегда связанными с достижением буддийской цели «наивысшего, полного и совершенного пробуждения» (*anuttarasamyaksaṃbodhi*). Нередко тантрические методы направлены на достижение вполне мирских целей и сверхспособностей (*siddhi*)[115], а принадлежность самих письменных памятников к буддизму подчас определяется по достаточно формальным признакам, таким как называние центральных для традиции божеств буддами, оформление текстов в

---

[114] Hodge, 2003, с. 4-5.

[115]Переведённая в 726 г. на китайский язык «*Субаху-париприччха-сутра*» (*Subhāhuparipṛcchāsūtra*) [Davidson, 2002, с. 98] в своей пятой главе приводит один из древнейших ваджраянских списков сверхспособностей [Davidson, 2002, с. 200-201]. Некоторые другие тантрические буддийские перечни рассмотрены в [Davidson, 2002, с. 201].

соответствии с канонами стиля традиционных буддийских сутр [116] и т. д. Приверженность мирским целям в тантрической практике сохраняется на протяжении всей истории индийского тантрического буддизма, тогда как сотериологическая компонента в учении буддийских тантр со временем значительно возрастает вместе с активным развитием всё более сложных и, как считалось, действенных методов йоги. К сотериологически действенным нововведениям ваджраяны в буддийской практике следует отнести визуализацию графем мантр и проявляемых из этих мантр божеств, а также активизацию энергетических центров «тонкого тела» практикующего, осуществляемую в том числе через выполнение сексуальных йогических практик [117]. Некоторые из появляющихся со временем тантрических методов начинают гарантировать становление буддой уже в нынешней жизни практикующего.

В санскритских письменных источниках встречаются несколько самоназваний тантрического буддизма. Из них наиболее известным ныне является термин «ваджраяна» (*vajrayāna*), что значит «алмазное (*vajra-*) средство передвижения (*-yāna*)» или «алмазный (*vajra-*) путь (*-yāna*)». В этом термине слово «ваджра» (*vajra*) – «алмаз», «удар молнии», «ваджра» (как орудие ведийского бога Индры) – означает совершенство, скорость, нерушимость и мощь этого пути, или средства передвижения по пути (*yāna*), к реализации пробуждения[118]. Сам термин впервые появляется только в «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» и «*Гухьясамаджа-тантре*» (*Guhyasamājatantra*). Также в письменных памятниках тантрического буддизма встречается термин «мантраяна» (*mantrayāna*), восходящий примерно к тому же самому времени, что и «ваджраяна»[119]. Вопреки попыткам отдельных современных авторов усматривать между данными терминами концептуальное различие, в комментарии «*Вималапрабха-тика*» (*Vimalaprabhāṭīkā*) к «*Калачакра-тантре*» (*Kālacakratantra*) они употребляются как синонимы[120]. Ещё одним самоназванием тантрического буддизма выступает

---

[116] Соответствующие примеры представлены во второй главе диссертации.
[117] Hartzell, 1997, с. 28. Конкретные примеры этих практик представлены во второй главе этой диссертации.
[118] Williams, Tribe, 2002, с. 196.
[119] Williams, Tribe, 2002, с. 271.
[120] Newman, 1987, с. 16.

термин «мантраная» (*mantranaya*), широко используемый в позднеиндийских тантрических трактатах (см., например, труды Ратнакарашанти и Абхаякарагупты) и являющийся, по мнению П. Вильямса и Э. Трайба, наиболее ранним по сравнению с предыдущими[121]. Использование таких терминов как «сахаджаяна», «калачакраяна» и «тантраяна» для выделения подшкол в рамках тантрического буддизма носит крайне искусственный характер, а сами эти термины не засвидетельствованы в первичных источниках[122].

Вскоре после возникновения первых ваджраянских учений тантрический буддизм стал распространяться по Дальнему Востоку[123] и Центральной Азии[124]. Одним из важных проявлений рецепции ваджраяны на новых территориях был перевод письменных памятников с санскрита на китайский, японский, тибетский и др. языки. В результате многие священные тексты, комментарии и трактаты по тантрическому буддизму[125] вошли в состав китайского и тибетского буддийских канонов. Если говорить о тибетском каноне, Кагьюр (*bka' 'gyur*) содержит порядка четырёхсот пятидесяти тантр, Тэнгьюр (*bstan 'gyur*) – около двух тысяч четырёхсот тантрических трактатов и комментариев[126]. В процесс перевода буддийской литературы в целом и тантрической литературы в частности были вовлечены как индийские учёные (*paṇḍita*), так и тибетские переводчики (*lo tsa ba*). В

---

[121] Williams, Tribe, 2002, с. 196.

[122] Об этом см., например: [Davidson, 2002, с. 367].

[123] В Китае распространение ваджраяны (ближайшим китайскоязычным аналогом выступает термин «ми-цзяо» [Davidson, 2002, с. 367]) в первую очередь связано с именами Шубхакарасимхи (Śubhakarasiṃha), Ваджрабодхи (Vajrabodhi) и Амогхаваджры (Amoghavajra). Ваджраяна играла значительное влияние во время правления династии Тан (618-907), особенно во время правления императора Дай-Цзуна (762-779), а также после восстания Ань Лушаня (755-763) [Davidson, 2002, с. 115]. Литература по исследованию тантрического буддизма в Китае представлена в [Davidson, 2002, с. 367]. В Японии ваджраяна получила распространение в период Хэйан (794-1185) благодаря проповеднической деятельности основоположников японских буддийских школ сингон и тэндай – Кукая (774-835) и Сайтё (767-822). Данные школы укрепили свои позиции при царском дворе именно в то время [Davidson, 2002, с. 115].

[124] Именно ваджраяна стала той платформой, на базе которой происходила рецепция буддизма в Центральной Азии [Davidson, 2002, с. 2-3] и, в первую очередь, в Тибете во время правления Тисонг Децэна (755-797) и позднее [Davidson, 2002, с. 115]. Процесс укоренения ваджраяны в Тибете рассмотрен в общем контексте адаптации буддизма в тибетской культуре в: [Островская-мл., 2008].

[125] В настоящее время известны следующие санскритские памятники индийского тантрического буддизма, которые никогда не были переведены на тибетский язык: «*Гудхапада*» (*Gūḍhapadā*) Адваяваджры (Advayavajra), «*Мандалопайика*» (*Maṇḍalopāyikā*) Падмашримитры (Padmaśrīmitra), «*Ваджраджвалодая*» (*Vajrajvālodayā*) Анандагарбхи (Ānandagarbha), «*Ваджраварахи-кальпа*» (*Vajravārāhīkalpa*), «*Сарвадева-самагама*» (*Sarvadevasamāgama*) и «*Херука-садхана*» (*Herukasādhana*) Кальянагарбхи (Kalyāṇagarbha) [Sanderson, 2009, с. 88].

[126] Andresen, 1997, с. 71; Williams, Tribe, 2002, с. 195. А. Сандерсон, ссылаясь на Дергесское издание тибетского буддийского канона, говорит о четырёхстах восьмидесяти шести переводах священных текстов в Кагьюре (D 360-845) и двух тысячах шестистах шести переводах комментариев, трактатов и руководств по выполнению ритуалов в Тэнгьюре (D 1180-3785) [Sanderson, 2009, с. 88].

большинстве случаев над переводом каждого текста работало как минимум по одному традиционному учёному с каждой стороны. Колофоны переводов Кагьюра как правило указывают имена переводчиков, тогда как многие переводы, содержащиеся в Тэнгьюре, анонимны. Несмотря на то, что приложение к Тэнгьюру сообщает о вовлечении в общий переводческий проект ста семи индийских и двухсот двадцати двух тибетских учёных, в действительности данный перечень содержит лишь имена наиболее известных персон, тогда как в общий процесс переводов могло быть вовлечено значительно большее число лиц.

Таким образом, тантрический буддизм получил широкое распространение за пределами Индийского субконтинента – буддийские тантрические учения и ныне продолжают практиковать в Индии, Непале, Китае, Японии, Монголии, России и ряде других стран.

I.1.2. Санскритские священные тексты VII–XI вв. как источники по тантрическому буддизму в Индии и их особенности

Основополагающим источником для исследования учений индийского тантрического буддизма, анализа его доктринальных аспектов, философской базы, религиозных практик и психотехники выступают тексты, составленные на санскрите и других индийских языках. Сохранившиеся до сегодняшних дней письменные памятники индийского тантрического буддизма – порядка двух тысяч текстов[127] – представляют собой достаточно внушительную часть того обширного письменного наследия, которое формировалось на территории Индийского субконтинента в период с VII[128] по XI вв.[129]. Многочисленные тексты индийского тантрического буддизма отражают разнообразие тех доктринальных установок и ценностных ориентиров, которыми руководствовались авторы и составители этих текстов. По своему содержанию они включают жизнеописания святых,

[127] Williams, Tribe, 2002, с. 195.
[128] Именно седьмым веком датируются наиболее ранние санскритские тексты индийского тантрического буддизма [Hartzell, 1997, с. 11].
[129] Davidson, 2002, с. 338.

руководства по ритуалу и религиозной практике, подробные трактаты по доктринальной проблематике, комментарии к священным текстам и, конечно, сами тантры.

До сих пор в буддологии окончательно не решён вопрос о том, как должна классифицироваться обширная индобуддийская литература в целом и индийское ваджраянское письменное наследие в частности. Одним из наиболее распространённых традиционных решений безусловно является тибетская классификация всего буддийского письменного наследия Индии на слова будды (*bka'*) и трактаты (*bstan*). По данной классификации в первую группу попадают сутры (*sūtra, mdo*) и тантры (*tantra, rgyud*), то есть все наставления пробудившихся существ (*buddha*), формирующие основу буддийского учения (*dharma*) и представляющие собой священные тексты-откровения (*āgama*), восходящие к наставлениям того или иного будды. В тексте данной диссертационной работы письменные памятники первой группы будут называться священными текстами.

Вторую группу образуют так называемые «трактаты» (*bstan*). В неё входят отличающиеся по содержанию и принципам свой организации тексты, включающие как буддийские дидактические произведения[130], так и собственно трактаты (*śāstra*), которые, как заверяют их авторы, составлены на основе священных текстов (*āgama*) с привлечением тщательно разработанного аппарата логики (*yukti*). Принимая во внимание содержательное и стилистическое многообразие текстов второй группы, называть все эти памятники трактатами не представляется возможным, поэтому в данной диссертационной работе они будут обобщённо называться тантрическими (разъяснительными) сочинениями.

Таким образом, в рамках текущего исследования представляется оправданным остановиться на выше рассмотренной классификации индобуддийского письменного наследия и в рамках данного раздела сфокусироваться на более детальной характеризации священных текстов как особого вида ваджраянской литературы.

---

[130] К ним, в частности, можно отнести такие тексты, как «*Сухрил-лекха*» (*Suhṛllekhā*) основателя мадхьямаки Нагарджуны (Nāgārjuna) и «*Бодхичарья-аватара*» (*Bodhicaryāvatāra*) монаха из Наланды Шантидевы (Śāntideva).

Как было отмечено выше, под священными текстами в данной работе понимаются наиболее авторитетные для рассматриваемых традиций письменные памятники[131]. Возможность присвоения тем или иным текстами священного и, следовательно, наиболее авторитетного статуса строго зависит от особенностей и системы ценностей каждой отдельной культуры. В случае буддийских традиций этим критерием неизменно выступает атрибуция определённых текстов-наставлений учителю, всецело реализовавшему свой собственный духовный потенциал в соответствии с приоритетами и высшей целью буддийского проекта личности. Иными словами, в случае буддийской культуры священными текстами маркируются такие письменные памятники, которые, по их собственному утверждению и признанию традицией, являют собой запомненную слушателями и позднее текстуально оформленную проповедь будды (*buddhavacana*). В таких текстах наставления будды оформлены в виде его диалогов с бодхисаттвами-учениками, тантрической супругой, другими персонажами буддийского универсума. Эти наставления и диалоги в стихотворной форме (наиболее распространённым стихотворным размером является восьмисложник ануштубх (*śloka*)) составляют основу священных текстов тантрического буддизма. Нестихотворные части тантр преимущественно являются более поздними добавлениями (в них описываются обстоятельства проповеди, происходящие в то время события и т.д.) и, как принято считать, исполнены первым певцом (*saṃgītikāra*) тантры на собрании, где происходила письменная кодификация текста. Соблюдение стихотворной формы имело большое значение для составителей этих текстов, о чём свидетельствует тот факт, что нередко ради сохранения стихотворного размера составители тантр жертвовали грамматической корректностью санскритских строф. В переводах тантр на тибетский язык соблюдение стихотворного размера также играло больше значение, что подчас приводило к смысловой неточности переводимых текстов[132]. Как считают исследователи, внимание, которое уделялось сохранению стихотворной формы

[131] Graham, 2005, с. 8194.
[132] Andresen, 1997, с. 60.

буддийских тантр, обусловлено тем большим значением, которое придавалось рецитации данных текстов в ритуальной практике, и сопутствующими этой практике особыми психотехническими эффектами, возникающими от пения стихотворных текстов тантр[133].

Первоочередная необходимость исследования священных текстов очевидна, а их ключевая роль в учениях тантрического буддизма определяется ещё одним важным фактором. Несмотря на корректность утверждения о существовании в Индии общего тантрического движения и его буддийского направления как неотъемлемой составляющей, следует учитывать то, что учение индийской ваджраяны далеко не однородно и представляет собой широкий спектр различающихся между собой традиций и субтрадиций. В основе каждой традиции индийского тантрического буддизма лежит культ определённого тантрического божества (*devatā*), воспринимаемого в качестве будды и почитаемого в одиночку или в паре со своей тантрической супругой. В основе каждой такой традиции с собственным тантрическим культово-ритуальным комплексом формировался свой цикл литературы, в основе которого находилось некоторое число священных текстов, позиционируемых традицией как откровение будды. В общем виде каждая тантрическая традиция имеет в своей основе один базовый священный текст (*mūltatantra*), другие же священные тексты занимают подчинённое положение и квалифицируются письменной традицией как «разъяснительные тантры» (*ākhyānatantra*). Несмотря на возникновение в позднее время ряда трактатов, стремящихся обобщить предшествующее буддийское тантрическое наследие – «*Абхишека-нирукти*» (*Abhiṣekanirukti*) Суджаяшригупты (Sujayaśrīgupta), «*Ваджравали*» (*Vajrāvalī*) Абхаякарагупты (Abhayākaragupta)[134], «*Крия-самуччая*» (*Kriyāsamuccaya*) Дарпаначарьи (Darpaṇācārya) и другие – каждая традиция никогда не переставала рассматриваться в качестве отдельной и сохраняющей

---

[133] Andresen, 1997, с. 60-61.

[134] Абхаякарагупта (XI – XII вв.) – настоятель (*upādhyāya*) буддийского монастыря Ваджрасана (Vajrāsana), позднее – монастырей-университетов Викрамашилы и Наланды (по сведениям тибетского историка Таранатхи (Tāranātha) назначен на эту должность лично правителем Рамапалой (Rāmapāla)) [Sanderson, 2009, с. 106]. Фактически «*Ваджравали*» представляет собой универсальный трактат по выполнению ритуалов с использованием мандал (*maṇḍalavidhi*) всех известных автору традиций йога- и йогини-тантр.

свою собственную специфику и самобытность религиозного праксиса. Таким образом, изучение общего, абстрактного тантрического буддизма представляется контрпродуктивным [135], тогда как комплексное исследование отдельных тантрических традиций видится единственно правильным способом получить объективную картину функционирования тантрических учений в буддийской среде на ранних этапах существования ваджраяны [136]. Это же, в свою очередь, оказывается невозможным без детального текстологического анализа и глубокого понимания тех базовых священных текстов, которые представляют собой письменную и концептуальную основу рассматриваемых традиций.

В случае нетантрических традиций священные тексты буддизма в санскритской литературе практически всегда называются сутрами (*sūtra*). Также засвидетельствован семантически более широкий термин «агама» (*āgama*), фактически означающий «священный текст» и, в контексте буддийских трактатов, отсылающий к словам будды (*buddhavacana*). Вопреки принятому в тибетских источниках противопоставлению учения тантр (*rgyud*) учению сутр (*mdo*), индийский тантрический буддизм не противопоставляет тантры сутрам на текстуальном, а, подчас, и на доктринальном уровне, используя ряд общих наименований для обозначения своих священных текстов: «сутра» (*sūtra*) [137], «тантра» (*tantra*), «кальпа» (*kalpa*) [138] и т. д. Появление в востоковедении искусственного термина «тантризм» объясняется тем фактом, что именование священных текстов тантрами получило широкое распространение лишь на поздней стадии индийского буддизма (начиная преимущественно с йога- и махайога-тантр [139]) и в ряде шиваито-шактистских традиций, чья ритуально-культовая специфика близка и родственна учениям ваджраяны.

---

[135] Ср. упрёк Д. Снеллгроува в адрес исследования С.Б. Дасгупты «*Введение в тантрический буддизм*» [Dasgupta, 1958] за ряд заключений чрезвычайно обобщённого характера [Snellgrove, Part I, 1959, с. viii].

[136] Данное утверждение не перечёркивает возможности влияния одних тантрических традиций на другие. Напротив, подобно тому, как одни тексты в ряде случаев способны прояснять своим читателям другие письменные памятники, исследование одних тантрических традиций может позволить лучше понять другие, которые, как может показаться на первый взгляд, выглядят самодостаточными и не связанными с другими системами и учениями.

[137] Например, «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» (*Mahāvairocanābhisaṃbodhisūtra*), «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*) и другие.

[138] Например, «*Манджушрия-мула-кальпа*» (*Mañjuśriyamūlakalpa*). О том, что именно данная форма названия этого текста является аутентичной, см.: [Delhey, 2012, с. 70-71].

[139] Williams, Tribe, 2002, с. 205.

Этимологически санскритское слово *tantra* восходит к глагольному корню *tan*, означающему «растягивать», «вытягивать», «расширять». Наряду с наиболее распространёнными значениями – «ткань», «ткацкий станок» и «основа [ткани, натянутая на станок]» – санскритское слово *tantra* также означает «учение» или «систему» как некоторую «основу [традиции]», наиболее её значимую и структурно выверенную доктринальную базу. Последние, очевидно, производные значения представляются наиболее подходящими в данном случае[140].

В тантрических традициях буддизма и шиваизма нередко содержатся указания на то, что доступные версии их основополагающих священных текстов не являются исходными, но представляют собой сокращённые, урезанные и упрощённые формы намного более древних и пространных памятников, представляющих значительно более подробные, действенные и эзотерические учения. Такие утверждения не следует понимать буквально. Этот приём достаточно широко распространён среди многих эзотерических учений (далеко не только тантрических) и используется, подчас почти без всякого реального на то основания, для придания обсуждаемой традиции ореола древности, важности и эзотеричности[141]. Для большинства ваджраянских священных текстов характерна неоднородность, проявляющаяся в непоследовательности изложения содержания, в несогласованности глав, в бросающихся в глаза стилистических различиях между отдельными частями текста. Всё это позволяет говорить о сложном процессе формирования буддийских тантр, который мог состоять из нескольких стадий, предполагать участие разных авторов и влияние разнообразных источников.

Следует сказать несколько слов о языковых особенностях священных текстов ваджраяны. Как и в случае с шиваитскими тантрами, речь идёт об особой форме санскрита (*aiśa, ārṣa*), характерной именно для священных текстов индийских тантрических учений. Тантрический санскрит как язык сутр и тантр ваджраяны во многом отходит от панинеевских норм[142] классического языка – языка тантрических трактатов, хвалебных гимнов и комментариев – но при этом не

---

[140] О слове *tantra*, его этимологии и значениях см.: [White, 1996, с. 1-2; Hartzell, 1997, с. 5-10].
[141] Sferra, 2005, с. 267-269.
[142] О грамматических особенностях санскрита буддийских тантр см.: [Andresen, 1997, с. 64; Gray, 2007, с. 147].

сводится к той или иной вариации буддийского гибридного санскрита[143]. Также в священных текстах ваджраяны нередко встречаются пассажи на особой форме апабхрамши (*apabhraṃśa*)[144], называемой современными исследователями в силу специфики составленной на нём литературы буддийским гибридным среднеиндийским языком[145]. Составленные на этом языке строфы – комментаторы буддийских тантр называют их гатхами (*gāthā*) – представляют собой составные части йогических песней (*gīti*), формирующих особоую группу буддийской тантрической литературы и атрибутируемых представителям индийского средневекового движения сиддхов. Тантрическая буддийская апабхрамша характеризуется нестрогим соблюдением языковых правил, но имеет ряд очевидных санскритоязычных черт. Подспорьем по интерпретации пассажей на этом языке могут служить разъясняющие их комментарии. В отдельных случаях комментарии и вовсе содержат переводы данных пассажей на санскрит.

В индийских источниках буддийские священные тексты ваджраяны классифицируются по пяти группам: крия-тантры (*kriyātantra*), чарья-тантры (*caryātantra*), йога-тантры (*yogatantra*), йоготтара-тантры (*yogottaratantra*), называемые также махайога-тантрами (*mahāyogatantra, rnal ’byor chen po’i rgyud*), и йогини-тантры (*yoginītantra*), также называемые нируттарайога-тантрами (*niruttarayogatantra*) или йога-ануттара-тантрами (*yogānuttaratantra*). Данная классификация встречается в следующих трудах буддийских пандитов XI-XII вв.: «*Сека-нирдеша-панджика*» (*Sekanirdeśapañjikā*) Рамапалы (Rāmapāla) [146], «*Муктавали-хеваджра-панджика*» Ратнакарашанти [147], «*Йога-ратна-мала-*

---

[143] Andresen, 1997, с. 64. О буддийском гибридном санскрите см.: [Edgerton, Vol. I- II, 1985].

[144] Подробнее об апабхрамше в буддийских тантрах см.: [Isaacson, 2007, с. 301]. Примечательно, что Ратнакарашанти в своём комментарии к «*Кхасама-тантре*» (*Khasamatantra*) называет язык (*bhāṣā*), на котором составлен этот священный текст, апабхрамшей (*apabhraṃśa*), разъясняя последний термин как язык, являющийся производным от санскрита (*vikāraḥ saṃksṛtasya*) [Khasamānāmaṭīkā, 1983, с. 232] (об этом см. также [Isaacson, 2007, с. 301]).

[145] Одна из лучших работ по апабхрамше: [Tagare, 1948]. Термин «буддийский гибридный среднеиндийский язык» (Buddhist hybrid middle-Indic language), изобретённый для обозначения тантрической буддийской апабхрамши, был введён Х. Айзексоном.

[146] См. фрагмент комментария, предваряющий первую строфу комментируемого сочинения «*Сека-нирдеша*» (*Sekanirdeśa*). Цитата приводится в: [Sanderson, 2009, с. 146].

[147] Muktāvalīhevajrapañjikā, 2001, с. 223. Данный пассаж содержится в комментарии Ратнакарашанти к «*Хеваджра-тантре*» II.8.10.

хеваджра-панджика» Канхи [148], «*Гудха-пада*» (*Gūḍhapadā*) Адваяваджры (Advayavajra)[149].

Наиболее известным памятником класса крия-тантр является «*Манджушрия-мула-кальпа*». Ранние слои данного текста датируются VII в., но окончательную форму данный памятник обретает только в VIII в.[150]. Многие крия-тантры не сохранились в своих исходных формах на санскрите, а информация о них доступна исключительно благодаря китайским переводам. Литература данного класса ориентирована преимущественно на осуществление мирских целей[151], что связано, в частности, с использованием этих текстов и содержащихся в них практик в борьбе тантрического буддизма за получение царского патронажа[152]. В тибетском каноне содержится более четырёхсот пятидесяти крия-тантр. Большинство текстов данного класса не назывались «тантрами», но маркировались как «сутра», «кальпа» или «дхарани» [153]. Наиболее влиятельный памятник класса чарья-тантр – «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» (*Mahāvairocanābhisaṃbodhisūtra*) – датируется первой половиной VII в. [154]. Этот текст не сохранился на санскрите, но доступен в китайском и тибетском переводах. Тем не менее некоторые чарья-тантры сохранились на языке оригинала, среди них – «*Ваджрапани-абхишека-тантра*» (*Vajrapāṇyabhiṣekatantra*). Тексты йога-тантр формируются в период конца VII – начала VIII вв. Наиболее репрезентативным образцом этого класса является «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*». Из других примеров письменных памятников данного класса следует отметить следующие тексты: «*Сарварахасья-тантра*» (*Sarvarahasyatantra*), «*Сарвадургатипаришодхана-тантра*» (*Sarvadurgatipariśodhanatantra*), «*Ваджрашекхара-тантра*» (*Vajraśekharatantra*), «*Манджушри-нама-сангити*» (*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*). Тексты

---

[148] Yogaratnamālā, 1959, с. 156. Данный пассаж содержится в комментарии Канхи к «*Хеваджра-тантре*» II.8.10.
[149] Релевантный пассаж данного текста см. в: [Sanderson, 2009, с. 146].
[150] Подробнее о датировке «*Манджушрия-мула-кальпы*» см. релевантный раздел в первом параграфе второй главы этой диссертации.
[151] Hatley, 2007, с. 164.
[152] Williams, Tribe, 2002, с. 207.
[153] Williams, Tribe, 2002, с. 205.
[154] О датировке «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» см.: [Hodge, 2003, с. 11; Nakamura, 1989, с. 319, 321].

класса йоготтара-тантр, также называемые махайога-тантрами [155], начинают появляться в конце VIII в. Наиболее репрезентативным образцом этого класса является знаменитая «*Гухьясамаджа-тантра*» (*Guhyasamājatantra*) [156]. Другие образцы письменных памятников данного класса – «*Ваджрабхайрава-тантра*» (*Vajrabhairavatantra*) и «*Майя-джала-тантра*» (*Māyājālatantra*). Первые йогини-тантры появляются в конце VIII в. Наиболее репрезентативные образцы этого класса – «*Хеваджра-тантра*» (*Hevajratantra*), «*Лагхушамвара-тантра*» (*Laghuśaṃvaratantra*, широко известная под названием «*Чакра-самвара-тантра*») и «*Калачакра-тантра*» (*Kālacakratantra*). Первым образцом литературы данного класса считается «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантра*» (*Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra*). Синонимичные термины «йогини-тантра» (*rnal 'byor ma'i rgyud*), «нируттарайога-тантра» и «йога-ануттара-тантра» являются документально засвидетельствованными в источниках. Термин «ануттарайога-тантра» (**anuttarayogatantra*), повсеместно распространённый в русскоязычной [157] и англоязычной [158] литературе по тантрическому буддизму, никогда не существовал на санскрите и является результатом неверного обратного перевода на санскрит тибетского термина *rnal 'byor bla med kyi rgyud* (верными исходными формулировками на санскрите были *yogānuttaratantra* и *niruttarayogatantra*)[159].

Представленная выше пятичленная классификация буддийских тантр хорошо отражает хронологическое развитие священных текстов как типа ваджраянской литературы [160] и представляет собой совмещение нескольких классификационных принципов (содержательных, хронологических,

---

[155] Примечательно, что в ряде случаев тексты этого класса подпадают под рубрику йога-тантр. В частности, «*Нама-мантра-артха-авалокини*» (*Nāmamantrārthāvalokinī*) Виласаваджры (Vilāsavajra) включает в рубрику йога-тантр «*Гухьясамаджа-тантру*», «*Ваджрабхайрава-тантру*» (*Vajrabhairavatantra*) и даже «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантру*» (*Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra*) [Sanderson, 2009, с. 146].

[156] В своих сочинениях Дипанкарашридняжна (Dīpaṅkaraśrījñāna) относит к махайога-тантрам в первую очередь «*Гухьясамаджа-тантру*» и комплекс связанных с ней разъяснительных тантр (*vyākhyātantra*): *Guhyendutilakatantra*, *Kṛṣṇayamāritantra*, *Paramādyatantra*, *Sarvadevasamāgamatantra*, *Sarvarahasyatantra*, *Vinyāmoghasiddhitantra*, *Vajrajñānasamuccayatantra*, *Vairocanamāyājālatantra*, *Laghukhasamatantra*, *Advayasamatāvijayatantra*, *Vajraśekharatantra* [Sanderson, 2009, с. 146].

[157] Андросов, 2001, с. 330; Островская-мл., 2000, с. 235; Торчинов, 2000, с. 122, 124.

[158] Matsunaga, 1978, с. xviii.

[159] Sanderson, 1994, с. 97-98; Isaacson, 1998, с. 5; Sanderson, 2009, с. 146.

[160] Williams, Tribe, 2002, с. 203.

дифференцирующих и др.): к концу VIII в. существовало деление буддийских тантр на крия-, чарья-[161] и йога-тантры[162], где под последним классом подразумевались священные тексты ваджраяны с преобладанием созерцательных и других психотехнических методик (*yoga*). При возникновении новых классов буддийских тантр их наименования формировались на основе последовательного возвеличивания эффективности практикующихся в каждой отдельной традиции йогических техник: за «тантрами йоги» появились «тантры великой йоги», вслед за которыми – «тантры наивысшей йоги». В целях дифференциации двух последних классов каждый из них приобрёл по дополнительному названию: «тантры великой йоги» стали также называть «тантры более великой йоги» (более великой, чем йога-тантры, но всё же находящиеся ниже, чем тантры наивысшей йоги), «тантры наивысшей йоги», в силу особого почитания в этих традициях женских божеств (*ḍākinī*, *yoginī*) – «тантрами йогинь». Таким образом, указанная пятичленная классификация буддийских тантр представляет собой результат комбинирования сразу нескольких классификационных схем, вырабатываемых индийскими систематизаторами по мере возникновения новых священных текстов тантрического буддизма. В целом тантрические комментарии и трактаты далеко не всегда упрощают процедуру определения класса той или иной тантры. Формально задачей этой группы тантрических текстов является разъяснение и систематизация материала, изложенного в тантрах, но на практике тантрические авторы нередко занимались «модернизацией» тантр через приписывание им тех содержаний, учений и практик, которые во время формирования этих текстов в принципе не существовали. Одной из очевидных целей этой комментаторской практики было желание их авторов продлить актуальность и конкурентоспособность устаревающего учения, стоящего перед необходимостью конкурировать за адептов с тантрами новых классов, чьи религиозные практики претендовали на бо́льшую

---

[161] Буддхагухья (Buddhaguhya), автор «*Вайрочана-абхисамбодхи-викурвита-адхиштхана-махатантра-бхашьи*», комментария к «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*», указывает, что крия-тантры специфицируются внешней ритуальной практикой (*phyi'i spyod, *bāhyacaryā*), тогда как чарья-тантры – внутренней созерцательной практикой (*nang gi sbyor, *adhyātmayoga*). Ссылка на релевантную цитату из тибетского перевода этого санскритского комментария приведена в [Sanderson, 2009, с. 146].

[162] Williams, Tribe, 2002, с. 203.

действенность и эффективность. Характерным примером здесь служит «*Кришна-ямари-тантра*» (*Kṛṣṇayamāritantra*), относящаяся к йога[163] - или махайога[164] - тантрам, но также имеющая ряд черт, присущих йогини-тантрам[165]. В наиболее известном комментарии к этой тантре – «*Кришна-ямари-тантра-панджика*» (*Kṛṣṇayamāritantrapañjikā*), также известном как «*Ратнавали*» (*Ratnāvalī*) – его авторы (Кумарачандра, Майтрипа и Авадхутипа), всячески пытались реинтерпретировать этот текст в свете доктрин литературы йогини-тантр: с этой целью привлекались многочисленные пассажи из «*Хеваджра-тантры*» и «*Дакини-ваджра-паньджара-тантры*» (*Ḍākinīvajrapañjaratantra*), а достаточно древняя версия посвятительного ритуала была переосмыслена в соответствии с преобладающими веяниями нового времени.

В научных и научно-популярных публикациях широко распространена четырёхсоставная классификация буддийских тантр на крия-, чарья-, йога- и ануттара-йога-тантры. Эта классификация является тибетской, а не индийской, представляет собой результат тибетской концептуализации литературы индийского тантрического буддизма и не вполне адекватно отражает реалии индийского раннего Средневековья[166].

I.1.3. Санскритские трактаты X–XI вв. как источники по тантрическому буддизму в Индии и их особенности

Священные тексты содержат квинтэссенцию буддийского учения, тогда как впервые затронутые в них темы получают своё дальнейшее развитие в более поздних разъяснительных сочинениях. Среди последних, как это было отмечено выше, содержатся не только трактаты, но также гимны божествам и агиографии великих осуществленных (*mahāsiddha*).

---

[163] Lee, 2003, с. 69.
[164] Hatley, 2007, с. 172.
[165] Isaacson, 1998, с. 14.
[166] Williams, Tribe, 2002, с. 204. О тибетских классификациях буддийских тантр см.: [Hartzell, 2012, с. 69-71].

Тексты, относящиеся к первой группе, в частности служили цели популяризация буддизма в тех слоях индийского общества, которые владели санскритом. В данную группу, в частности, попадают агиографии буддийских святых, прославленных йогинов и махасиддхов (*mahāsiddha*), а также многочисленные хвалебные гимны тантрическим божествам (*stotra*). Ярким примером таких тантрических агиографий выступает «*Чатурашити-сиддха-правритти*» (*Caturaśītisiddhapravṛtti*), сводное повествование о жизнях восьмидесяти четырёх махасиддхов автора XI-XII вв. Абхаядатты (Abhayadatta). Что же касается тантрических стотр (нередко имевших художественную ценность), тантрические хвалебные гимны использовались в ритуалах, а их составление несомненно расценивалось авторами и их современниками как религиозно-культовый акт, влекущий за собой обретение их авторами духовных заслуг (*puṇya*).

Что касается текстов трактатов, то в содержательном отношении большинство из них посвящено разъяснению и детальной разработке буддийского учения в форме трудов по философии и психотехнике (*yoga*), комментариев к сутрам и тантрам. В случае тантрических трактатов в данную группу также попадают различного рода ритуальные сборники-руководства (*kalpa, vidhi*). Авторами большинства доступных современным исследователям трактатов были традиционные учёные (*paṇḍita*) буддийских монастырей-университетов (*mahāvihāra*), наиболее знаменитыми из которых являлись Наланда (Nālandā) и Викрамашила (Vikramaśīla). Некоторые тексты этой группы были составлены мирянами (*upāsaka*) и махасиддхами (*mahāsiddha*), многие из которых оказывались личностями, отвергнувшими свой социальный статус в процессе религиозного поиска, но обрётшими авторитет в буддийской традиции за счёт успеха, достигнутого через набирающие вес и популярность тантрические методы (*mantranaya*). Независимо от своей стихотворной или прозаической формы, каждый трактат индийского буддизма в доктринальном отношении опирается на священные тексты – сутры и тантры – и последовательно развивает буддийское учение при помощи систематического изложения авторской позиции и строгого следования законам логического рассуждения. Нередко трактат представляет

собой не просто способ систематического разбора или непротиворечивого толкования учения сутр и тантр, но средство выведения того или иного буддийского учения на качественно новый уровень, в ряде случаев предполагающий привнесение значительного количества нововведений и даже радикальных отступлений от исходного содержания учения священных текстов. Диапазон задач, которые ставят перед собой авторы буддийских трактатов, отражён в номенклатуре произведений. В случае тантрических шастр достаточно широко распространены следующие виды текстов: комментарии к тантрам (*bhāṣya, pañjikā, vyākhyā*), руководства по выполнению («метод реализации», *sādhana*) почитания тантрических божеств[167] и йоги стадий зарождения (*utpattikrama*) и завершения (*utpannakrama, niṣpannakrama*), изложения тантрического пути (*siddhi*)[168], а также инструкции (*vidhi*) к проведению особых ритуалов – например, мандала-видхи (*maṇḍalavidhi*)[169].

I.1.4. Выводы

I. Тантрический буддизм представляет собой направление буддизма махаяны, сформированное в VII–XII вв. Специфика тантрического направления в буддизме главным образом проявляется в религиозной практике – в эзотерических методах ритуального почитания и созерцания божеств или будд.

II. Тантрический буддизм не существует как систематически оформленная школа буддийской мысли и практики, но представляет собой группу самостоятельных традиций, каждая из которых основана на культе определённого божества или группы божеств, имеет уникальное письменное наследие, предлагает

---

[167] Садханы как разъяснительные сочинения ваджраянской литературы особенно характерны для махайога- и йогини-тантр.

[168] Подробнее об этом виде тантрической буддийской литературы см. [Steinkellner, 1999, с. 356]. Тем не менее причислять все буддийские тексты, заканчивающиеся на «*-сиддхи*», к этому виду текстов было бы опрометчивым. См., например, тантрический буддийский трактат «*Таттва-сиддхи*» (*Tattvasiddhi*), где заключительное слово «*-сиддхи*» в названии текста означает скорее доказательство (*siddhi*). Сам же этот текст призван доказать, что тантрический буддийский путь гарантированно ведёт к обретению высшей цели великого блаженства (*mahāsukha*) [Steinkellner, 1999, с. 355-356].

[169] Мандала-видхи представляют собой трактаты-руководства по выполнению ритуальной практики с использованием мандал. Основные ритуальные практики, рассматриваемые в руководствах данного типа: создание мандалы (*maṇḍalakarman*), её установление (*pratiṣṭhā*) и посвящение (*abhiṣeka*) [Lee, 2003, с. 5].

своим последователям особый путь религиозного развития, выраженный в наборе ритуальных и созерцательных практик.

III. Главными источниками по истории индийского тантрического буддизма выступают сохранившиеся санскритские письменные памятники – священные тексты (тантры) и сочинения отдельных авторов (трактаты).

I.2. Возникновение и развитие тантрического буддизма в Индии в период VII–VIII вв.: культурно-исторические предпосылки и социальные группы

I.2.1. Политические, экономические и социокультурные предпосылки возникновения и развития тантрического буддизма в Индии в период VII–VIII вв.

Наряду с большим значением внутренних факторов, способствующих развитию новых религиозных форм из более старых, представляется справедливым обратить особое внимание на политический, экономический и социокультурный контексты, в которых тантрический буддизм возник и развивался. Подчас внешние обстоятельства такого рода способны объяснить значительно больше, чем сутры и трактаты шравакаяны и классической махаяны. Поскольку именно политические и экономические обстоятельства оказали значительное воздействие на индийское средневековое общество в целом и на ваджраяну как продукт религиозной и творческой деятельности индийского общества в частности[170], целесообразно охарактеризовать тот исторический контекст, в котором зарождался и развивался индийский тантрический буддизм.

В исторической науке исследуемый период VII-XI вв. достаточно часто называется Средневековьем, однако, здесь необходимо сделать две существенные оговорки. Во-первых, сам термин «Средневековье» возник в исторической науке Западной Европы и имел своей целью (наряду с такими понятиями как «Древность»

[170] Отдельные примеры влияния экономических и политических процессов на развитие буддийских институтов представлены в исследовании Р. Дэвидсона [Davidson, 2002, с. 24].

и «Новое время») обозначить комплекс исторических событий, имевших место в строго очерченном регионе – Европе [171]. Важно подчеркнуть, что в западноевропейской периодизации Средневековьем называют временной отрезок с момента крушения Западной Римской империи (476 г.) до Нового времени – эпохи Великих географических открытий и значительного прорыва в сфере промышленности и технологий (XV-XVI вв.). В Индии Средневековье начинается с середины VI в., т.е. со времени крушения великих империй Древности – Гуптов (Gupta) [172] на севере Индии [173] и империи Вакатаков (Vākāṭaka) на территории Деканского плоскогорья [174], господствовавших в период 320-550 гг. н.э. [175]. Во-вторых, индийское Средневековье отличается неоднородностью и, согласно Л.Б. Алаеву, делится на три этапа: период раннесредневековых государств (VI-XII вв.), период Делийского султаната (XIII-середина XVI вв.), период расцвета Могольской империи (середина XVI-XVII вв.) [176]. Таким образом, в контексте настоящего исследования, говоря об индийском Средневековье, речь будет идти о периоде раннесредневековых государств VI-XII / XIII вв.[177].

Источники по рассматриваемому периоду ограничиваются индийскими сочинениями, записями китайских и арабских паломников и путешественников, а также эпиграфическими материалами. Большинство из них едва ли представляет собой подспорье в изучении истории ваджраяны. Тем не менее эти данные имеют большую научную ценность для воссоздания политической, экономической и социокультурной картины раннесредневековой Индии.

---

[171] Алаев, 2003, с. 5.

[172] Империя Гуптов нередко воспринимается исследователями как последняя держава Древности, считается золотым веком индийской культуры, искусства, архитектуры и философии. Центром данного политического объединения стала Махагдха, а величия государство достигло при Чандрагупте I и Чандрагупте II Викрамадитье. Гупты выстроили дипломатические отношения со Шри-Ланкой и династией Вакатаков, во время их правления Индию посещал знаменитый буддийский паломник Фа-сянь (400-410 гг.). За счёт активности влиятельных ремесленных гильдий (*śreṇi*) процветала заморская торговля, а буддизм пользовался значительной поддержкой у населения, хотя большее внимание царская знать уделяла всё же вишнуизму и шиваизму. Также этот период характеризуется расцветом классической индийской литературы и редактированием пуран. Подробнее см.: [Алаев, 2003, с. 6, 45].

[173] Под севером Индии будет пониматься территория Индийского субконтинента до реки Нармада и гор Виндхья.

[174] Территория от гор Виндхья до реки Кришна.

[175] Подробнее об этом см. [Davidson, 2002, с. 2, 30; Алаев, 2003, с. 6-7].

[176] Алаев, 2003, с. 7.

[177] А. Сандерсон датирует раннее индийское Средневековье периодом V-XIII вв. [Sanderson, 2009, с. 41].

I. К индийским сочинениям, являющимся источниками по истории раннего индийского Средневековья, представляется оправданным отнести следующие работы:

1. философское поэтическое произведение «*Тирукурал*» Тируваллувара (IV-VI вв.), имеющее скорее нормативный характер и в этом отношении лишённое необходимого историкам реалистичного описания событий (примечательно, что источник является произведением именно тамильской южноиндийской культуры, поэтому полезен в первую очередь для изучающих культуру Тамилнада);

2. трактат «*Нити-сара*» (*Nītisāra*) Камандаки (VIII в.);

3. «*Лекха-паддхати*» (*Lekhapaddhati*) – рукопись XV в., содержащая образцы разного рода грамот и документов, датируемых VIII-XIII вв.;

4. комментарий Виджнянешвары (Vijñāneśvara) к «*Яджнявалькья-смрити*» (*Yajñavalkyasmṛti*) начала XII в.;

5. комментарий Апарарки (Aparārka) к «*Яджнявалькья-смрити*» XII в.;

6. «*Критья-калпатару*» (*Kṛtyakalpataru*) Лакшмидхары (Lakṣmidhara), являвшегося министром Говиндачандры (Govindacandra, 1114-1154) из династии Гахадвалов (Gāhaḍvāla);

7. «*Раджа-тарангини*» (*Rājataraṅginī*) Калханы (Kalhaṇa) – созданная в середине XII в. хроника правления кашмирских царей[178];

8. большой комплекс художественной литературы, отражающий определённый срез индийской культуры периода раннего Средневековья, включая, например, так называемые обрамлённые повести «*Шукасаптати*» (*Śukasaptati*), «*Дашакумара-чарита*» (*Daśakumāracarita*), «*Викрама-чарита*» (*Vikramacarita*).

II. Среди записок и сочинений путешественников, являющихся источниками по истории раннего индийского Средневековья, заслуживают внимания следующие:

9. записки китайского буддийского паломника И-цзина (VII в.)[179];

10. записки китайского буддийского паломника Сюань-цзана (VII в.)[180];

---

[178] Алаев, 2003, с. 18-20.
[179] Подробнее об этом см.: [Hazra, 2011].
[180] Подробнее об этом см.: [Hazra, 2011].

11. записки мусульманского купца Сулеймана, содержащие важные сведения об экономической ситуации в Западной Индии в IX в.;

12. труды арабского географа Ибн Хордадбеха (820-912), дающие информацию о политической географии и хронологии рассматриваемого исторического периода;

13. «*Книга, содержащая разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых*» аль-Бируни (973-1048)[181], придворного учёного Махмуда Газневи, много времени посвятившего общению с индийскими брахманами и составившего труд о религиозных и научных воззрениях индийцев, о социальном строе страны и о её географии[182].

III. Третья значимая группа источников по истории раннего индийского Средневековья – это эпиграфические материалы. Эпиграфические надписи гравировались на медных табличках, выбивались на стенах храмов и камнях. Они составлены преимущественно на санскрите, но нередко содержат грамматические ошибки. Ключевая ценность эпиграфических материалов как исторических источников заключается в том, что данные надписи сообщают именно факты (а не нормативные стандарты, отражённые в прескриптивных письменных памятниках), которые практически всегда имеют чёткую датировку и очень часто упоминают конкретные царские династии и имена отдельных правителей. Среди недостатков этих источников следует, однако, отметить, что эпиграфические материалы сообщают сведения частного и единичного характера. Помимо этого, правители имеют склонность увековечивать собственные победы, но не поражения, акты дарения, но не конфискации, подчёркивая таким образом собственные достоинства, но умалчивая о проигрышах и недостатках. Вместе с тем письменные памятники такого рода далеки до того, чтобы быть чисто юридическими документами, но имеют помимо экономического также широкое социально-религиозное значение[183]. Приводимая в настоящем исследовании историческая картина политических и экономических процессов подробно изложена в

[181] См. перевод этого труда на русский язык: [Бируни, 1995].
[182] Алаев, 2003, с. 21.
[183] Алаев, 2003, с. 21-23.

исследованиях Р. Дэвидсона[184] и А. Сандерсона[185] и основана в первую очередь на обширном эпиграфическом материале рассматриваемого периода.

Период раннесредневековых государств в истории Индии начинается в середине VI в. с падения царских династий Гуптов на севере Индии и Вакатаков на Декане. На смену этим крупным династиям приходит время политической фрагментации. Масштаб исторических процессов того времени, включавших непрекращающиеся политические перевороты, попытки захвата власти и регулярные военные действия, становится хорошо понятен при знакомстве с числом постоянно сменявшихся царских династий Индии в то время: Чалукья (Chāḷukya), Маукхари (Maukhari), Майтрика (Maitrika), Калачхури (Kāḷachuri), Варман (Varman), Пушьябхути (Puṣyabhūti), Каркота (Kārkoṭa), Бхаумакара (Bhaumakara), Кайварта (Kaivarta), Чандра (Candra), Сена (Sena), Чола (Chola), Ядава (Yādava), Парамара (Paramāra), Гахадвала (Gāhaḍvāla). Тремя наиболее крупными династиями данного периода были Гурджара-Пратихары (Gurjarapratīhāra), Палы (Pāla) и Раштракуты (Rāṣṭrakūṭa), правившие в Раджастхане, Бенгалии и на Декане соответственно[186]. Все три династии вышли на передний план в VIII в., активно противоборствовали между собой и, в частности, вели ожесточённые бои за стратегически важный город Каннаудж. Из них Раштракуты царствовали до X в.[187], Гурджара-Пратихары – до XI в.[188], Палы – до начала XIII в.[189]. Как будет продемонстрировано ниже, именно Палы оказали мощнейшую государственную поддержку индийскому тантрическому буддизму. Начиная с XI в. тюркские военные отряды стали ключевым дестабилизирующим фактором в регионе. Приход войск тюркского завоевателя Мухаммеда-ибн-Бахтияра Хилджи в начале XIII в. дестабилизировал Бенгалию, являвшуюся одним из главных оплотов ваджраяны на территории Индийского субконтинента.

[184] Davidson, 2002.
[185] Sanderson, 2009.
[186] Davidson, 2002, с. 48.
[187] Davidson, 2002, с. 50.
[188] Davidson, 2002, с. 49.
[189] Davidson, 2002, с. 52.

Условная веха в завершении периода раннего Средневековья в истории Индии – учреждение Делийского султаната в начале XIII в.

Наилучшим образом период раннего Средневековья характеризуют следующие процессы социальной, политической и экономической жизни Индийского субконтинента в период VI-XII вв.:

1. появление в Индии новых царских династий[190], их частая смена, отсутствие на субконтиненте единого политического центра[191], феодальная раздробленность и как следствие – войны[192];

2. учреждение новых храмов (подчинённых верховному правителю или его наместнику) с правами на владение окружающей территорией[193] как один из возможных механизмов контроля за периферийными зонами государств;

3. стремительный спад численности населения основных центров жизни Северной Индии и возникновение крупных городов на востоке и в центре Индийского субконтинента, где новые агломерации оказывались удалены от традиционных торговых путей и начинали функционировать в качестве отдельных образований торговой жизни[194];

4. дестабилизация уклада торговых гильдий и снижение их прежней роли в индийской международной коммерческой деятельности[195];

5. организованное расширение запланированных городских образований по указанию правителей и возникновение крупных стихийных поселений городского типа за счёт коммерческой активности и сращивания центральных областей с периферией[196];

6. расширение сельскохозяйственной базы и сопутствующий этому рост населения за счёт появления новых деревень, освоения новых земель, строительства водных резервуаров и другой ирригационной инфраструктуры[197];

---

[190] Sanderson, 2009, с. 253.
[191] Davidson, 2002, с. 2, 29.
[192] Davidson, 2002, с. 46-48.
[193] Sanderson, 2009, с. 253.
[194] Davidson, 2002, с. 25-26.
[195] Davidson, 2002, с. 77.
[196] Sanderson, 2009, с. 253.
[197] Sanderson, 2009, с. 253.

7. сращивание новых культур и религий с древней брахманической традицией и активное усвоение этих новых синтетических форм стремительно растущим в числе населением[198].

Вопреки распространённому представлению, распад империи Гуптов в 550 г. н.э. не вверг Индию в эпоху культурного упадка, но, напротив, знаменовал собою продолжение эры расцвета индийской культуры[199]. В результате ослабления североиндийских государств многие крупные города, ранее являвшиеся столицами прежних царств, пришли в упадок, а их население мигрировало в набирающие политическую и экономическую мощь государства центральной и восточной Индии. Основные направления миграции происходили из Мадхьядеши, Бенгалии, Магадхи, Гуджарата, Раджастхана и Кашмира в Мадхья-Прадеш, на Декан и в Ориссу[200]. Именно в этот период крупными региональными центрами сосредоточения культурной жизни стали Трипура, Сирпур и Бхуванешвар[201].

Миграция населения в центр и на восток Индийского субконтинента привели к интенсивному взаимодействию представителей брахманической ортодоксии (*smārta*) с локальными социальными группами, занимающимися сельским хозяйством, охотой и собирательством. Как следствие, последние подверглись активной санскритизации и оказались встроенными в варновую систему общества (*varṇāśramadharma*). Ниже представлены пять основных направлений развития этих процессов[202]:

1. локальные культовые святилища были взяты под контроль брахманов;
2. местные божества оказались адаптированы и интегрированы в уже санскритизированные, сращенные с брахманизмом шиваито-шактистские и вишнуитские пантеоны;
3. для ранее не известных брахманической культуре общественных групп были созданы новые социальные роли в системе хорошо развитой брахманической

---

[198] Sanderson, 2009, с. 253-254.
[199] Настоящая точка зрения отстаивается А. Сандерсоном [Sanderson, 2009, с. 253], который приводит перечень исследовательских работ, опровергающих распространённый тезис об индийском раннем Средневековье как эпохе культурного упадка.
[200] Davidson, 2002, с. 70.
[201] Davidson, 2002, с. 276.
[202] Davidson, 2002, с. 225.

модели;

4. под влиянием брахманической культуры было проведено преобразование местных ритуалов;

5. места главных действующих лиц и законодателей ритуальной культуры в ранней средневековой Индии оказались распределены между брахманами и санскритизированными жрецами шиваито-шактистских и вишнуитских религиозных традиций.

Таким образом, время формирования письменных памятников тантрического буддизма приходится на период раннего индийского Средневековья. Для буддизма вступление в эту эпоху непрекращающихся военных конфликтов и политической турбулентности означало необходимость принять ряд вызовов: 1) крушение прежней политической системы влекло необходимость выстраивать диалог с новыми центрами власти и искать у их представителей защиту и источник материальной поддержки; 2) смещение основных экономических центров на Декан и в Восточную Индию приводило к потере прежней значимости традиционных торговых путей и как следствие – к утрате древними торговыми гильдиями своих позиций в индийском обществе; 3) дестабилизация уклада торговых гильдий как ключевого источника материальной поддержки буддизма в предшествующие столетия[203] неизбежно сказывалась на достатке монастырских центров; 4) активное включение в индийское общество новых общественных групп, чей жизненный уклад прочно связан с сельским хозяйством, способствовал росту популярности новых религиозных традиций, создававших серьёзную конкуренцию буддизму.

I.2.2. Укрепление позиции шиваизма в религиозной культуре раннесредневековой Индии как фактор развития тантрического буддизма

Тема возможного влияния шиваизма на ваджраяну занимает важное место в исследованиях тантрических традиций. Данный раздел посвящён раскрытию

[203] Davidson, 2002, с. 77.

этого вопроса, что невозможно без предварительной характеризации того места, которое шиваизм занимал в религиозной жизни и в культуре раннего индийского Средневековья в целом.

Значимой особенностью религиозной культуры Индии периода раннего Средневековья становится чрезвычайная популярность шиваизма, в то время как другие религии – буддизм, вишнуизм[204], сауризм[205] и различные культы богини (шактизм) – заметно уступают ему во влиянии. В пользу этого тезиса говорят эпиграфические источники, нередко сообщающие своим читателям о конфессиональных предпочтениях правителей, а также принадлежность шиваизму храмов, воздвигаемых по воле правителей, и, наконец, многочисленные сохранившихся шиваитские храмы (*maṭha*)[206] и священные места (*pīṭha*) для паломничества и религиозной практики[207]. Косвенным подтверждением этому утверждению является мощнейшее влияние шиваизма на другие религии этой эпохи[208], а также включение в ойкумену этой религии большого числа затухающих и малых, очень часто локальных, культов и религиозных традиций[209].

---

[204] Вопреки тому факту, что шиваизм занимал лидирующие позиции в период раннего индийского Средневековья, вишнуизм имел немало приверженцев при дворах правителей в период IV-VII вв. н.э. – в эпиграфике этого времени нередко встречаются описания правителей как «всецелостно преданных Вишну» (*atyantabhagavadbhakta, paramabhāgavata, paramavaiṣṇava*). В частности, с первой половины IV в. до конца V в. вишнуитами были правители династии Гупта, сделавшие немало для распространения этой религии. Последней крупной правящей династией вишнуитов был двор Каркотов (Kārkoṭa), правивших в Кашмире в период 625-855/6 гг. н.э. Подробнее об этом и других правителях-вишнуитах см.: [Sanderson, 2009, с. 58-60].

[205] Сауризм как традиция почитания бога солнца (Sūrya) потерял свою популярность в раннем индийском Средневековье в связи с утратой царского патронажа. Тем не менее отдельные приверженцы культа бога солнца (*paramasaura, paramādityabhakta*) среди царей были замечены в VI, VII и IX вв. Подробнее см.: [Sanderson, 2009, с. 53-55].

[206] В отдельных случаях число строящихся шиваитских храмов увеличивалось даже при правителях-вишнуитах, например: в Карнатаке в V-XIV вв., в Кашмире с VII в. и в Андхре [Sanderson, 2009, с. 298, 300]. Широкое распространение в раннесредневековый период получил такой инструмент символического укрепления власти как строительство храмов в честь правящего государя, чья тонкая сущность (*sūkṣmāntarātman*), как представлялось, содержится в божестве, устанавливаемом в центре храма [Davidson, 2002, с. 129]. Наличие храмов предполагало закрепление за ними отдельных территорий и штата религиозных служителей. Несмотря на то, что в этот процесс были вовлечены храмы различной религиозной принадлежности, представляется вероятным, что именно шиваизму удалось добиться в этом наиболее значимых результатов. В пользу этого также свидетельствуют появление в Индии того времени значительного числа новых храмов Шивы в форме лингама (*liṅga*) и стремление шиваитского жречества (отражённое, в частности, в отдельных шиваитских тантрах, таких как «*Брихаткалоттара*» (*Bṛhatkālottara*)) закрепить за собой право осуществлять освящение в том числе и нешиваитских храмов [Sanderson, 2009, с. 274]. Другие религиозные традиции, включая вишнуизм, активно препятствовали таким инициативам шиваитского духовенства [Sanderson, 2009, с. 275], но само намерение шиваитской культуры зайти на территорию другой религии позволяет судить как о мощи, так и о влиянии этой религиозной традиции в раннем Средневековье.

[207] Sanderson, 2009, с. 299-300.

[208] Sanderson, 2009, с. 44-45. По сути, наиболее стойкие системы модифицировали собственные учения и ритуалы с оглядкой на шиваизм [Sanderson, 2009, с. 252].

[209] Sanderson, 2009, с. 301.

Поскольку эта религия оказала мощнейшее влияние на становление и развитие ваджраяны, разбору основных сходств и взаимосвязей между этими традициями предшествует краткая характеристика шиваизма и анализ причин, позволивших ему занять господствующую позицию в религиозной жизни индийского раннего Средневековья. Именно удивительная гибкость религиозной идеологии позволила шиваизму видоизмениться и приобрести такую форму, которая оказалась способной успешно легитимировать, поддерживать и способствовать развитию основных политических, экономических и социальных процессов раннего индийского Средневековья[210]. С IV в. н.э.[211] и до конца периода раннего Средневековья шиваизм расцвёл фантастическим многообразием культов, традиций и религиозных систем. На раннем этапе своего развития шиваизм известен двумя традициями, которые сосредоточены на почитании самого Шивы – это атимарга (*atimārga*) и сиддханта (*siddhānta*). Первая из них представляет собой наиболее раннюю форму шиваитской религии, практиковавшуюся тремя группами аскетов – панчартхиками (*pāñcārthika*), лакулами (*lākula*) и сомасиддхантинами (*somasiddhāntin*). Вторая, сиддханта, представляет собой основное направление мантра-марги (*mantramārga*), выделившееся из атимарги в V в. Позднее именно из сиддханты произрастают новые формы почитания Шивы – на этот раз в яростных обличиях бога Бхайравы (Bhairava) и его супруги как воплощения божественной энергии (*śakti*). Из них шиваитские культы, сосредоточенные на почитании самого Бхайравы и его форм, позднее оказались собраны традицией в группу текстов и культов, совокупно известную как мантра-питха (*mantrapīṭha*)[212]. Те же тексты и культы, которые в первую очередь посвящены почитанию супруги Шивы, сформировали корпус, позднее известный как видья-питха (*vidyāpīṭha*)[213]. Точное

---

[210] Sanderson, 2009, с. 252-253.

[211] Культ Бхайравы (Bhairava) как яростной манифестации Шивы известен по крайней мере с IV в. н.э. благодаря эпиграфическим источникам по династии Вакатаков, где Рудрасена I (335-360) именуется почитателем Бхайравы (*bhairavabhakta*) [Sanderson, 2009, с. 52].

[212] Основополагающим священным текстом этой традиции является «*Сваччханда-тантра*», ключевой источник по культу Сваччхандабхайравы (Svacchandabhairava) и его супруги Агхорешвари (Aghoreśvarī) [Sanderson, 2009, с. 45].

[213] Целесообразно выделять шесть традиций почитания богини, четыре из которых входят в видья-питху: 1) культ Каласанкаршани (Kālasaṃkarṣaṇī) или Кали (Kālī) и её воплощений (основой текст - *Jayadrathayāmalatantra*) и ещё один культ Кали, известный как крама (*krama*); 2) культ трёх богинь Пары (Parā), Парапары (Parāparā) и Апары (Aparā), известный по «*Малини-виджайоттара-тантре*» (*Mālinīvijayottaratantra*), позднее переросший в развитую систему шактистского тантризма, известную как трика (*trika*), и подробно рассмотренный в труде Абхинавагупты

время возникновения этих традиций с трудом поддаётся датировке, однако известно, что уже в середине VI в. существовал культ четырёх сестёр бога Тумбуру (Tumburu) как манифестации Шивы, а такой значимый священных текст видья-питхи, как «*Брахма-ямала-тантра*» (*Brahmayāmalatantra*)[214], также известный как «*Пичумата*» (*Picumata*), был сформирован в VI-VII вв.[215].

В своих исследованиях А. Сандерсон выделяет четыре основные причины, позволившие шиваизму занять господствующее положение в религиозной культуре Индии периода раннего Средневековья: легитимация и сакрализация царской власти, увеличение могущества правителей через выполнение специальных магических ритуалов, поддержка правителя как гаранта незыблемости брахманического общественного уклада, интеграция региональных культов в процессе присоединения к государству новых народов и их территорий[216].

Одной из важнейших причин, позволивших этой религии приобрести столь высокий авторитет, оказалась мощнейшая поддержка, оказываемая шиваизму со стороны царских дворов Индии VII-XII вв. Доступные современным исследователям эпиграфические источники свидетельствуют о том, что именно в это время шиваизм становится господствующей идеологией индийских правящих кругов[217]: систематическую поддержку шиваизму оказывали цари династии Чола, приверженцами шиваизма являлось подавляющее число правителей из династий Чалукьев (Cālukya)[218], Паллавов (Pallava)[219] и Раштракутов, ряд царей из династий

«*Тантралока*» (*Tantrāloka*); культ богини Чанда Капалини (Caṇḍā Kāpālinī), известный по «*Брахма-ямала-тантре*» (*Brahmayāmalatantra*); культ четырёх сестёр бога Тумбуру – Джайи (Jayā), Виджайи (Vijayā), Джаянти (Jayantī, также известная как Ajitā) и Апараджиты (Aparājitā), изложенный в «*Вина-шикха-тантре*» (*Vīṇāśikhatantra*). Две смежные традиции, не входящие в видья-питху: 5) культ богини Кубджики, изложенный в «*Кубджика-мата-тантре*» (*Kubjikāmatatantra*) и «*Шатсахасре*» (Ṣaṭsāhasra); 6) культ богини Трипурасундари (Tripurasundarī), известный по тексту «*Нитьяшодашикарнава*» (*Nityāṣoḍaśikārṇava*, также известный как *Vāmakeśvarīmata*) [Sanderson, 2009, с. 45-48].

[214] Подробнее об этом письменном памятнике и его датировках см. также [Hatley, 2007].

[215] Sanderson, 2009, с. 50.

[216] Sanderson, 2009, с. 303.

[217] Об этом см. также [Davidson, 2002, с. 90, 177]. Вопреки тому факту, что правители продолжали с почтением относиться к традициям брахманизма и по-прежнему сохраняли за собой право быть гарантом поддерживаемого веками общественного уклада, их персональное вероисповедание (вишнуизм, шиваизм, буддизм, джайнизм, сауризм, шактизм) отдельно подчёркивалось в эпиграфических источниках [Sanderson, 2009, с. 43].

[218] Адептами шиваизма были следующие представители династии Чалукьев: Викрамадитья I (Vikramāditya: 654-681), Винаядитья I (Vinayāditya: 681-696), Виджаядитья (Vijayāditya: 696-733), Викрамадитья II (Vikramāditya: 733-744), Киртиварман II (Kīrtivarman: 744-753/757) [Sanderson, 2009, с. 59-60].

[219] Большинство правителей этой династии после царя Симхавишну (Siṃhaviṣṇu) [Sanderson, 2009, с. 59].

Гурджаров (Gūrjara)[220], Маукхарьев (Maukhari)[221], Варманов (Varman)[222], ветвь Нандивардхана династии Вакатаков (Vākāṭaka)[223], а также правители династий Шаланкаяна (Śālaṅkāyana)[224], Майтрака (Maitraka)[225], Тхакури (Ṭhākurī)[226], многие правители Непала[227]. Одна из наиболее успешных и заметных форм шиваизма VII-XI вв., сиддханта, добилась успеха за счёт прямой ориентированности собственных ритуалов на индийских правителей: шиваитские придворные жрецы умело эксплуатировали концепцию земного правителя как манифестации Шивы (*devarājan*), в то время как яростная составляющая образа этого бога прекрасно гармонировала с воинственностью и, зачастую, жестокостью, ожидаемую и нередко проявляемую индийскими правителями этой эпохи. Кроме того, сам факт отождествления правителя с Шивой являлся эффективным инструментом легитимации власти, особенно необходимым в тех случаях, когда то или иное лицо узурпировало власть силой[228]. Искусность, с которой шиваитские жрецы успешно сакрализовали деяния наиболее кровожадных и воинственных правителей этой эпохи, уподобляя их наиболее яростным ипостасям Шивы-Бхайравы, несомненно облегчила борьбу шиваизма за царский патронаж. Вместе с тем вряд ли возможно объяснить успех шиваизма в раннесредневековый период исключительно этим

---

[220] Дадда III (Dadda: 665-690), Джаябхата III (Jayabhaṭa: 690-715) и Ахирола (Ahirola: 715-720) именовали себя последователями Шивы (*paramamāheśvara*) [Sanderson, 2009, с. 54].

[221] Шиваитами были поздние правители династии Маукхарьев: Ишанаварман (Iśānavarman), Шарваварман (Śarvavarman), Авантиварман (Avantivarman) [Sanderson, 2009, с. 60].

[222] Шиваитами были известные правители династии Варманов, правившие в Прагджйотише (Prāgjyotiṣa – царство на территории нынешнего Ассама) с VII в. В частности, шиваитом был царь Бхаскараварман (Bhāskaravarman, 600-650) [Sanderson, 2009, с. 60].

[223] Рудрасена I (Rudrasena: 335-360) в эпиграфических источниках именуется последователем бога Бхайравы (*bhairavabhakta*) [Sanderson, 2009, с. 52]. Вместе с тем приверженность этой династии шиваизму не помешала Рудрасене II взять в жёны дочь Чандрагупты II (Candragupta), Прабхаватигупту (Prabhāvatīguptā), тогда как Гупты отличались приверженностью вишнуизму [Sanderson, 2009, с. 58].

[224] Правившая в Андхре династия Шаланкаяна отличалась приверженностью шиваизму, хотя с конца IV в. – со времени правления Нандивармана II (Nandivarman) – цари этой династии известны как приверженцы бога Вишну [Sanderson, 2009, с. 58-59].

[225] Большинство правивших в Валабхи (Valabhī) царей династии Майтрака были приверженцами бога Шивы (*paramamāheśvara*). Полный перечень царей этой династии, являвшихся шиваитами, представлен в: [Sanderson, 2009, с. 73].

[226] Активная поддержка буддизма не мешала царям династии Тхакури исповедовать шиваизм. Полный перечень шиваитских правителей этой династии и их деяний в поддержку шиваизма представлен в публикации А. Сандерсона: [Sanderson, 2009, с. 77-80].

[227] Большинство правителей Непала раннего средневекового периода отличались приверженностью богу Шиве, что не мешало им при этом активно поддерживать буддизм. Многие из этих правителей именуются в эпиграфических источниках шиваитами (*paramamāheśvara*), например Нарендрадева (Narendradeva: 643-679) [Sanderson, 2009, с. 74, 77].

[228] Davidson, 2002, с. 129, 130.

обстоятельством, как это попытался сделать Р. Дэвидсон[229].

Факт прямого доступа шиваитских жрецов к индийским правителям подтверждается многочисленными эпиграфическими источниками и религиозными текстами рассматриваемой эпохи, где неоднократно отмечается присутствие при дворах царей шиваитских наставников (*rājaguru*) [230], осуществлявших ритуал помазания правителя на царство в формате посвящения в шиваитскую мандалу (*śivamaṇḍaladīkṣā*). Эти ритуалы вплоть до деталей моделировались на базе своих брахманических аналогов[231], предназначавшихся для правителя и его супруги (*rājyābhiṣeka*), а также для наиболее вероятного престолонаследника (*yuvarājābhiṣeka*). Примечательным является тот факт, что в отличии от стандартной шиваитской инициации, предполагавшей широкий комплекс ежедневных обязанностей новоиспечённого шиваита, посвящённый правитель освобождался от этого[232], но должен был материально поддерживать шиваизм в дополнение к своим прямым царским обязанностям, таким как сохранение варнового уклада общества[233]. Само посвящение, в свою очередь, гарантировало правителю процветание его государства, доблесть и силу его армии, а также победу над всеми возможными врагами[234]. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в то время как шиваизм традиции сиддханта отвечал в первую очередь за сакрализацию и легитимацию царской власти, традиции мантра-питхи

---

[229] Davidson, 2002, с. 177.

[230] Примечательно, что распространённую в среде пашупатов практику почитания Шивы при помощи песен и танцев (см. Pāśupatasūtra, I.8) Р. Дэвидсон объясняет именно вовлеченностью представителей этой традиции в дворцовые круги [Davidson, 2002, с. 223].

[231] Сопоставление отдельных деталей шиваитского и брахманического царских посвящений выполнены А. Сандерсоном [Sanderson, 2009, с. 256-257].

[232] О возможности освобождения посвящённого правителя от ряда стандартных обязательств новоиспечённого шиваита говорят «*Кирана-*» (*Kiraṇatantra*), «*Парамешвара-*» (*Pārameśvaratantra*) и «*Сваччханда-тантра*» (*Svacchandatantra*) [Sanderson, 2009, с. 254].

[233] Sanderson, 2009, с. 253-254. Шиваитские тексты, такие как «*Наймиттикакарма-анусандхана*» (*Naimittikakarmānusaṃdhāna*) напрямую говорят о том, что получивший шиваитское посвящение правитель становится лицом, ответственным за поддержание варна-ашрама-дхармы. В этом наблюдается прямая наследственность шиваизмом брахманической концепции социального долга правителей, изложенной в таких дхарма-шастрах, как «*Ману-смрити*» (*Manusmṛti*), «*Вишну-смрити*» (*Viṣṇusmṛti*) и «*Брихаспати-смрити*» (*Bṛhaspatismṛti*) [Sanderson, 2009, с. 255].

[234] С целью сделать войско правителя непобедимым использовались многочисленные сопроводительные ритуалы, предполагавшие окропление войска священной водой (*abhiṣeka*). Поскольку последнее имело своей целью достижение армией правителя победы, нередко такое посвящение именовалось (см., например, «*Линга-пурану*» (*Liṅgapurāṇa*)) посвящением победы (*jayābhiṣeka*). [Sanderson, 2009, с. 258-259]. С целью укрепления государства, отвращения от него всяческих бед и уничтожения врагов нередко выполнялись и другие шиваитские тантрические ритуалы. Подробнее см.: [Sanderson, 2009, с. 259-260].

и видья-питхи также нашли своё применение при царском дворе, о чём свидетельствует богатый репертуар магических ритуалов этих традиций, направленных на обретение царями неограниченного могущества и непобедимости[235]. В этом заключается вторая причина успеха шиваизма в период раннего индийского Средневековья.

Третья причина успеха шиваизма в раннем Средневековье – поддержка правителей как гаранта стабильности общественного уклада индийского общества. В данном случае шиваизму вновь удалось продемонстрировать гибкость и готовность поглощать элементы других религиозных систем. По сути, шиваизм не стал противопоставлять себя своему главному конкуренту – брахманизму, но успешно перенял основной функционал этой традиции. В дополнение к уже упомянутому перехвату у брахманизма права проводить коронацию нового правителя, шиваитские жрецы стали брать на себя обязательства выполнять комплекс других ритуальных обязанностей, веками считавшихся прерогативой брахманической ортодоксии: почитание божеств правителей по определённым датам, выполнение ритуалов на ежегодных праздниках, на благо процветания царской семьи, с целью освещения атрибутов царской власти, для защиты от злых духов, с целью отвратить беду[236] и прочие. В этом отношении также показательны шиваитские пратиштха-тантры (*pratiṣṭhātantra*), свидетельствующие об активном участии шиваитских жрецов в других сферах ритуальной жизни индийского общества, которые веками считались традиционным оплотом брахманизма: «*Майя-сангграха*» (*Mayasaṃgraha*), «*Моха-чудоттара*» (*Mohacūḍottara*) и «*Пингала-мата*» (*Piṅgalāmata*) свидетельствуют об участии шиваитских жрецов в выборе и

---

[235] Sanderson, 2009, с. 303. Важным примером в этом отношении выступает «*Джаядратха-ямала-тантра*», утверждающая, что почитание и умилостивление богини Каласанкаршани обеспечивает не только освобождение, но и различные мирские блага, многие из которых самым непосредственным образом связаны с царской властью. В первой части (*ṣaṭka*) этой тантры Богиня (Devī) просит Бхайраву преподать Джаядратхе коренную мантру этой тантрической системы – семнадцатислоговую видью (*vidyā*) богини Каласанкаршани. Как утверждается в тантре, эта мантра дарует господство над тремя мирами, что представляет собой гиперболическое утверждение, в действительности означающее, что эта мантра усиливает царскую силу. Также в тантре сообщается, что получив посвящение в мандале Каласанкаршани, солдаты посвящаемого легко победят в сражении. В конце тантры говорится о почитании богини Махалакшми (Mahālakṣmī), являющейся формой Каласанкаршани, с целью обретения господства над территорией (букв. «господство над землёй», *pṛthivyaiśvarya*) и получения от богини меча, дарующего её силы и делающего его обладателя непобедимым в бою [Sanderson, 2007, с. 288].

[236] Об этом красноречиво свидетельствует «*Нетра-тантра*» (*Netratantra*) [Sanderson, 2009, с. 273]

освещении земли (*vāstu*) для строительства новых городских образований (*pura*)[237], а «*Сомашамбху-паддхати*» (*Somaśambhupaddhati*), «*Сиддханта-шекхара*» (*Siddhāntaśekhara*) и «*Атма-артха-пуджа-паддхати*» (*Ātmārthapūjāpaddhati*) говорят о разработке шиваитскими жрецами собственного ритуала освящения ирригационных сооружений [238] . Таким образом, шиваизм не стал противопоставлять себя брахманизму, но впитал его в собственную ритуальную культуру, сделав следование брахманическим нормам и предписаниям одним из важных этапов (пусть и не высшим) на пути к освобождению. Фактически брахманизм стал основным инструментом регулирования образа жизни для шиваитов-домохозяинов, обязанных соблюдать брахманические обеты и жить в соответствии с брахманической системой ценностей. Что касается преобразования социально значимых ритуалов, то последние приобрели лишь незначительные внешние изменения, в то время как ключевыми субъектами ритуального действа стали шиваитские жрецы и наставники, а не брахманы[239]. В отличие от буддизма и джайнизма шиваизм также не стал отвергать веками поддерживаемую брахманизмом модель общественного уклада (*varṇāśramadharma*), предполагавшую ведение определённого образа жизни в соответствии с варновым статусом. Поскольку контроль за соблюдением такого социального уклада всегда провозглашался в брахманизме прямым долгом правителя, шиваизм, поддержав такую модель общества, в очередной раз продемонстрировал себя как наиболее логичную концептуальную платформу для правящего класса раннесредневековой Индии[240].

Четвёртой причиной, способствовавшей укреплению позиций шиваизма в раннем Средневековье, был механизм социальной интеграции тех слоёв индийского общества, которые воспринимались брахманической культурой как низшие (*antyaja*). Если классический брахманизм предполагал возможность давать посвящение (*upanayana*) только представителям трёх высших варн, то шиваитская

---

[237] Sanderson, 2009, с. 280-282.
[238] Sanderson, 2009, с. 283.
[239] Sanderson, 2009, с. 301-302.
[240] Sanderson, 2009, с. 252-253, 303.

система сиддханта открыла доступ к посвящению (*dīkṣā*) для представителей низшей варны индийского общества (*śudra*) и заявила, что деление общества на страты есть иллюзия и плод затемняющего чистое сознание ментального конструирования (*kalpanā*)[241]. При этом основополагающей установкой шиваизма было не тотальное поглощение всех слоёв индийского общества, но включение в орбиту собственной культуры тех прежде отвергнутых брахманской ортодоксией групп, которые выражали готовность принять предлагаемую им систему культурных ценностей и отказаться от употребления алкоголя – такие группы воспринимались традицией как «чистые шудры» (*sacchudra*)[242]. Последующее развитие шиваитской культуры демонстрировало всё большую открытость и пренебрежение принципами социальной стратификации (*jātibheda*), которые ранее считались незыблемыми: если сиддханта в определённых случаях[243] была готова допустить до посвящения шудр и даже неприкасаемых[244], но при этом предполагала соблюдение варнового разделения в кругу посвящённых адептов[245], то шиваитские традиции почитания Бхайравы и его супруги отрицали любые варновые различия в среде инициированных[246] и даже предписывали групповые ритуалы с намеренным включением в круг участников представителей низших слоёв общества[247]. Эта открытость шиваизма органично сочетается с духом эпохи раннего Средневековья, с которой принято связывать активное продвижение североиндийской цивилизации на восток и в центр субконтинента и сопутствующее взаимодействие с локальными сообществами, являвшимися

---

[241] Об этом см. такие шиваитские тексты, как «*Паушкара-парамешвара*» (*Pauṣkarapārameśvara*), «*Кула-сара*» (*Kulasāra*) и «*Чинтья-вишва-садакхья*» (*Cintyaviśvasādākhya*) [Sanderson, 2009, с. 289-290].
[242] Sanderson, 2009, с. 284.
[243] В отдельных случаях любой преданный Шиве шудра или неприкасаемый мог получить упрощённую, дистанционную форму посвящения через взор духовного наставника (*cākṣuṣī dīkṣā*) или посредством творческой работы его сознания (*mānasī dīkṣā*) [Sanderson, 2009, с. 288].
[244] Sanderson, 2009, с. 288. В ряде случаев им позволялось получить посвящения в духовные наставники и давать посвящения равным им по статусу и тем, кто отличался более низким происхождением [Sanderson, 2009, с. 285-286].
[245] Sanderson, 2009, с. 290-291.
[246] Релевантные примеры существуют как в священных текстах, так и в трактатах тантрического шиваизма: «*Сваччханда-тантра*» (*Svacchandatantra*) указывает на гордость принадлежности к определённой варне как препятствие, удерживающее людей в сансаре, «*Пичумата*» (*Picumata*) предполагает возможность и приводит факты посвящения неприкасаемых; Абхинавагупта (Abhinavagupta) в своём труде «*Тантра-алока*» (*Tantrāloka*) отрицает наличие варновых различий в кругу посвящённых в традицию каула (*kaula*) [Sanderson, 2009, с. 292-294, 296].
[247] О групповых ритуалах (*vīramelāpa, cakrakrīḍā*) в тантрическом шиваизме сообщают, например, «*Джаядратха-ямала*» (*Jayadrathayāmala*) и «*Кали-кула-крама-арчана*» (*Kālīkulakramārcana*) Вималапрабодхи (Vimalaprabodha) [Sanderson, 2009, с. 294-298].

исконными владельцами этих территорий и нередко ведущими на них сельскохозяйственную деятельность. По мере присоединения последних к поддерживающим шиваизм расширяющимся государствам имела место культурная, социальная и религиозная интеграция [248], сопровождавшаяся встраиванием в наиболее радикальные шиваитские традиции[249] локальных божеств и адаптацией свойственных им ритуальных практик [250]. Таким образом, если правители раннесредневековых государств Индии выступали завоевателями новых земель, то находящиеся у них на службе шиваитские жрецы оказывались ответственными за социокультурную экспансию и социальную интеграцию на присоединённых территориях. Именно этим представляется корректным объяснять исключительный, практически царский социальный статус придворных шиваитских жрецов, получавших множество невоенных знаков правителя, включая внешние атрибуты (*rājāṅga, rājacihna*) и собственный дворец. В качестве платы за ритуальные услуги (*dakṣiṇā*) при царском дворе жрецы получали монастыри (*maṭha*), земли и целые состояния, нередко использовавшиеся для строительства всё более разветвлённой сети шиваитских монастырей и центров учёности, поддержки поэтов и финансирования ирригационных сооружений. В отдельных случаях шиваитские жрецы начинали приобретать трансграничный авторитет, являясь духовными наставниками правителей сразу нескольких царств[251].

Религии, с которыми взаимодействовал шиваизм, уместно поделить на две категории: в первую попадают религиозные системы, поглощённые шиваизмом, во вторую – традиции, подвергнувшиеся сильному влиянию со стороны шиваизма[252]. Из первых наиболее примечательными представляются сауризм [253] и шактизм.

---

[248] Именно необходимостью интегрировать исконных обитателей недавно присоединённых земель в расширяющиеся государства может быть объяснено решение шиваизма открыть шудрам доступ к посвящению [Sanderson, 2009, с. 284-285].

[249] Как отмечает в своём исследовании А. Сандерсон, религии локальных народов интегрировались в шиваизм (одновременно с территориальной интеграцией самих народов) в первую очередь не через традицию сиддханта, но через более маргинальные шиваитские культы яростных образов Шивы и его супруги [Sanderson, 2009, с. 301-302].

[250] Davidson, 2002, с. 211; Sanderson, 2009, с. 284-285, 301.

[251] Sanderson, 2009, с. 260-272.

[252] Что касается взаимодействия шиваизма с брахманизмом, то оно представляет собой значительно более сложный процесс, кратко охарактеризованный выше.

[253] О следах ныне утраченного корпуса священных текстов сауризма см.: [Sanderson, 2009, с. 54-55].

Культ бога солнца Сурьи (Sūrya) представляется скорее редким феноменом индийского Средневековья[254], в то время как тенденция замены сауризма на шиваизм как религии царских дворов доподлинно известна по крайней мере на примере династии Гурджаров (Gūrjara). Согласно сохранившимся эпиграфическим источникам Датта I (Datta, 570-595 гг. правления), Джаябхата I (Jayabhaṭa, 595-620), Датта II (620-645) и Джаябхата II (645-665) были почитателями бога Сурьи, в то время как последующие правители династии – Датта III (665-690), Джаябхата III (690-715) и Ахирола (Ahirola, 715-720) – называли себя последователями Великого Владыки, т. е. Шивы (*paramamāheśvara*)[255]. Помимо этого, существуют заметные примеры встраивания культа бога солнца в шиваизм: во-первых, священный текст шиваитского канона «*Саура-самхита*» (*Saurasaṃhitā*) утверждает, что Шива и Сурья в сущности представляют собой единое божество; во-вторых, в текстах пуран культ бога солнца представлен в отчётливо шиваитской обработке[256]; в-третьих, шиваито-шактистская традиция каула (*kaula*), сохранившая фрагменты текста «*Бхарга-шикха*» (*Bhargaśikhā*), сообщает о культах бога солнца – Виры (Vīra) или Вирешвары (Vīreśvara) – и его супруги Бхаргашикхи (Bhargaśikhā)[257]. В целом независимый культ бога солнца Сурьи утратил свою популярность в раннем Средневековье (вероятно в связи с лишением царского патронажа), в то время как становившийся всё более популярным шиваизм вобрал в себя этот культ и, таким образом, привёл сауризм к полной утрате самобытности[258].

Похожая ситуация произошла в раннем Средневековье с шактизмом, который, однако, не выглядит столь малозаметным элементом шиваитской религии, как сауризм. Напротив, будучи встроенными в шиваизм, шактистские культы продолжили своё активнейшее развитие в лоне шиваитской религиозной культуры. Уже в корпусе священных шиваитских текстов мантра-питхи культ Сваччхандабхайравы сосуществует с культом его супруги Агхорешвари, в то время

---

[254] Можно выделить лишь несколько примеров царей-приверженцев бога солнца (*paramasaura, paramādityabhakta*) в VI, VII и IX вв. Подробнее об этом см. [Sanderson, 2009, с. 53-54].
[255] Sanderson, 2009, с. 53-54.
[256] См., например, «*Самба-пурану*» (*Sāmbapurāṇa*) [Sanderson, 2009, с. 55-56, 58].
[257] Sanderson, 2009, с. 56.
[258] Sanderson, 2009, с. 55.

как все крупные шиваитские тантрические традиции, известные по корпусу видья-питха, сосредоточены именно на почитании женских божеств как проявлении божественной энергии Шивы: в краме центральным божеством выступает Кали, в трике – Пара, Парапара и Апара, в традиции «*Брахма-ямала-тантры*» – Чанда Капалини, в «*Вина-шикха-тантре*» в центре оказывается не сам бог Тумбуру как манифестация Шивы, а его сёстры – Джая, Виджая, Джаянти и Апараджита[259]. В целом для раннесредневековой Индии редки факты упоминаний правителей, являвшихся почитателями богини (*bhagavatībhakta*)[260], а нередко цари называли себя почитателями шиваизма, хотя реальным божеством этих царских династий являлась именно богиня (*kuladevī, vaṃśadevī, gotradevī*)[261]. Данное наблюдение А. Сандерсона является веским доказательством спаянности шактизма и шиваизма в культуре раннесредневековой Индии.

Обращаясь к религиям, не утратившим собственную уникальность в тени лучей шиваизма[262], в первую очередь заметно выделяются вишнуизм и буддизм. И если в случае вишнуизма сохранение самобытности можно объяснить в первую очередь жизнеспособностью самого культа Вишну и его аватар (*avatāra*), то в случае буддизма и джайнизма такое объяснение вряд ли представляется убедительным. Общим бесспорно является направление оказанного влияния. Шиваизм едва ли (либо в значительно меньшей степени) изменил учение и доктрины этих традиций, но оказал мощнейшее воздействие на их религиозную практику – ритуал и йогу. Во всех трёх случаях воздействие прослеживается именно на те школы и субтрадиции вишнуизма, буддизма и джайнизма, которые впоследствии стало принято определять как тантрические[263].

---

[259] Sanderson, 2009, с. 46.

[260] Среди немногих следует отметить правителей Нагабхату (Nāgabhaṭa), Бходжу (Bhoja) и Махипалу I (Mahīpāla) из династии Гурджара-Пратихаров [Sanderson, 2009, с. 52].

[261] Sanderson, 2009, с. 52.

[262] Тезис об исчезновении шактизма как отдельного религиозного направления целенаправленно не был отчётливо артикулирован в основном тексте. Фактически шактизм представляет собой абстрактное понятие, обозначающее комплекс совершенно разных, подчас не связанных друг с другом культов почитания женского начала в Индии. И хотя шактизм не представлял собой целостную религиозную традицию, отдельные шактистские традиции, не встроенные в шиваитский корпус видья-питха, все же имели место. В первую очередь речь идёт о довольно самостоятельных культах Кубджики (Kubjikā) и Трипурасундари (Tripurasundarī).

[263] Влияние шиваизма на тантрическое направление джайнизма не будет рассматриваться в этой работе. Исследование данной проблематики представлено в: [Sanderson, 2009, с. 243-249].

Традиция тантрического вишнуизма, панчаратра (*pañcarātra*), возникла вблизи Кашмира и известна по дошедшим санскритским текстам, называемым самхитами (*saṃhitā*). Впервые панчаратра упоминается уже в «*Махабхарате*» (*Mahābhārata*), однако это не позволяет с уверенностью говорить, идёт ли в действительности речь о той же тантрической традиции почитания Вишну, что станет известной позднее. Сравнивая эту систему с тантрическим шиваизмом, А. Сандерсон находит три веских аргумента в пользу тезиса о шиваитском влиянии на панчаратру. Во-первых, панчаратра предполагает всё тот же набор шиваитских тантрических практик: посвящение в мандале (*dīkṣā*), повседневные практики ньясы (*nyāsa*), пуджи (*pūjā*), джапы (*japa*) и хомы (*homa*), повязывание адептам священного шнура (*pavitrāropaṇa*), умилостивление божеств при помощи мантр (*mantrārādhana*), ритуал установления образа божества (*pratiṣṭhā*)[264]. Во-вторых, обращает на себя внимание сильное сходство самхит панчаратры с исторически более ранними шиваитскими тантрами[265]. В-третьих, А. Сандерсон приводит конкретные доказательства влияния текстов шиваитских тантр на вишнуитские самхиты. Прямые параллели прослеживаются между ритуалами и мантрами вишнуитской «*Сваямбхува-панчаратры*» (*Svāyambhuvapañcarātra*) и шиваитской «*Сваччханда-тантры*» (*Svacchandatantra*). Едва скрытые следы заимствований из шиваитской мантра-марги заметны в панчаратринских текстах «*Джаякья*» (*Jayākhya*), «*Паушкара*» (*Pauṣkara*), «*Сатвата*» (*Sātvata*), «*Махалакшми-самхита*» (*Mahālakṣmīsaṃhitā*)[266].

Шиваизм оказал настолько значимое влияние на религиозную практику и культовую систему позднего индийского буддизма, что едва ли представляется возможным найти хотя бы одну систему индийской ваджраяны, которая полностью лишена элементов ритуала и йоги, не имеющих близких аналогов в шиваитском тантрическом каноне. В настоящее время индологи склонны придерживаться четырёх концепций, объясняющих сходства шиваитских и буддийских тантрических традиций: 1) тантрический шиваизм сформировался под прямым

[264] Sanderson, 2009, с. 62.
[265] Sanderson, 2009, с. 62.
[266] Sanderson, 2009. с. 64-69.

влиянием тантрического буддизма[267]; 2) тантрический буддизм сформировался под прямым влиянием тантрического шиваизма[268]; 3) имел место единый источник или движение, из которого черпали вдохновение и тантрические шиваиты, и тантрические буддисты[269]; 4) имело место взаимное влияние тантрического буддизма и тантрического шиваизма друг на друга[270].

Если первые два объяснения в целом носят взаимоисключающий характер, то третье и четвёртое представляют собой своего рода компромиссные позиции. Третье объяснение, представляющее собой теорию об общем источнике для культов и практик шиваитского и буддийского тантризма, достаточно категорично и убедительно опровергнуто А. Сандерсоном – все доступные для изучения тантрические традиции имеют отчётливую сектарную принадлежность и являются шиваитскими, буддийскими, вишнуитскими и т. д., в то время как какие-либо доказательства существования общего источника, из которого могли бы черпать вдохновение и тантрики-буддисты, и тантрики-шиваиты, отсутствуют[271].

Общие для шиваизма и тантрического буддизма элементы религиозной практики, стилизация священных текстов и культового пантеона встречаются во всех известных современным исследователям письменных памятниках ваджраяны. В частности, «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», наиболее репрезентативная чарья-тантра ваджраяны, одной из первых включает в свою систему такие ранее не характерные для буддизма элементы религиозной практики, как использование мантр и мандал, выполнение огненного подношения (*homa*), распределение графем санскритского алфавита по телу[272]. Все эти практики хорошо известны по учениям шиваитских тантр, а ряд из них, например рецитация мантр и выполнение огненных подношений, возникли задолго до появления буддизма и хорошо

---

[267] Эта позиция является в настоящее время маргинальной.
[268] Sanderson, 1994, 2001, 2009; Шо, 2001, с. 55-56. Оба исследователя всё же признают факт обратного влияния ваджраяны на шиваитские и шактистские тантрические традиции, но это делается либо без указания конкретных примеров [Шо, 2001, с. 55-56], либо эти примеры носят довольно частный характер [Sanderson, 2009, с. 240-243].
[269] Beyer, 1973, с. 42; Ruegg, 1989, с. 173. Эту же точку зрения занимает Дж. Харцелл, утверждающий, что множество параллелей в шиваитской и буддийской тантрической литературе дают основание сделать вывод об общих корнях этих традиций и об их взаимовлиянии друг на друга [Hartzell, 1997, с. 25].
[270] Sanderson, 2009, с. 240-243; Шо, 2001, с. 55-56; Hartzell, 1997, с. 25.
[271] Sanderson, 1994, с. 92-93.
[272] В шиваитских тантрических традициях эта практика хорошо известна как ньяса (*nyāsa*).

известны по памятникам ведийской религии и брахманизма. Прекрасно осознавая инородный характер ряда элементов собственной традиции, авторы «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» специально предостерегали адресатов этого текста о возможности появления критиков, которые в будущем будут пытаться представить это учение как небуддийское[273]. Самая известная крия-тантра тантрического буддизма, «*Манджушрия-мула-кальпа*», открыто признаёт, что использует мантры небуддийского (*laukika*) происхождения и включает в своё учение культ Шивы в образе божества Тумбуру (Tumburu) и его четырёх сестёр (Jayā, Vijayā, Ajitā, Aparājitā)[274]. Также эта традиция признаёт возможность использования определённых практик из шиваитских (*śaiva*) и гаруда-тантр (*gāruḍatantra*)[275], но настаивает на том, что представленные в этом священном тексте наставления впервые были провозглашены именно бодхисаттвой Манджушри, пусть даже впоследствии найдутся критики, которые будут утверждать, что эти учения являются шиваитскими или вишнуитскими по своему происхождению[276]. «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*», основной священный текст йога-тантр, говорит о вхождении божеств (*āveśa*) в посвящаемого как составляющей посвятительного ритуала и последующей религиозной практики[277], о замещении пяти татхагат их женскими ипостасями в случае учения о тайной мандале (*vajraguhyamaṇḍala*), а также о йогической практике, предполагающей выполнение сексуального союза (букв. «союз двух органов» – *dvayendriyasamāpatti, dbang po gnyis sbyor, dbang po gnyis sprad byed*) практикующего с духовной супругой. «*Гухьясамаджа-тантра*», один из наиболее

---

[273] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* (D 177r1-3). Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 128].

[274] См. главы XLVII-XLIX «*Манджушрия-мула-кальпы*».

[275] См.: «*Манджушрия-мула-кальпа*» XLVII.98c-99b, 102ab, 103ab. Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 130]. Примером использования в ваджраяне шиваитских практик может, в частности, служить известная с «*Манджушрия-мула-кальпы*» и позднее предписываемая в «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» практика предварительного выполнения или начального служения (*puraścaraṇa, pūrvasevā*), предполагающая большое число повторений мантр и такие аскетические ограничения, как пост, сохранение молчания и прочее. О шиваитском тантрическом аналоге этой практике в тексте «*Нишваса-гухья*» (*Niśvāsaguhya*) см. [Sanderson, 2009, с. 235].

[276] См.: «*Манджушрия-мула-кальпа*» II.31-37. Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 130; Wallis, 2001. с. 112-115].

[277] Именно вхождение божеств в тело практикующего является одной из отличительных черт религиозной практики шиваитских капаликов. Также эта практика, очевидно не без влияния капаликов, хорошо известна по таким шиваитским тантрам видья-питхи, как «*Пичумата*» (*Picumata*) и «*Йогини-санчара*» (*Yoginīsaṃcāra*) [Sanderson, 2009, с. 133-134].

известных письменных памятников тантрического буддизма и самая цитируемая в ваджраянской литературе махайога-тантра, учит практике подношения буддам и вкушения йогинами нечистых субстанций[278], а тесно связанный с ней текст «*Гухьясиддхи*» (*Guhyasiddhi*) Падмаваджры (Padmavajra) предлагает брать духовную супругу из семьи неприкасаемых, приходя в их дом под видом шиваитского духовного наставника, передающего учение одной из тантр шиваитской сиддханты, таких как «*Калоттара*» (*Kālottara*) или «*Нишваса*» (*Niśvāsa*)[279].

Только что приведённые примеры наглядны, но вместе с тем достаточно фрагментарны. Гораздо больше общего оказывается у шиваитского тантризма – в первую очередь у той его формы, что известна по тантрам видья-питхи – с литературой буддийских йогини-тантр. Среди религиозных практик, являющихся общими для тантрического шиваизма и буддизма йогини-тантр, обращают на себя внимание следующие:

1. психотехнические практики, предполагающие активизацию элементов тонкого тела практикующего[280],
2. йогическая техника умирания (*utkrānti, 'pho ba*)[281],
3. использование в ритуалах человеческой плоти (*māṃsa*) и костей, а также алкоголя (*madya*)[282],

---

[278] Практика подношения божествам и вкушения практикующим нечистых субстанций (*advaitācāra, niḥśaṅkācāra*), часто называемых «пятью нектарами» (*pañcāmṛta*), широко известна по шиваитской тантрической литературе. На эту тему см., например, следующие памятники тантрического шиваизма: *Jayadrathayāmalatantra, Kālīkulapañcaśataka, Kālasaṃkarṣaṇīmata, Niśisaṃcāra, Ūrmikaulārṇava, Kubjikāmatatantra, Picumata* [Sanderson, A Commentary on…, 2005, с. 110-114].

[279] Guhyasiddhi, VIII.8-16.

[280] Среди буддийских йогини-тантр, наставляющих таким практикам, целесообразно отметить следующие: *Hevajratantra, Vajraḍākatantra, Saṃpuṭodbhavatantra, Mahāmudrātilakatantra, Kālacakratantra*. А. Сандерсон настаивает на том, что базовые принципы йогической работы с тонким телом пришли в ваджраяну из шиваитского канона видья-питхи [Sanderson, 2009, с. 186].

[281] Техника известна по таким йогини-тантрам, как *Catuṣpīṭha*, *Vajraḍāka*, *Saṃpuṭodbhava* и *Saṃvarodaya*. В тибетской традиции этот метод известен как одно из шести учений Наропы (*nā ro chos drug*). А. Сандерсон настаивает, что источник этой практики – направления атимарги и мантра-марги тантрического шиваизма, где данному методу придаётся особое значение. Из основных шиваитских источников, предписывающих выполнение этой практики, А. Сандерсон указывает следующие: *Pāśupatasūtra, Rauravasūtrasaṃgraha, Dviśatikakālottara, Kiraṇatantra, Picumata, Tantrasadbhāva* [Sanderson, 2009, с. 185].

[282] Следующие буддийские йогини-тантры являются показательными в этом отношении источниками: *Laghuśaṃvara* (XI.1-2, XLIX), *Abhidhānottara* (LXIII), *Herukābhyudaya* (XIII), *Hevajra* (I.XI.10-11), *Mahāmudrātilaka* (XII.20-21). Среди шиваитских письменных памятников видья-питхи, предписывающих сходные практики, А. Сандерсон указывает следующие: *Jayadrathayāmalatantra*, *Yoginīsaṃcāra*, *Tantrasadbhāva* [Sanderson, 2009, с. 183].

4. практика вхождения в тело жертвы[283] через каналы его тонкого тела (*nāḍī*) с целью извлечения из него жизненной энергии и физиологических субстанций[284],

5. участие практикующих в групповых ритуальных собраниях (*gaṇamaṇḍala*), где адепты воспринимают происходящее как действо полной божеств тантрической мандалы и ведут общение на особом кодовом языке (*chomma*)[285],

6. выполнение постинициационного обета (*vīracaryāvrata, vajrakāpālikacaryāvrata*), предполагающего отождествление практикующего и его супруги с центральными божествами тантры, имитацию адептами внешнего облика божеств, почитание этих божеств в сексуальном союзе и с использованием нечистых субстанций[286].

Отчётливые аналогии между тантрическим буддизмом и шиваизмом прослеживаются в классификации тантрических супруг по принадлежности к тому или иному божественному клану (*devakula*)[287], в практике посещения адептами сходного перечня священных мест (*pīṭhabhramaṇa*)[288] и в методе извлечения мантр (*mantroddhāra*)[289].

---

[283] Букв. «скотина» (*paśu*), хотя в действительности речь в этом контексте идёт именно о человеке.

[284] Из буддийской литературы цикла йогини-тантр см.: *Abhidhānottaratantra* (IX.62-64), *Mahāmāyātantra* (II.10-14), *Herukābhyudayapañjikā* к «*Херука-абхьюдая-тантре*» (*Herukābhyudayatantra,* XIII, XLII). А. Сандерсон приводит следующие шиваитские тантрические тексты, говорящие об этой практике: *Picumata, Tantrasadbhāva, Jayadrathayāmala, Netratantra* [Sanderson, 2009, с. 184].

[285] В тантрическом буддизме эта практика впервые встречается в «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантре*» (*Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra*) и впоследствии получает широкое распространение в йогини-тантрах. А. Сандерсон утверждает, что эта практика является одной из отличительных особенностей тантрического шиваизма, представленного в каноне видья-питха [Sanderson, 2009, с. 154].

[286] Выполнение буддийской версии этого обета ведёт к обретению состояния будды. Из санскритских письменных памятников, излагающих суть этого обета, см. «*Ваджравали*» (*Vajrāvalī*) Абхаякарагупты [Sanderson, 1994, с. 91-92; English, 2002, с. 40]. Выполнение аналогичного по содержанию великого обета (*mahāvrata*) как способа покаяния за убийство брахмана описывается в дхарма-шастрах (I-IV вв. н.э.) и впоследствии берётся на вооружение в целом ряде шиваитских движений, среди которых выделяются в первую очередь пашупаты, лакулы и в особенности капалики [English, 2002, с. 39-40], чья религиозная культура оказала мощнейшее влияние на шиваизм канона видья-питхи.

[287] Из ваджраянских источников см.: *Laghuśaṃvaratantra* (XVI-XXIV), *Abhidhānottaratantra*, *Saṃpuṭodbhavatantra*, *Saṃvarodayatantra*, *Mahāmudrātilakatantra*, *Vajraḍākatantra*; из шиваитских источников: *Yoginīsaṃcāra*, *Tantrasadbhāva*, *Siddhayogeśvarīmata*, *Picumata* [Sanderson, 2009, с. 181-182].

[288] Схожие с шиваитскими перечни буддийских священных мест (*pīṭha, upapīṭha, kṣetra, upakṣetra, chandoha*) приводятся в «*Ваджрадака-тантре*» (XVIII.10-60) и «*Лагхушамвара-тантре*», практика их посещения – в «*Самвародая-тантре*». Посещение тантрическими буддистами священных мест связано с представлением об обитании там йогинь, также называемых вестницами (*dūtī*) и дакинями (*ḍākinī*), способными передать йогинам сиддхи через поцелуи (*cumbana*) и акты соития (*avagūhana*). Из шиваитских памятников, описывающих практику посещения священных мест, А. Сандерсон приводит «*Ниши-санчару*» и «*Тантрасадбхаву*» [Sanderson, 2009, с. 181, 192-203]. М. Шо интерпретирует наличие сходных перечней священных мест в шиваизме и тантрическом буддизме буквально – как указание на то, что шиваитские и буддийские тантрические адепты действительно имели общие места для паломничества [Шо, 2001, с. 55-56].

[289] Практика «извлечения мантр» (*mantroddhāra*) впервые в ваджраяне встречается в «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантре*». В основе этой техники лежит первоначальное шифрование мантр с возможностью их последующей дешифровки или извлечения (*uddhāra*) при помощи специальных диаграмм, располагающих графемы санскритского алфавита строго определённым образом [Tomabechi, 2007, с. 903-904]. Один из двух вариантов этой процедуры, представленный в тантре – извлечение мантр из квадратной диаграммы,

Тем не менее наиболее примечательные сходства двух тантрических движений обнаруживаются при обращении к культовому пантеону этих традиций [290]. Позицию главенствующего мужского божества в системах буддийских йогини-тантр занимают херуки (*heruka*) – будды в яростной ипостаси (*krodha*), являющиеся манифестациями будды Акшобхьи (Akṣobhya) и принадлежащие к ваджрной семье тантрических божеств (*vajrakula*). Их отличительные атрибуты, равно как и облик их супруг, имеют немало общего с образом яростного Шивы-Бхайравы и его спутниц. По мнению А. Сандерсона эти образы буддийских божеств сформированы под непосредственным влиянием культового пантеона шиваитской видья-питхи [291]. В данном контексте примечательными оказываются мифология этого колоритного шиваитского божества, а также движение тантрических адептов-капаликов (*kāpālika*) [292], возникшее на базе почитания этой формы Шивы. В основе мифологии этого божества лежит история о ссоре Брахмы и Рудры (Rudra), ведийской вариации бога Шивы. Ссора заканчивается обезглавливанием Брахмы, а Рудра осознаёт, что, убив брахмана, совершил один из тягчайших для традиционного индийского общества

содержащей графемы санскритского алфавита. Описание этой диаграммы содержит текстологическое сходство с аналогичным описанием схожей таблицы в шиваитской «*Вина-шикха-тантре*» (*Vīṇāśikhatantra*). Текстологический анализ двух текстов не привёл Т. Томабети к решению о том, каков же из двух текстов был первичным, а какой производным. Японский исследователь также не исключает того, что оба текста могли иметь какой-то общий третий источник [Tomabechi, 2007, с. 905].

[290] По мнению А. Сандерсона одним из немногих специфически буддийских атрибутов божеств ваджраяны является ваджра [Sanderson, 2009, с. 172].

[291] Sanderson, 2009, с. 148, 154; Шо, 2001, с. 55-56. Показательно, что иконография Херуки в «*Лагхушамвара-тантре*» содержит ряд специфически шиваитских атрибутов, таких как трезубец, третий глаз, месяц в волосах, тигровая шкура, отрезанная голова бога Брахмы, змея в качестве брахманского шнура и т.д. [Sanderson, 2009, 169-171]. Ещё один примечательный, пусть и достаточно частный пример – один из обликов буддийской богини Ваджраварахи (Vajravārāhī), изображаемый с четырьмя ликами и двенадцатью руками. Примечательность образа заключается не только в том, что такое число ликов и рук характерно скорее для её мужского спутника, сколько в том, что лишь левая половина её центрального лика является женской, тогда как правая – мужская. Данный образ представлен в «*Варахи-абхьюдая-тантре*» (*Vārāhyabhyudayatantra*), «*Абхидханоттара-тантре*» (*Abhidhānottaratantra*) и «*Гухьясамая-садхана-мале*» (*Guhyasamayasādhanamālā*). По убеждению А. Сандерсона данный культ представляет собой кальку с известного шиваитского образа Шивы-Ардханаришвары (Ardhanārīśvara) [Sanderson, 2009, с. 175-176].

[292] Подробнее о капаликах см. знаменитое исследование Д. Лоренцена: [Lorenzen, 1991]. Здесь же достаточно отметить, что в шиваитском направлении атимарга (*atimārga*) существуют три подшколы: паньчартхика-пашупаты (*pāñcārthika pāśupata*), сторонники школы лакула (*lākula*) и капалики (*kāpālika*). Традиция шиваитов-капаликов (*kāpālika*) определяет освобождение как происходящее из состояния вхождения в практикующего тантрических божеств (*āveśa*), что в значительной степени сродни состоянию одержимости духами (*bhūta*). Позднее в шиваитском направлении мантра-марга (*mantramārga*) религиозная культура капаликов укореняется в шиваитском каноне видья-питха (*vidyāpīṭha*), особенно в таких текстах как «*Пичумата*» (*Picumata*) и «*Йогини-санчара*» (*Yoginīsaṃcāra*). Примечательно, что в этих текстах вхождение божеств в тело практикующего также является важной составляющей религиозной практики [Sanderson, 2009, с. 133-134].

проступков. В качестве искупления вины Рудра принимает великий обет (*mahāvrata*), также называемый обетом чаши из черепа (*kapālavrata*). Данный обет предполагает жизнь в изгнании от людей в местах сожжения трупов (*śmaśāna*), покрытие тела пеплом и прошения подаяния при помощи чаши-капалы (*kapāla*). Этот миф[293] лёг в основу[294] религиозной практики целого ряда шиваитских движений, включая пашупатов (*pāśupata*)[295], лакулов (*lākula*) и в особенности капаликов. Последние известны тем, что не только носили украшения из костей, чашу из человеческого черепа и украшенный черепом посох (*khaṭvāṅga*)[296], но и тем, что фактически имитировали образ жизни Шивы-Бхайравы, почитая последнего, богиню Чандику (*Caṇḍikā*) и ветал (*vetāla*) при помощи нечистых субстанций и человеческих жертвоприношений, а также через выполнение сексуальных практик[297]. В целом влияние движения капаликов на тантрический буддизм признаётся большинством современных исследователей ваджраяны и проявилось, в первую очередь, в образе почитаемого яростного божества (Бхайрава / Херука), в способе его почитания (жертвоприношения, подношения нечистых субстанций, сексуальные практики), в облике адептов (ношение чаши из черепа, покрытие тела пеплом) и в месте пребывания (*śmaśāna*) самих адептов. Задаваясь вопросом о канале, через который могло происходить влияние капаликов на ваджраяну, Р. Дэвидсон выдвигает предположение, что им могло быть движение сиддхов.[298]. В целом, принимая во внимание синхронное сосуществование этих

---

[293] Его вариации представлены в относящейся к VI-VII вв. «*Сканда-пуране*» (*Skandapurāṇa*), а также в ряде локальных вариаций «*Махабхараты*» (*Mahābhārata*) [Sanderson, 2009, с. 171-172].

[294] В действительности в настоящее время затруднительно с уверенностью утверждать, что именно является здесь первичным: мифология Бхайравы или модель поведения капаликов.

[295] Движение пашупатов возникло во II в. н.э. [English, 2002, с. 39] вследствие реакции на шраманское движение и в значительной степени – на буддизм. Традиция была основана Лакулишей (Lakulīśa) и получила особое влияние в VI-X вв. Основополагающий текст, «*Пашупата-сутра*», проповедует религиозную практику (*sādhana*), состоящую из пяти уровней [Davidson, 2002, с. 183-184]. Также это движение известно проповедью полового воздержания, поддержкой брахманического варного социального устройства и подчинённым положением женщины в обществе [Davidson, 2002, с. 186].

[296] Среди шести основных атрибутов капаликов указываются ожерелье (*kaṇṭhikā*), нашейное украшение (*rucaka*), крупные серьги (*kuṇḍala*), драгоценное украшение в волосах (*śikhāmaṇi*), пепел и священная нить. Вторичными атрибутами капаликов принято считать чашу из черепа и посох, нередко украшенный не только черепом, но и небольшим музыкальным барабанчиком (*ḍamaruka*) [Davidson, 2002, с. 177-178].

[297] English, 2002, с. 40. В целом капаликов довольно сложно выделить из ряда других смежных шиваитских традиций, таких как каула (*kaula*). Обе традиции имеют отчётливый шактистский компонент и хорошо представлены в «*Джаядратха-ямала-тантре*» [Davidson, 2002, с. 179]. Основная информация о капаликах известна из драматической литературы, а не из текстов, составленных приверженцами этого религиозного движения [Davidson, 2002, с. 186].

[298] Davidson, 2002, с. 177.

движений, их формы религиозного подвижничества и выдвигаемое далее в этой работе предположение о сиддхах как авторах буддийских йогини-тантр, эта гипотеза выглядит многообещающей, пусть и нуждающейся в дополнительной проработке.

Примечательная иконографическая параллель проявляется на зрелых стадиях развития шиваитских и ваджраянских тантрических традиций и заключается в особом акценте на культе богинь, представленных в буддийских йогини-тантрах и в шиваитских тантрах канона видья-питха[299]. В обоих случаях речь идёт не об изначально независимых культах женских божеств, но о традициях, где в исходно парных культовых формах мужское божество начинало занимать подчинённое положение, а культ йогинь, дакинь и вестниц (*dūtī*)[300] начинал выходить на передний план[301]. Наиболее яркими примерами этого феномена в ваджраяне выступают культы Ваджрайогини, Ваджраварахи, Тары (Tārā) и Чхиннамасты (Chinnamastā), в то время как заметными женскими богинями шиваизма являются Пара, Апара и Парапара в традиции, позднее известной как трика, и Кали в системе крама. Вместе с тем, хотя большинство приводимых параллелей говорит скорее в пользу шиваизма как исходного источника рассматриваемых культов и практик, по крайней мере два примера указывают на культы, впервые развитые именно в буддизме, но впоследствии получившие распространение в шиваизме. Речь идёт об исконно буддийских культах Чхиннамасты[302] и Угратары (Ugratārā)[303], которые позднее стали частью шиваизма

---

[299] Важно отметить, что как шиваитская видья-питха, так и буддийские йогини-тантры позиционировали себя как наивысшие священные тексты в сравнении с теми традициями, которые им предшествовали – шиваитская мантра-питха и буддийские махайога-тантры, также называемые йоготтара-тантрами [English, 2002, с. 38].

[300] О йогинях, дакинях, вестницах и других женских божествах в шиваитском тантризме см. [Serbaeva, 2006; Hatley 2007], в буддизме – см.: [Beyer, 1973; English, 2002; Шо, 2001].

[301] Примером этой тенденции может послужить «*Чатурйогини-сампута-тантра*» (*Caturyoginīsaṃpuṭatantra*), в которой в роли наставника оказывается богиня Ваджрини или Ваджраварахи, в то время как её супруг, Ваджрин или Херука, выступает в роли задающего вопросы слушателя [Sanderson, 2009, с. 178-179].

[302] Культ Чхиннамасты в буддизме представлен, в частности, в сочинении «*Абхисамая-манджари*» (*Abhisamayamañjarī*), шактистская версия культа – в текстах «*Шакта-прамода*» (*Śāktapramoda*), «*Пурашчарья-арнава*» (*Puraścaryārṇava*) и «*Кармаканда*» (*Karmakāṇḍa*). Если в буддийской вариации Чхиннамаста изображается со стоящими рядом Ваджраварнани (Vajravarṇanī) и Ваджравайрочани (Vajravairocanī), то в шиваитском тантризме по бокам от неё изображаются Дакини (Ḍākinī) и Варнини (Varṇinī). Подробнее см.: [Sanderson, 2009, с. 240-241].

[303] В случае Угратары имело место заимствование текстового фрагмента «*Махачина-крама-тара-садханы*» (*Mahācīnakramatārāsādhana*) Шашватаваджры (Śāśvatavajra) в шактистской «*Пхеткарини-тантре*» (*Phetkāriṇītantra*). Впоследствии Тара (как и Чхиннамаста) стала одной из десяти махавидий (*mahāvidyā*) шактистского культа Восточной Индии, который позднее стал популярным на всём субконтиненте [Sanderson, 2009, с. 240-243].

шактистского толка, имеющего особую популярность в Восточной Индии.

Отдельный интерес представляют параллели, лежащие в плоскости стилизации и текстологии письменных памятников шиваизма и ваджраяны. В первую очередь необходимо выделить тенденцию оформления буддийских йогини-тантр в стиле шиваитских тантр видья-питхи. В частности, об этом говорит переход йогини-тантр в формат диалогов между центральным божеством и его супругой [304], устойчивое стремление выдержать текст в размере ануштубх (*anuṣṭubh*)[305], наименование некоторых буддийских тантр в манере, очень сходной с названиями отдельных письменных памятников шиваизма[306], а также некоторые речевые приёмы[307] и способы построения мантр в буддийских тантрах. Также в пользу шиваитского происхождения ряда буддийских ваджраянских источников говорят значительные по своему объёму текстологические заимствования, сделанные авторами йогини-тантр с минимальной редакторской обработкой. В первую очередь это относится к «*Лагхушамвара-тантре*», на одну треть (порядка двух сотен строф) состоящую из фрагментов, напрямую или опосредованно заимствованных из шиваитских тантр видья-питхи – «*Пичуматы*»[308], «*Сиддха-йогешвари-маты*», «*Тантрасадбхавы*» и «*Джаядратха-ямала-тантры*»[309]. Среди других примеров текстологических заимствований упоминания заслуживают следующие:

1. глава XLIII «*Абхидханоттара-тантры*», заимствовавшая пассажи об обетах

---

[304] Этот формат характерен в первую очередь именно для шиваитских тантр. Среди примеров из буддийских йогини-тантр см., например, «*Ваджрадака-тантру*» (*Vajraḍākatantra*), в основе которой лежат ответы Ваджрасаттвы (Vajrasattva) или Ваджрадака (Vajraḍāka) на вопросы Богини (Devī), а также «*Дакарнава-тантру*» (*Ḍākārṇavatantra*) и «*Ваджраварахи-кальпу*» (*Vajravārāhīkalpa*), где на вопросы Вирешвари (Vīreśvarī) отвечает её супруг Вирешвара (Vīreśvara) [Sanderson, 2009, с. 178]. О ключевой роли формата диалогов между центральным божеством и его супругой в лингвофилософском дискурсе шиваитских тантр см.: [Ivanov, 2015, с. 48-56; Иванов, 2015, с. 61-78].

[305] А. Сандерсон настаивает на том, что этот размер характерен в первую очередь именно для шиваитских тантр [Sanderson, 2009, с. 154].

[306] Название первой буддийской йогини-тантры, «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантра*» (*Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra*), представляет собой смешение наименований двух шиваитских тантр из канона видья-питха –«*Сарвавира-самайога-тантры*» (*Sarvavīrasamāyogatantra*) и «*Йогини-джала-шамвара-тантры*» (*Yoginījālaśaṃvaratantra*) [Sanderson, 2009, с. 156]. Аналогичным образом название «*Хеваджра-дакини-джала-шамвара*» (*Hevajraḍākinījālaśaṃvara*) выглядит как адаптация названия шиваитской «*Йогини-джала-шамвара-тантры*», а буддийская «*Йогини-санчара-тантра*» (*Yoginīsaṃcāratantra*) как адаптация главы «*Йогини-санчара*» в шиваитской «*Джаядратха-ямала-тантре*» [English, 2002, с. 38].

[307] Например, вступительная формулировка «Итак, здесь [я] поведаю…» (*athātaḥ saṃpravakṣyāmi…*) [English, 2002, с. 39].

[308] Шиваитская тантра «*Пичумата*», также известная как «*Брахма-ямала-тантра*», представляла собой один из важнейших источников при формировании буддийской «*Лагхушамвара-тантры*» [Sanderson, 2009, с. 168].

[309] Sanderson, 2001, с. 41-47.

(*samaya*) посвящённого из главы LXXXV «*Пичуматы*»[310];

2. глава XV «*Самвародая-тантры*», текстологически зависимая от главы IV «*Пичуматы*» в отношении принципов классификации чаш из человеческих черепов (*kapāla*)[311];

3. глава XVIII «*Ваджрадака-тантры*» (*Vajraḍākatantra*, XVIII.10-60), чей список священных мест очень близок пассажу из шиваитской «*Ниши-санчары*» (*Niśisaṃcāra*, IV.6b-V.11) как содержательно[312], так и в отношении конкретных формулировок;

4. глава XV «*Херука-абхьюдая-тантры*» (*Herukābhyudayatantra*, XV.6-10), содержащая пассаж о ежедневной культовой практике, который основан на базе фрагмента из главы LXXXIV «*Пичуматы*»[313].

Исследуя обнаруженные текстологические параллели, А. Сандерсон делает вывод о том, что значительные по своим объёмам текстовые блоки буддийских йогини-тантр были заимствованы из шиваитских священных текстов видья-питхи [314]. Этот тезис подкрепляется двумя аргументами. Во-первых, рассматриваемые пассажи ваджраянских тантр плохо соотносятся с их общим контекстом, выглядят грубо модифицированными, а иногда и не до конца понятными для своих собственных редакторов и комментаторов[315], в то время как

---

[310] English, 2002, с. 39.

[311] English, 2002, с. 39.

[312] В пассаже приводятся двадцать четыре священные места, связанные с ними богини, их оружие (*āyudha*), связанные с этими священными местами деревья и специфические формы Бхайравы, представляющие собой защитников этих мест (*kṣetrapāla*) [Sanderson, 2009, с. 192-196].

[313] Sanderson, 2009, с. 212-215.

[314] Важным представляется подчеркнуть, что А. Сандерсон, приводя параллели между конкретными буддийскими и шиваитскими тантрами, не настаивает на том, что буддисты позаимствовали определённые текстовые фрагменты именно из указанных шиваитских тантрических текстов видья-питхи. Речь вполне может идти о прямом заимствовании буддистами из других, более древних шиваитских текстов, которые не сохранились или пока не известны современным исследователям. Наиболее значимым в этой связи представляется то, что обнаруженные текстологические параллели однозначно говорят о первичности рассматриваемых шиваитских тантрических контекстов (не обязательно строго определённых текстов) над теми контекстами, в которых находятся рассматриваемые буддийские йогини-тантры [Sanderson, 2009, с. 187-188].

[315] Индийская комментаторская традиция буддийских йогини-тантр нередко демонстрирует проблемы, с которыми сталкивались индийские пандиты в попытках понять и объяснить содержание отдельных пассажей. Подчас одни и те же фрагменты священных текстов трактуются комментаторами разным способом, наглядно демонстрируя отсутствие консенсуса в самой индобуддийской традиции. В отдельных случаях буддийским комментаторам приходилось изобретать достаточно неестественные, а подчас и противоречивые интерпретации [Sanderson, 2009, с. 216-218]. Конкретный пример проблемы комментирования «*Лагхушамвара-тантры*», вызванный незнанием буддийскими комментаторами исходного шиваитского контекста рассматриваемого пассажа, представлен здесь: [Sanderson, 2001, с. 41-47]; пример неверного тибетского перевода фрагмента текста из «*Херука-абхьюдая-тантры*», обусловленный незнанием переводчиками исходного шиваитского тантрического контекста, обсуждается здесь: [Sanderson, 2009, с. 214].

их шиваитские аналоги контекстуально органичны и самодостаточны. Во-вторых, хотя выносимый А. Сандерсоном тезис, как может показаться, нарушает *lectio difficilior potior*, одно из основополагающих правил текстовой критики, в действительности данный принцип не предполагает аутентичность любой менее понятной версии над более понятной. В данном случае речь идёт не о сравнении простых и более сложных прочтений, где, согласно указанному принципу, более сложный вариант является наиболее древним и близким к исходному тексту, но о сравнении контекстуально органичных и содержательно связанных пассажей с теми фрагментами, которые лишены этих качеств[316].

Рассмотренные выше примеры подтверждают тезис о том, что пространство индийской религиозной культуры периода раннего Средневековья характеризуются острейшим противоборством религиозных традиций Индии, конкурирующих за получение царского патронажа и за обретение более широкой аудитории потенциальных приверженцев. В ходе этой борьбы традиции активно заимствовали друг у друга наиболее популярные и востребованные учения, религиозные практики и культовые формы[317]. Эти заимствования, конечно, прекрасно осознавались отдельными представителями этих традиций, что побуждало последних выстраивать не только оборонительную, но и наступательную линию аргументации собственных учений как наиболее достойных, значимых и аутентичных. В шиваитской религиозной культуре в этом отношении наиболее показательными видятся два нарратива, дошедшие до сегодняшних дней по «*Хара-чарита-чинтамани*» (*Haracaritacintāmaṇi*), сочинению кашмирского шиваита XIII в. Джаядратхи (Jayadratha). Сам по себе этот памятник представляет собой адресованное широкой аудитории собрание шиваитских мифов. Для настоящей дискуссии представляют особый интерес два повествования, показывающие буддийские тантрические традиции в негативном свете, а их адептов – ведомыми тремя демонами, которыми являются Херука, Шамвара и Адибуддха[318]. Авторы второго нарратива, отчётливо осознававшие

[316] Sanderson, 2009, с. 187-188.
[317] Davidson, 2002, с. 191-192.
[318] Sanderson, 2009, с. 223-224.

сходства тантрического шиваизма и ваджраяны, предприняли попытку предоставить своё собственное объяснение сложившейся ситуации в форме художественного повествования. По сюжету три демона стали непобедимыми в связи с поклонением Шиве в форме лингама (*liṅga*). В качестве решения возникшей проблемы Брихаспати (Bṛhaspati) пускает демонов по ложному следу специально выдуманного им культа, смоделированного на базе письменных памятников шиваизма (*śivaśāstra*), содержащего сходные мантры, но имеющего в основе культ буддийских божеств, в то время как шиваитские персонажи также присутствуют в пантеоне, но занимают в нём подчинённое положение[319]. Это повествование – прекрасный пример свойственного индийским религиозным традициям инклюзивизма, где очевидно конкурирующая система (в данном случае – ваджраяна) оказывается встроенной в шиваитскую мифологическую парадигму и, будучи реинтерпретированной, приниженной и интегрированной, подчиняется последней.

Примечательно, что авторы приведённого нарратива демонстрируют прекрасную осведомлённость о заимствовании ваджраяной из шиваизма учений, а возможно и отдельных текстовых пассажей. Кроме того, этот нарратив подтверждает, что его авторы были неплохо знакомы со спецификой иконографии ваджраяны. По сути, именно мифология и иконография стали двумя основными плацдармами для осуществления взаимных атак ваджраяны и шиваизма. Наиболее показательным примером таких атак в иконографии ваджраяны, несомненно, является образ центральных божеств цикла шамвара-тантр – Херуки (Heruka) и Ваджраварахи (Vajravārāhī). Божества изображаются попирающими своих вероятных иконографических прототипов[320] – шиваитских Бхайраву и Чарчику (Carcikā)[321]. В этом, как представляется, наглядно отражена склонность ваджраяны объяснять использование шиваитских учений, практик и культов в буддизме как подчинённых последнему, вторичных по отношению к буддийскому учению, а

---

[319] Sanderson, 2009, с. 220-223.
[320] Sanderson, 2009, с. 172.
[321] Чарчика также известна как Cāmuṇḍā, Karṇamoṭī и Bahumāṃsā, в буддийской литературе – как Kālarātri. Богиня имела большую популярность в Восточной Индии, с ней связан ряд материнских или ямала-тантр (*mātṛtantra, yāmalatantra*), например, «*Брахма-ямала-тантра*» [Sanderson, 2009, с. 227-233].

также констатировать факт торжества ваджраяны над тантрическим шиваизмом. Эта победа предполагает интеграцию в буддизм традиций видья-питхи как низшего и инструментального учения, а также недвусмысленно указывает на факт обращения этих шиваитских божеств в буддизм [322]. Так, отображающая противоборство с шиваизмом ваджраянская мифология, представленная в первую очередь в традиции шамвара-тантр, повествует о победе Херуки, манифестации Ваджрапани, над Бхайравой, проявлением Махешвары или Шивы. Миф говорит о свержении двадцати четырёх проявлений Бхайравы и его супруги в священных местах, обращении последних в буддизм и, в некоторых вариациях, о принятии Ваджрапани формы Махешвары [323]. Как и в иконографии, здесь наблюдается торжество ваджраяны и её центральных персонажей, победа над шиваизмом и признание факта включения в буддизм его образов, в данном случае – внешнего облика центральных объектов культа.

Таким образом, именно та форма ваджраяны, которая представлена литературой йогини-тантр, испытывает активное влияние тантрического шиваизма – в первую очередь той его формы, которая известна по тантрам канона видья-питха[324]. Именно в буддийской литературе йогини-тантр происходит завершение того процесса адаптации учений, практик и культов тантрического шиваизма, который начался на заре формирования ваджраяны[325]. В завершении этой темы представляется важным указать на цель и принципы такого масштабного заимствования буддизмом форм по сути совершенно другой религиозной системы.

Следует подчеркнуть, что речь идёт не о простом сценарии влияния богатой и развитой религиозной системы на бедную и лишь зарождающуюся традицию. Напротив, в данном случае имело место осознанное заимствование уже чрезвычайно развитой и богатой культурой буддизма религиозных культов и практик, ещё не так давно являвшихся маргинальными и связанными лишь с узкими локальными сообществами на периферии брахманической социальной

[322] Sanderson, 2009, с. 227-233.
[323] Davidson, 2002, с. 202.
[324] Sanderson, 2009, с. 169.
[325] Sanderson, 2009, с. 156.

системы. Их заимствование и последующая адаптация были осознанным выбором вдохновителей и основоположников учений ваджраяны, а сам процесс заимствования также предполагал глубокую внутреннюю трансформацию изначально инородных культов и практик. Как следствие (за некоторыми исключениями, ряд из которых рассмотрен выше) ритуалы и религиозные практики тантрического шиваизма оказались помещены в буддийский контекст и наполнены новыми, чисто буддийскими смыслами, в большинстве случаев кардинально меняющими их исходную функцию[326].

Как будет подробнее продемонстрировано ниже, тантрический буддизм как отдельное религиозное движение начинает позиционировать себя с конца VII в. – начала VIII в. н.э., что отражает составленная в это время «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*». Именно этот влиятельный письменный памятник ваджраяны впервые признаёт возможность получения посвящения в эту традицию практически для каждого человека[327], включая приверженцев небуддийских тантрических традиций[328]. Позднее, в IX-X вв., эта впервые выраженная в ваджраянском священном тексте позиция получила своё дальнейшее развитие в трактатах буддийских традиционных учёных. В своём комментарии к «*Гухьясамаджа-тантре*» Анандагарбха (Ānandagarbha) утверждает, что перемещение проповеди будды в ваджраяне из небесных обителей и прочих благостных мест в лона ваджрных женщин сделано с целью привлечь поклонников вишнуитских и других небуддийских тантр, известных своими практиками вкушения нечистых субстанций и вступления в союз с женщинами[329]. В следующем столетии в своём труде «*Йоганируттара-тантра-артха-аватара-санграха*» (**Yoganiruttaratantrārthāvatārasaṃgraha, rNal ’byor bla na med pa’i rgyud kyi don la ’jugs pa bsdus pa*) Шраддхакараварман (Śraddhākaravarman) прямо

[326] Об этом также см.: [Sanderson, 1994, с. 96-97; 2009, с. 155].
[327] Буквально в тексте говорится о возможности введения тантрических учеников (*vajraśiṣya*) в ваджрадхату-мандалу (*vajradhātumaṇḍala*) [STTS, Horiuchi, vol. 1, 1983, с. 119-120], что по сути является важнейшим элементом посвящения новых адептов в эту тантрическую систему.
[328] Буквально речь идёт о тех, кто имеет небуддийские тантрические посвящения, то есть о тех, кто вхож в «мандалы иных, [чем буддийские], семей божеств» (*anyadevakulamaṇḍala*). Также этот пример обсуждается в работе А. Сандерсона: [Sanderson, 2009, с. 233].
[329] Комментарий Анандагарбхи сохранился в тибетском каноне под названием *gSang ba ’dus pa’i dka’ grel*. Цитата данного пассажа и его обсуждение представлены в: [Sanderson, 2009, с. 237-238].

утверждает, что йогини-тантры[330] ориентированы на небуддистов (**tīrthika, rol mu stegs can*). Если учесть, что Шраддхакараварман также подчёркивает ориентированность йогини-тантр на почитание женских божеств, то становится крайне вероятным, что в первую очередь автор имел в виду именно ориентированность йогини-тантр на шиваитов шактистского толка[331], чьим корпусом письменных памятников как раз является уже неоднократно упоминавшаяся видья-питха. Приняв во внимание эти источники, можно заключить, что заимствуя у шиваизма определённые культы, учения и практики, тантрические буддисты преследовали двоякую цель: с одной стороны они стремились включить в свою систему наиболее заметные элементы других религий, которые должны были иметь широкую популярность в том числе и в царских кругах, что несомненно увеличивало шансы буддизма на получение царского патронажа; с другой стороны авторы буддийского движения несомненно стремились расширить целевую аудиторию буддизма, прибегнув к известному махаянскому методу искусных средств (*upāya*) и таким образом создав такую форму учения Будды, которая могла бы стать привлекательной для тантрических адептов шиваизма и вишнуизма.

I.2.3. Общественные группы и создание санскритских священных текстов тантрического буддизма VII–VIII вв.

После того, как были обозначены исторические рамки формирования ваджраяны и освещены сопутствующие политические и социокультурные процессы, следует перейти к рассмотрению тех общественных групп, которые могли стоять за созданием священных текстов индийской ваджраяны. Опираясь на описанную выше пятичленную классификацию буддийских тантр, в этом разделе все священные тексты ваджраяны поделены на две группы: ранние тексты, относящиеся к периоду с VII в. по первую половину VIII в. и включающие в себя

---

[330] В терминологии Шраддхакаравармана йогини-тантры называются тантрами мудрости (**prajñātantra, shes rab kyi rgyud*).
[331] Sanderson, 2009, с. 238-239.

крия-, чарья- и йога-тантры, и поздние тексты, составленные во время со второй половины VIII в. по XI в. включительно и содержащие махайога- и йогини-тантры.

Поскольку сама буддийская традиция позиционирует тантры как запомненные слушателями и позднее письменно оформленные проповеди будды, основным источником по изучению их авторства представляются исторические, политические и социокультурные контексты, в которых формировались эти тексты, а также ряд особенностей их содержательного наполнения.

Как было продемонстрировано выше, ранние буддийские тантры косвенно признают заимствование некоторых исходно небуддийских элементов в собственных ритуальных практиках и во многом ориентируются на достаточно приземлённую систему ценностей правителей и кругов дворцовой знати. Сакральным пространством для выполнения ритуала посвящения в ранних буддийских тантрах выступает мандала (*maṇḍala*), моделирующая государство-крепость, в её центре находится верховный правитель (*maṇḍaleśa*) и его дворец (*kūṭāgāra*), в окружении – свита (*parivāra*), на периферии – подчинённые верховному правителю территории с правящими в этих регионах наместниками. Сам ритуал инициации, как отмечалось выше, смоделирован на базе ведийского помазания на царство и, как в Древности, продолжает называться абхишекой (*abhiṣeka*)[332]. Ритуальное присвоение посвящаемому (*śiṣya*) атрибутов царской власти (*vajra, ghaṇṭā* и др. элементы) только усиливает царственный символизм, а ориентированность письменных памятников крия-, чарья- и йога-тантр в первую очередь на достижение мирских результатов (*siddhi*)[333] лишь подтверждает адресованность этих традиций мирской аудитории. Символически посвящаемый адепт становится владыкой мандалы или верховным главой государства (*rājādhirājan*), вселенским правителем (*cakravartin*), а все остальные участники

[332] Букв. «окропление».

[333] Возможность обретения пробуждения уже в нынешней жизни практикующего впервые подчёркивается только в «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*», наиболее знаменитом буддийском священном тексте класса йога-тантр. В действительности окончательное оформление данный письменный памятник обрёл только в VIII в., так что единственный пассаж в тексте, указывающий на возможность становления буддой уже в нынешней жизни практикующего, вполне мог быть интерполирован на финальной стадии формирования этого текста. Данный пример, являющийся возможно единственным случаем, когда ранние буддийские тантры допускали возможность становления буддой уже в нынешней жизни адепта, следует рассматривать скорее в качестве исключения.

ритуального действа и универсума мандалы – его свитой (*parivāra*)[334]. Среди часто встречающихся и очевидно востребованных в то время ритуалов обращают на себя внимание магические практики, нацеленные на соблазнение женщин, регулирование погоды, победу над полчищами врагов. В частности, «*Манджушрия-мула-кальпа*» содержит три главы, полностью адресованные вселенскому правителю (*cakravartin*). При этом, как этот текст, так и остальные письменные памятники ваджраяны, составленные с VII в. по первую половину VIII в. включительно, демонстрируют очевидную генетическую связь с сутрами буддизма махаяны. Из текстуальных новшеств в ранних буддийских тантрах обращают на себя внимание следующие детали: компилятивный характер текстов и специфическая форма встречающегося в них санскрита, который на деле оказывается довольно близок к языку шиваитских тантр.

Эти факты позволяют составить социальный портрет тех людей, которые могли участвовать в создании ранних буддийских тантр. Так, представляется корректным допустить, что речь идёт о лицах, вхожих в царские дворы, стремящихся получить царский патронаж, хорошо знакомых с содержанием и форматом сутр махаяны, достаточно неплохо образованных, но, очевидно, недостаточно удовлетворённых собственным общественным положением. Таким образом, социальная группа, из которой происходили авторы тантр, должна быть с одной стороны хорошо знакомой с буддийской культурой, с другой стороны – быть вхожей в правящие круги для ознакомления с уже адаптированными под государственные нужды шиваитскими учениями и практиками. На основании этой информации можно прийти к выводу, что единственной общественной прослойкой, отвечающей этим критериям, являлись торговые и ремесленные сообщества, в брахманической культуре классифицируемые как составляющие основу варны вайшьев. В конце периода Древности крупные торговые и ремесленные группы (*śreṇi*) представляли собой социальную прослойку, сконцентрировавшую в собственных руках значительные по своему объёму финансовые капиталы. Как следствие эти группы могли иметь значительный

[334] Davidson, 2002, с. 2, 4.

политический вес и активно взаимодействовать с правящими дворами. В раннем Средневековье эта группа лишилась значительной части собственного могущества в результате сбоев в функционировании их торговых сетей. Это обстоятельство безусловно не помешало их представителям стремиться усилить свой собственный политический вес и добиваться благосклонности правящих дворов. Дополнительным аргументом в пользу этого допущения является установленная связь данной общественной группы с буддийским институтом монашества. Нередко сами буддийские монахи оказывались самым непосредственным образом вовлечены в торговую деятельность [335] : наскальные надписи в районах прохождения индийских торговых маршрутов богато украшены совместным изображением будд и торговцев[336], а по ходу следования Гилгитского торгового пути наскальные надписи содержат имена новоиспечённых буддийских монахов Сатьяшрештхин (Satyaśreṣṭhin) и Дхармашрештхин (Dharmaśreṣṭhin)[337], что может быть интерпретировано как аллюзия на то, что эти монахи являлись мастерами ремесленных и торговых гильдий (*śreṣṭhin*) или по крайней мере имели соответствующее происхождение. Также сращивание торговых гильдий и буддийской культуры заметно при обращении к махаянским сутрам, которые нередко используют метафору главы торгового каравана (*sārthavāha*)[338]. Причина столь тесного сращивания буддийских монашеских институтов и торговых гильдий вполне объяснима: вопреки эпизодической благосклонности индийских правителей к буддизму, царский патронаж отличался непостоянностью и нередко зависел от индивидуальной благосклонности каждого отдельного правителя подчас даже в рамках одной династии. Торговые объединения[339], нуждаясь на пути следования по торговым маршрутам в перевалочной инфраструктуре, источниках

---

[335] О вовлечении буддистов в коммерческие сделки в Северной Индии и Центральной Азии свидетельствуют данные винай (*vinaya*) школ сарвастивада (*sarvāstivāda*), махасангхика (*mahāsāṅghika*) и муласарвастивада (*mūlasarvāstivāda*) [Davidson, 2002, с. 79, 361].
[336] Davidson, 2002, с. 78.
[337] Davidson, 2002, с. 78.
[338] Подробнее использование метафоры главы торгового каравана в «*Гандавьюха-сутре*» (*Gaṇḍavyūhasūtra*) и «*Даша-бхумика-сутре*» (*Daśabhūmikasūtra*) обсуждаются Р. Дэвидсоном: [Davidson, 2002, с. 78, 360]. Метафора предводителя торгового каравана также приводится в «*Бодхи-чарья-аватаре*» (*Bodhicaryāvatāra*) Шантидевы (Śāntideva) (I.2, III.30-32) [Davidson, 2002, с. 360].
[339] И хотя речь в данной дискуссии идёт в первую очередь именно о торговых гильдиях, последние нередко совмещали в себе и ремесленные функции [Davidson, 2002, с. 77].

информации, знакомствах с местным населением, в ростовщических, переводческих и медицинских услугах[340], нашли надёжного союзника в лице монашеских обителей дхармы, расположенных на путях Северной Индии и Центральной Азии. Таким образом, именно торговые гильдии предоставили долгосрочную и стабильную поддержку буддийским монастырям в период Древности. После произошедших сбоев в деятельности торговых объединений Северной Индии в период раннего Средневековья эти социальные группы, всегда активно работавшие над развитием собственных связей и получением новых источников для обогащения, оказались в сложном положении и потому были наиболее заинтересованы в благосклонности правящих кругов и налаживании эффективного механизма взаимодействия с царскими дворами. Таким образом, видится вероятным, что представители или выходцы из торговых объединений могли иметь прямой доступ к индийским правителям раннего Средневековья и, будучи вхожими в царские дворы и имея тесное знакомство с буддийской культурой, были наиболее вероятными вдохновителями первой волны буддийского тантрического движения.

Рассмотрение вопроса о возможном авторстве махайога- и йогини-тантр невозможно без предварительной характеристики движения сиддхов, берущего начало в первой половине VIII в.[341] и отражающего одну из важнейших форм неинституционализированной ваджраяны[342]. В действительности название этого религиозного феномена средневековой Индии в значительной степени условно, а сам термин «сиддха» (*siddha*) в значении религиозного подвижника, святого или исполнителя магических ритуалов засвидетельствован за много веков до возникновения тантрического буддизма[343]. В частности, уже в начале II в. н. э. поэт

---

[340] Davidson, 2002, с. 77.

[341] Davidson, 2002, с. 118. Свою датировку движения сиддхов Р. Дэвидсон подкрепляет отсылкой к тексту «*Малати-мадхава*» (*Mālatīmādhava*), составленному Бхавабхути (Bhavabhūti) в 720-730 гг. и содержащему, по мнению Р. Дэвидсона, древнейшее изображение буддийских сиддхов [Davidson, 2002, с. 203].

[342] Davidson, 2002, с. 114, 170. Справедливым представляется признать вслед за Р. Дэвидсоном и тот факт, что фактически сиддхи составили одно из главных религиозных движений, ответственных за продвижение, развитие и распространение тантрического буддизма [Davidson, 2002, с. 115].

[343] Впервые употребление термина «сиддха» (*siddha*) встречается в надписи, обнаруженной в пещере Удаягири в городе Бхуванешвар (штат Орисса). Упоминание датируется II-I вв. до н.э. и относится к джайнским святым, успешным в религиозной практике. Первые употребления этого термина очевидно не предполагали обладания магическими или сверхъестественными способностями (*siddhi*). В позднейших засвидетельствованных

Матричета (Mātṛceta) использует в «*Варна-арха-варна-стотре*» (*Varṇārhavarṇastotra*) эпитет «осуществлённого заклинателя» (*siddhavidyādhara*) по отношению к тому или иному будде[344]. Среди широкого спектра литературы[345], прямо или опосредованно связанной с буддийскими сиддхами, особенно выделяется широко известное сочинение «*Чатурашити-сиддха-правритти*» (*Caturaśītisiddhapravṛtti*), приписываемое жившему в конце XI – начале XII вв.[346] Абхаядатте (Abhayadatta) и содержащее жизнеописания восьмидесяти четырёх буддийских святых[347]. В действительности перечень из восьмидесяти четырёх буддийских сиддхов[348] не является унифицированным, о чём свидетельствует многочисленная связанная с этими персонажами литература[349]. Само движение сиддхов не было сугубо буддийским явлением, но представляло собой масштабный протест уже сложившимся религиозным институтам Индии[350] того времени и, в первую очередь – брахманизму, институционализированному шиваизму и буддийскому монашеству[351]. Образы буддийских сиддхов хорошо известны по сохранившейся литературе и иконографии[352] и связаны с возникшими в первые века н.э. шиваитскими аскетическими движениями[353] капаликов (*kāpālika*)[354] и пашупатов (*pāśupata*)[355]. Буддийские сиддхи нередко изображаются ведущими образ жизни, сходный с капаликами, и обладают соответствующими внешними

употреблениях данного термина под сиддхами начинают подразумевать тех, кто стремится в первую очередь именно к сверхспособностям (см., например, выполненную в 474 г. формулировку из надписи на камне, приписываемую поэту Ватсабхатти (Vatsabhaṭṭi). По утверждению Р. Дэвидсона в индийской поэзии сиддхами нередко называют персонажей, имеющих полубожественное происхождение [Davidson, 2002, с. 173-174].

[344] См. Varṇārhavarṇastotra, II.33. Подробнее об этом: [Davidson, 2002, с. 195-196].

[345] Р. Дэвидсон выделяет два вида литературы, связанной с буддийскими сиддхами: тексты, повествующие о линиях преемственности буддийских учений, и тексты, повествующие о самих сиддхах [Davidson, 2002, с. 305].

[346] Терентьев, 2004, с. 228.

[347] Полный перечень буддийских махасиддхов согласно произведению Абхаядатты и индекс различных вариаций их имён представлен в [Терентьев, 2004, с. 248-250].

[348] О причинах популярности числа 84 в средневековой Индии см.: [Davidson, 2002, с. 308-309].

[349] Р. Дэвидсон подчёркивает, что в разных текстах говорится о различном числе буддийских сиддхов [Davidson, 2002, с. 306-307].

[350] Davidson, 2002, с. 114.

[351] Davidson, 2002, с. 196, 289.

[352] Изображения 84 махасиддхов как иллюстрация к произведению «*Чатурашити-сиддха-правритти*» Абхаядатты представлены в [Терентьев, 2004, с. 232-247].

[353] Примечательно, что фигуры Горакшанатха (Gorakṣanātha) и Матсьендранатха (Matsyendranātha) почитаются как буддийскими (данные персонажи входят в знаменитый перечень восьмидесяти четырёх махасиддхов), так и шиваитскими тантрическими адептами [Терентьев, 2004, с. 228].

[354] Движение капаликов восходит к традиции сома-сиддхантинов (*somasiddhāntin*) шиваитского направления атимарга (*atimārga*) [Sanderson, 2009, с. 49].

[355] Davidson, 2002, с. 170.

атрибутами[356]. В то же время именно благодаря основополагающему тексту традиции пашупатов «*Пашупата-сутре*» (*Pāśupatasūtra*), датируемому II-III вв. н.э., известно первое упоминание термина «сиддха», где сиддха-йогином (*siddhayogin*) называется подвижник, незапятнанный кармой или дурными действиями (*pātaka*) (*Pāśupatasūtra*, V, 20)[357]. Образы сиддхов тесно переплетаются с другими полумифическими персонажами индийской культуры, включая видьядхар (*vidyādhara*), выступающих колдунами и чародеями, владеющими («держащими», *dhara*) заклинаниями (*vidyā*) и использующими их для обретения особых сил, сверхспособностей (*siddhi*) и материальных благ. Подобно ведийским мудрецам (*ṛṣi*) и сиддхам, видьядхары предстают святыми, обитающими как в небесных, так и в земных обителях, включая такие уединённые места как горы, пещеры, леса и места кремации (*śmaśāna*). Наиболее ранним источником по видьядхарам является буддийская литература, но позднее эти персонажи становятся частью общеиндийской культуры и уже в знаменитом произведении «*Харша-чарита*» (*Harṣacarita*) целью очевидно небуддийских подвижников-сиддхов провозглашается восхождение в обитель видьядхар[358].

Цели, преследуемые религиозными группами движения сиддхов, отличаются многовекторностью: если для некоторых (и, возможно, первых) сиддхов во главу угла ставилось обретение сверхъестественных способностей, преодоление обыденного состояния и господство над божествами и заклинателями[359], то для других осуществлённых высшей ценностью неизбежно провозглашалось обретение освобождения[360], нередко понимаемого как возвращение к естественному, природному состоянию, неотъемлемо данному каждому живому существу вместе с рождением[361]. Многообразие религиозных

---

[356] Davidson, 2002, с. 170.
[357] Davidson, 2002, с. 184.
[358] Davidson, 2002, с. 194-195.
[359] Davidson, 2002, с. 233, 335.
[360] Davidson, 2002, с. 169.
[361] Об этом представлении в учении Сарахи см.: [Mathes, 2009, с. 8]. Широко распространённые среди буддийских сиддхов термины для обозначения высшего религиозного опыта – *sahaja* (см.: [Kvaerne, 1975/2005; Davidson, 2002]), *amanasikāra* (см.: [Jackson, 2005; Mathes, 2009]) и *mahāmudrā* (см.: [Mathes, 2006, 2007, 2008, 2009; Kragh, 2015]). Об отождествлении терминов *amanasikāra* и *mahāmudrā* см. сочинение Сарахи (Saraha) «*Доха-коша-нама-махамудропадеша*» (*Dohākośanāmamahāmudropadeśa*) [Mathes, 2009, с. 3].

традиций, оказавших влияние на это движение, а также различие преследуемых сиддхами целей говорит об их очевидной социальной неоднородности. Вместе с тем представители этого движения не сформировали унифицированной религиозной системы, не демонстрируют универсальной модели поведения, не восходят к единому общественному или образовательному институту [362] и, одновременно с этим, даже не представляют собой отдельную субкультуру[363]. Среди выдающихся буддийских сиддхов встречаются представители высоких и низких слоёв средневекового индийского общества[364]: выходцы из царских дворов (Indrabhūti[365]) и монастырей (Virūpa, Nāropā, Maitrīpa), писари (Lūhipa) и лодочники (Ḍombīheruka)[366] , ловцы птиц (Gorura) и землепашцы (Medhina)[367]. Несмотря на их различное социальное происхождение, представляется допустим утверждать, что само движение возникло на периферии, в маргинальных кругах индийского общества[368] VII-VIII в. за пределами формализованных религиозных институтов – в среде локальных племенных групп, находящихся за чертой или на самом краю варнового общества и культуры классического брахманизма[369]. Это утверждение находит подтверждение в том факте, что именно сиддхи привнесли в буддизм немало элементов индийского фольклора[370] и сельской культуры[371].

Вопреки тому, что многие исследователи йогини-тантр склонны связывать авторство этих священных текстов непосредственно с сиддхами [372] , в

---

[362] Davidson, 2002, с. 170-171.
[363] Davidson, 2002, с. 252.
[364] Davidson, 2002, с. 335.
[365] Индрабхути (Indrabhūti) – сиддха из царской семьи, по разным легендам являвшийся правителем царства Захор или Уддияны (Uḍḍiyāna, Oḍiyāna), которые вероятно суть лишь разные имена одного и того же царства на северо-западе в долине Сват (ныне часть Пакистана) [Davidson, 2002, с. 233, 244]. Уддияна является местом начала линий преемственности многих учений ваджраяны. В частности, на восхождении собственных линий преемственности к Уддияне настаивали такие выдающиеся фигуры буддийского тантризма как Буддхаджняна (Buddhajñāna) и уже упомянутый Индрабхути [Davidson, 2002, с. 306].
[366] Davidson, 2002, с. 252.
[367] Терентьев, 2004, с. 228.
[368] Davidson, 2002, с. 114, 196.
[369] Davidson, 2002, с. 173.
[370] Ваджраянские сиддхи первыми среди буддистов стали использовать в своих ритуалах песни и танцы [Davidson, 2002, с. 223].
[371] Davidson, 2002, с. 237.
[372] Davidson, 2002, с. 202, 236. Согласно Р. Дэвидсону, создание буддийских тантр сиддхами проходило путём, аналогичным методам трансляции содержаний эпосов и пуран странствующими вестниками и бардами (*sūta*). Различные вариации инструкций сиддхов, касающиеся отдельных аспектов учения или выполнения ритуала, собирались воедино в небольшие тексты, которые позднее становились главами компендиумов бо́льшего размера, которые в конечном итоге становились содержательной основой при формировании тантр [Davidson, 2002, с. 239].

действительности ситуация с формированием священных письменных памятников позднеиндийского тантрического буддизма представляется более сложной. Буддийские махайога- и йогини-тантры – а именно эти классы священных текстов ваджраяны увидели свет в VIII-XI вв. – содержат немало языковых особенностей, выдающих происхождение этих памятников из низших слоёв индийского общества. Авторы этих тантр отличались низким уровнем владения санскритом и формулировали свои тексты на языке, заметно отличающемся от панинеевских норм. Синтаксис и словарный запас таких авторов с высокой степенью вероятности демонстрируют особенности их родных языков, а сами созданные ими тексты дают начало новым, региональным вариациям санскрита[373]. Большинство авторов этих тантр, очевидно, не получали специализированного санскритоязычного образования, характерного для буддийских монастырей-университетов [374], шиваитских образовательных центров и брахманических школ[375]. Кроме того, эти тантры не были ориентированы сугубо на высшие слои индийского общества, о чём говорит использование пассажей на апабхрамше и употребление слов из местных языков[376].

Роль сиддхов в формировании ваджраянских священных текстов классов махайога- и йогини-тантр нуждается в дополнительном изучении, однако уже сейчас можно с уверенностью утверждать, что представители именно этого движения являются авторами йогических песен[377], имеющих три вида: доха (*dohā*), чарья-гити (*caryāgīti, spyod pa'i glu*) и ваджра-гити (*vajragīti, rdo rje'i glu*)[378]. Первые дохи, восходящие к VII в., составлены на среднеиндийской апабхрамше в одноимённом стихотворном размере (*dohā*). Данные произведения посвящены восхвалениям простоты и достоинств тантрического пути [379]. Их авторство

[373] Davidson, 2002, с. 276.
[374] Тезис о том, что махайога- и йогини-тантры являлись продуктами культуры йогинов-мирян разделяет в частности У. Крагх [Kragh, 2015, с. 157].
[375] Davidson, 2002, с. 274.
[376] Davidson, 2002, с. 276.
[377] Davidson, 1999, с. 29.
[378] Braitstein, 2004, с. 131.
[379] Schaeffer, 2000, с. 5.

приписывается Сарахе[380] и другим махасиддхам[381]. Чарья-гити представляют собой песни-поэмы, предназначенные специально для пропевания на тантрических собраниях. Есть основания полагать, что в ходе их выполнения солист пропевал отдельные куплеты, тогда как припев выполнялся хором. Их исполнение сопровождалось предварительной подготовкой, ритуалами и танцами, игрой на музыкальных инструментах. В песнях чарья-гити широко распространены мотивы и образы из простонародной жизни[382]. Наименование «ваджра-гити» (*vajragīti*) является самоназванием и включено в заголовки этих произведений[383]. Название этих песен обусловлено их предназначением нести и выражать смысл подлинной природы реальности, чьим символом в тантрическом буддизме традиционно считается ваджра[384]. Тексты этих песен отличаются поэтическим изяществом, содержат метафоры и парадоксы[385] и отражают религиозный опыт. Очень вероятно, что эти песни использовались в посвятительных целях[386]. В текстах этих песен метафорические и парадоксальные обороты вполне могли использоваться в кодовых и психотехнических целях, а шифровка конечного смысла могла разъясняться исключительно наиболее продвинутым ученикам. По мнению П. Квэрне, данные песни раскрывают природу подлинной реальности через намеренную двусмысленность используемой в них образности[387]. Таким образом, йогические песни представляют собой особый вид ваджраянской литературы и по своему содержанию (а, в ряде случаев, и по своему ритуальному предназначению) являются близкими той вариации тантрического буддизма, которая наиболее явно известна по махайога- и йогини-тантрам, а также по производным от этих тантр комментариям, трактатам и ритуальным руководствам. Эти песни демонстрируют весьма тесную связь с культурой периферии индийского общества и фактически являются концептуальным предтечей и кладезем текстологических заимствований

---

[380] См., например, приписываемый Сарахе (и сохранившийся в переводе на тибетский) текст «*Доха-коша-махамудропадеша*» (*Dohākośamahāmudropadeśa*). Подробнее об этом см. [Mathes, 2009, с. 8].
[381] Braitstein, 2004, с. 131.
[382] Braitstein, 2004, с. 132-134.
[383] Braitstein, 2004, с. 134.
[384] Braitstein, 2004, с. 136.
[385] Schaeffer, 2000, с. 166-167.
[386] Braitstein, 2004, с. 137.
[387] Kvaerne, 1986, с. 62-63.

для тантр позднего тантрического буддизма. Йогини- тантры в изобилии содержат строфы на санскрите и апабхрамше, с высокой вероятностью являющиеся интерполяциями фрагментов йогических песен, составленных сиддхами. Кроме того, если «*Гухьясамаджа-тантра*», подобно махаянским сутрам и ранним тантрам, представляет собой смесь строф и прозаического текста, то появляющиеся с VIII в. йогини-тантры практически целиком составлены в стихах. Это обстоятельство может являться следствием той популярности, которой с VII-VIII вв. в среде йогинов стали обладать дохи, чарья-гити и ваджра-гити. Таким образом, сам факт интерполяции в тантры фрагментов йогических песен – вкупе с доказанной принадлежностью авторства последних сиддхам – является бесспорным доказательством по крайней мере опосредованного влияния движения сиддхов на формирование священных текстов зрелого тантрического буддизма.

Вероятность того, что сами сиддхи являлись авторами буддийских махайога- и йогини-тантр, также представляется достаточно высокой. Это предположение, тем не менее, нисколько не проясняет специфику тех групп индийского общества, чьи отдельные представители сформировали социальную базу этого по сути своей антиинституционального движения, бросившего вызов как общественному укладу буддийских монастырей-университетов, так и концептуально оформленной в варна-ашрама-дхарме (*varṇāśramadharma*) брахманической модели общества. Многочисленные агиографии сиддхов демонстрируют ожидаемое отсутствие фиксированной модели эталонного поведения, а различные, разнящиеся как по числу, так и по включаемым в них персонажам, списки буддийских сиддхов отражают происхождение отдельных лиц этого движения из различных слоёв индийского общества. Этот факт хорошо объясняет разнообразие целей, преследуемых сиддхами, которые варьируются от обретения сверхспособностей до пробуждения. Аналогичной представляется ситуация с указанными в поздних тантрах целями тантрической практики. Они также разнятся от обретения магических способностей до становления буддой на благо всех живых существ. Мирские устремления, занимающие умы авторов махайога- и йогини- тантр, уже не демонстрируют столь явной адресованности

этих текстов дворцовой знати: поздние тантры направлены на удовлетворение интересов существенно более широких слоёв индийского общества. Интересы правителей здесь скорее являются лишь одними из многих, а их учёт может быть как следствием влияния ранних тантр, так и результатом включённости в перечни махасиддхов – и возможно в составление поздних тантр – вхожих в царские дворы торговцев, государственных деятелей и собственно правителей (например, Индрабхути). Вместе с тем речь здесь скорее идёт о личностях, обладавших соответствующим социальным опытом (как следствие рождения в варне вайшьев или кшатриев), но позднее отвергнувших свой исходный общественный статус и вставших на путь махасиддхов[388]. Именно такой формат взаимодействия поздних тантрических буддистов и царской знати выглядит наиболее логичным и способным привести к выражению интересов царских дворов в перечне сверхспособностей и магических результатов, достигаемых вследствие практики махайога- и йогини- тантр. Преобладание элементов ремесленных и простонародных культур над традициями царской знати достаточно отчётливо прослеживается в поздних священных текстах тантрического буддизма и резко снижает возможность того, что, подобно ранним буддийским тантрам, поздние тексты, такие как «*Гухьясамаджа-*» и «*Хеваджра-тантра*», могли быть составлены в кругах, непосредственно приближенных к правящим царским дворам. Вопреки крайне низкой вероятности последнего сценария представляется справедливым признать, что формат взаимодействия буддийских сиддхов с царскими дворами и с кругами, приближенными к последним, также имел место (пусть и вряд ли мог инспирировать столь яркий синтез этих культур, как тот, что представлен в поздних буддийских тантрах): ещё в I-II вв. н.э. некие осуществлённые аскеты (*siddhatāpasa*) фигурируют в «*Артха-шастре*» (*Arthaśāstra*), слывут там «сведущими в использовании магии» (*māyāyogavid*) (IV.3.40-44) и, по утверждению Каутильи (Kauṭilya), в действительности могут

[388] Таков, в частности, пример сиддхи Майтрипы, который начинал свою карьеру как буддийский учёный монах, однако был изгнан из монастыря Викрамашила за практику тантрических сексуальных ритуалов [Kragh, 2015, с. 71, 79].

являться государственными агентами (IV.5.1-16, V.1.33-34, XII.2.14)[389]. И хотя «*Артха-шастра*» представляет собой письменный памятник предшествующей эпохи, сам факт посещения странствующими религиозными подвижниками (к которым с VII-VIII вв. можно без всякого сомнения причислить и сиддхов) царских дворов делает контакты между буддийскими махасиддхами и представителями кшатрийской культуры вполне возможными и даже вероятными также в последующие века. Тем не менее такие примеры являются скорее эпизодическими и не достаточными для объяснения сращивания культуры сиддхов и эпизодически проявляемых ценностей царской знати в поздних буддийских тантрах.

Значительно больший вклад в движение сиддхов и авторство поздних буддийских тантр внесли образованные буддийские монахи и представители низших слоёв индийского общества (шудры и неприкасаемые). Первые обогатили махайога- и йогини-тантры специфически буддийской терминологией и махаянскими концепциями, а также подвергли заимствованные из шиваитских тантр пассажи редакторской обработке. Шудры и неприкасаемые придали этим текстам народный колорит, обогатив популярные шиваитские культы элементами фольклора и локальными лингвистическими особенностями. Вопреки значимости вклада буддийского монашества в письменное оформление махайога- и йогини-тантр на позднем этапе, специфика ритуальной практики ваджраяны, отражённой в священных текстах этих классов, не позволяет сомневаться в том, что данная форма буддизма была создана и первоначально практиковалась исключительно мирянами[390] на протяжении VIII-IX вв., тогда как монашеское сообщество примкнуло к данной культуре позднее, а существенно её трансформировала только в конце X в.[391].

I.2.4. Выводы

[389] Davidson, 2002, с. 174.
[390] В круг первых адептов буддизма махайога- и йогини-тантр в теории также могли входить маргинальные представители буддийского монашества, игнорирующие или не достаточно строго соблюдающие установленный нормативно-дисциплинарный кодекс (*vinaya*) [Szanto, 2010, с. 290].
[391] Szanto, 2010, с. 290-291.

I. Тантрический буддизм представляет собой феномен индийской культуры периода раннего Средневековья (VI–XII вв.), который в значительной степени сформировался под влиянием политической, экономической и социокультурной обстановки этой эпохи. В ситуации политической раздробленности буддизм оказался лишён прежних источников материальной поддержки и оказался вынужден активнее выстраивать диалог с новыми центрами власти и искать материальную поддержку при царских дворах.

II. Важной характеристикой индийской культуры периода раннего Средневековья является стремительное развитие шиваизма, который стал не только религиозной доминантой эпохи, но и добился наибольших успехов в приобретении благосклонности царских дворов. Прибегнув к прославленному в классической махаяне методу искусности в средствах (*upāyakauśalya*), стремясь привлечь новых сторонников и могущественных патронов, буддизм успешно использовал наиболее популярные формы шиваитской религии и создал чисто буддийское по назначению тантрическое направление. Наиболее ярко это заимствование заметно при обращении к традициям йогини-тантр, сохранившим следы шиваизма на культовом, ритуальном, йогическом, текстовом и художественно-стилистическом уровнях.

III. Анализ политической, культурной и религиозной обстановки, сложившейся на территории индийского субконтинента в VII–XI вв., позволяет выделить два этапа в процессе формирования священных текстов ваджраяны. Первый этап приходится на VII в. – первую половину VIII в. и связан с возникновением и письменным оформлением первых традиций ваджраяны, представленных в крия-, чарья- и йога-тантрах. Их авторы не являлись монахами, но представляли собой последователей учения махаяны, а также демонстрировали устойчивый интерес к взаимодействию с царскими дворами (ранние буддийские тантры нередко сулят своим последователям обретение власти, богатства и непобедимой армии). Второй этап приходится на вторую половину VIII в. – IX в. и отражает процесс рождения, становления и фиксации в форме священных текстов зрелых форм тантрического буддизма. Эти формы представлены махайога- и

йогини-тантрами, возникшими в среде неинституционализированных религиозных движений сиддхов (*siddha*) и капаликов (*kāpālika*). Творцы и основатели зрелых форм ваджраяны происходят преимущественно из ремесленных общин, глубоко сведущи в учении и практике шиваитских тантр видья-питхи и ранних буддийских тантр, ориентированы на слои индийского общества, владеющие санскритом на базовом уровне.

I.3. Тантрический буддизм и монастыри-университеты Восточной Индии в VIII–XI вв.

I.3.1. Культурно-исторические предпосылки VII–VIII вв. и причины институционализации тантрического буддизма в Индии

Одним из эффективных подходов к выявлению отличий ваджраяны от шравакаяны (*śrāvakayāna*) и классической махаяны (*mahāyāna, pāramitānaya*) является исследование особой социальной среды и культурно-исторических условий формирования тантрического буддизма [392]. Принимая во внимание активное распространение и рост популярности шиваитских традиций в индийской культуре, начиная с ранних ваджраянских тантр буддизм осуществляет масштабную рецепцию наиболее популярных, пусть изначально и чуждых ему религиозных культов и практик. Именно в ранних тантрах буддизм демонстрирует адаптацию к нуждам и потребностям царских дворов. Вкупе с трансформацией религиозной практики в соответствии с наиболее распространёнными ритуалами и концепциями тантрического шиваизма именно это внутреннее преобразование позволило буддизму сохранить собственную самобытность и культуру. Сохранение основ махаянской доктрины с облачением последней в форму новых

[392] Несомненно, сами ваджраянские авторы не могли признать этого факта и объясняли появление нового направления в буддизме одним из двух способов. Согласно первому, нынешняя эпоха преподносилась в качестве упадочной и, поэтому, живущие в то время люди были вынуждены даже для становления буддой использовать методы, предполагающие сексуальные практики, вкушение нечистот и т. д. Согласно второму объяснению, прежние слушатели дхармы были попросту недостойны и неспособны понять это тайное учение (в частности, вторая версия представлена в семнадцатой главе «*Гухьясамаджа-тантры*» [Guhyasamājatantra, 1978, с. 108-109]) [Davidson, 2002, с. 240].

ритуалов и практик позволило тантрическому буддизму получить столь остро необходимый государственный патронаж и значительно расширить собственную популярность. Успешность ваджраянского проекта и его первоначальная ориентированность преимущественно на царские дворы подтверждается тем, что именно через дворцовый патронаж тантрический буддизм благополучно закреплялся за пределами Индии: в Китае – при дворе династии Тан (618-907)[393], в Тибете – при дворе царя Тисонг Децэна (755-797) и позднее[394], в Японии – в правящих кругах в период Хэйан (794-1185), в царстве Дали (937-1253) – после свержения династии Наньчжао в 902 г., в Кхмерской империи (IX-XIII вв.), а также в бирманском Паганском царстве (1044-1287)[395].

Ваджраяна возникла как наиболее политически вовлечённое направление буддизма [396], демонстрирующее высокую социальную и религиозную адаптивность. Метафора становления вселенским правителем (*cakravartin*) если и не была центральной для буддийского тантрического ритуала, как это утверждает в своём исследовании Р. Дэвидсон[397], то очевидно была одним из важнейших исходных стимулов при формировании этого направления. Тем не менее зрелая ваджраянская культура является настолько комплексной и многогранной, что никогда не смогла бы возникнуть как произрастающая лишь из одной страты индийского общества. Напротив, в развитие ваджраяны были вовлечены представители всех сфер индийского раннесредневекового социума [398], а характерная для этого периода миграция населения не могла не затронуть в том числе и буддистов, начавших заимствовать элементы для своего нового учения у значительно более широких слоёв населения[399]. Очевидно, что именно данное обстоятельство вкупе с гетерогенностью вовлечённых в движение сиддхов социальных групп привело к тому, что более поздние махайога- и йогини-тантры изобилуют песенными формами, танцами и другими видами народного

[393] Подробнее об этом см.: [Davidson, 2002, с. 115, 367].
[394] Davidson, 2002, с. 115.
[395] Подробнее об этом см.: [Davidson, 2002, с. 115, 367].
[396] Davidson, 2002, с. 114.
[397] Davidson, 2002, с.114, 121, 330-332.
[398] Davidson, 2002, с. 115-116.
[399] Davidson, 2002, с. 291.

творчества[400], а стремление к становлению вселенским правителем начинает сосуществовать с ещё одной важной целью тантрической практики – обретением естественного, природного состояния[401] (*sahaja*), утрачиваемого людьми вследствие неведения, но в действительности присущего каждому адепту с момента рождения. Также в позднем тантрическом буддизме (прежде всего, в буддизме йогини-тантр) начинают преобладать новые (преимущественно локальные) языковые формы, подчёркнуто эротические ритуалы (*guhya-* и *prajñājñāna- abhiṣeka, gaṇacakra* и др.), насильственные (если не сказать агрессивные) нарративы, характерная для шиваизма культура выполнения паломничеств и религиозной практики на местах кремации (*śmaśāna*) и ряд других элементов, не имеющих ничего общего как с традициями предшествующего буддизма, так и с культурой царских дворов, столь явно проступавшей в ранних тантрах. Помимо влияния локальных культур обращает на себя внимание отчётливое воздействие господствующего в этот период шиваизма. Как доказал в своих исследованиях А. Сандерсон[402], буддийские тантры в значительной степени были смоделированы на базе исторически предшествовавших им шиваитских тантр – в первую очередь тех, что относятся к канонам мантра-питха (*mantrapīṭha*) и видья-питха (*vidyāpīṭha*). В отдельных случаях доказано прямое заимствование значительных по своим объёмам текстовых отрывков со следами минимальной редакторской обработки[403].

Тантрический буддизм, возникший в среде, близкой крупным торговым группам, стремительно вобрал в себя все страты индийского общества, однако длительное время продолжал оставаться религиозным направлением, развивавшимся в отрыве от монашеских институтов и ориентированным на аудиторию из числа мирян[404]. Движение буддийских сиддхов, послужившее мощным катализатором развития традиций махайога- и йогини-тантр, выражало протест монашеской культуре, а имеющиеся агиографии махасиддхов

---

[400] Davidson, 2002, с. 238.
[401] Davidson, 2002, с. 332.
[402] Sanderson, 1994, 2001, 2009.
[403] Sanderson, 2001, с. 41-47.
[404] Davidson, 2002, с. 290.

свидетельствуют о существовавшей тенденции ухода буддийских подвижников из монашества на мирской путь тантрического совершенствования. Таким образом, возникновение ваджраяны как изначально мирского направления в буддизме и движения сиддхов как его неотъемлемой составляющей представляло собой угрозу институту буддийского монашества[405], и без того страдавшему от дестабилизации прежнего уклада торговых союзов, материально поддерживавших буддийские монастыри в предшествующие века, а также от роста популярности шиваизма, сказывавшегося на снижении благосклонности царских дворов к монашеским обителям дхармы. Стихийно возникающие традиции тантрического буддизма оказались для монашеского сообщества вызовом, на преодоление которого были брошены лучшие умы буддийской интеллектуальной элиты VIII-XII вв.

Решение адаптировать ваджраяну к институциональной среде буддийских монастырей представляется вполне осознанным и логичным шагом. Введение тантрической науки в компетенцию буддийских монастырей одновременно решало по крайней мере три задачи, имевшие критическое значение для находящегося в крайне затруднительном положении институционального буддизма. Во-первых, учёное монашество[406] закрепляло за собой право проповедовать ваджраянские учения, трактовать и интерпретировать имеющиеся священные тексты этого направления. По сути своей буддийские монастыри перехватывали инициативу развития тантрического буддизма у сиддхов-мирян, останавливая таким образом исход уже возведённых в сан монахов на нерегламентированную винаей тантрическую стезю махасиддхов и повышая свой авторитет за счёт расширения собственной компетенции на нишу тантрического буддизма, позиционирующего

---

[405] Onians, 2001, с. 265; Davidson, 2002, с. 187.

[406] Наиболее выдающиеся представители буддийского учёного монашества Индии удостаивались титула «великий пандит» (*mahāpaṇḍita, mkhas pa chen po, paṇ chen*). Среди последних А. Сандерсон выделят следующих тантрических авторов: Атульяваджра (Atulyavajra), Адваяваджра, также известный как Майтрипа, Майтрипада, Майтригупта и Майтреянатха (Advayavajra, Maitrīpa, Maitrīpāda, Maitrīgupta, Maitreyanātha), Абхаякарагупта (Abhayākaragupta), Анандагарбха (Ānandagarbha), Куладатта (Kuladatta), Дарпаначарья (Darpaṇācārya), Дипанкарашриджняна (Dīpaṅkaraśrījñāna), Дурджаячандра (Durjayacandra), Наропа (Nāropā), Буддхагухья (Buddhaguhya), Бхавабхатта (Bhavabhaṭṭa), Ратнаракшита (Ratnarakṣita), Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti), Равишриджняна (Raviśrījñāna), Вагишваракирти (Vāgīśvarakīrti), Вибхутичандра (Vibhūticandra), Шакьяракшита (Śākyarakṣita), Шридхара (Śrīdhara) [Sanderson, 2009, с. 106]. Очевидно, что именно эти лица представляли собой наиболее значимые фигуры, вовлечённые в адаптацию учений и практик ваджраяны к культуре буддийских монастырей-университетов Индии.

себя как учение, предлагающее более быстрые и эффективные методы по достижению пробуждения[407], чем те, что известны по классической махаяне. Во-вторых, буддийское монашество, сохранив собственную самобытность, укрепляло свои институты в качестве оплота влиятельной религиозной культуры и, используя прославленный буддийский метод искусности в средствах (*upāyakauśalya*), адаптировалось в соответствии с наиболее влиятельными веяниями религиозной культуры раннего Средневековья. В-третьих, остро нуждающееся в материальной поддержке буддийское монашество увидело в тантрах возможность выработать новый механизм взаимодействия с дворцовой элитой, предлагая последней как инструменты концептуальной и ритуальной легитимации статуса правящего класса, так и широкий спектр ритуальных магических услуг по укреплению царского господства и могущества[408].

I.3.2. Проникновение тантрического буддизма в монастыри-университеты Восточной Индии в VIII–IX вв.

С конца V в. военные походы гуннов-эфталитов на северные территории Индии значительно ослабляют (а в ряде случаев и полностью опустошают) ведущие монастыри и центры буддийской учёности Гандхары и Кашмира[409]. Появление наиболее крупных и влиятельных монашеских институтов последующих веков связывается в первую очередь с Восточной Индией. С VII в.

---

[407] Szanto, 2010, с. 297.

[408] П. Санто в качестве второй и третьей причин присоединения буддийского монашества к ваджраяне выделяет возможность роста престижа для института монашества (вторая причина) и получение царского патронажа, сопровождаемого значительной материальной поддержкой (третья причина). Возможность роста престижа монашеских центров объясняется П. Санто вхожестью в тантрические сообщества царской знати и крупных торговцев, где все члены были обязаны беспрекословно подчиняться воле наставника [Szanto, 2010, с. 297]. Несколько иное видение ситуации, которого придерживается автор данного исследования, заключается в том, что рост престижа и авторитета буддийских монашеских центров вследствие присоединения монашеского сообщества к ваджраяне достигался не за счёт первоначального социального положения адептов тантрических собраний, но за счёт привлекательности самого тантрического пути, обещающего своим последователям как более скорое достижение пробуждения, так и, в качестве весомого дополнения, обретение целого множества сверхспособностей и магических достижений. Внимание к тантрическому буддизму царской знати и крупных торговцев скорее интересовало буддийское монашество не в качестве возможности для приобретения более престижной социальной базы, но в качестве возможности для приобретения источника весомой материальной поддержки.

[409] Davidson, 2002, с. 27.

буддийские монастыри[410] начинают строиться как самодостаточные центры с собственными системами организации[411] и самоуправления недвижимого имущества[412], взымают плату и налоги с жалованных им властью земель, выступают в качестве арбитров судебной власти[413]. Большинство этих выдающихся центров буддийской религиозной культуры были построены и поддерживались правителями династии Пала (VIII-XII вв.)[414]. Наиболее крупные монастырские комплексы (*mahāvihāra*) создавали подчинённые центру филиалы и даже целые сети. Одной из важнейших социальных функций этих монашеских центров несомненно выступало предоставление образования, дававшегося не только монахам, но и мирянам[415]. Принимая во внимание это обстоятельство, называние таких крупных буддийских центров монастырями-университетами представляется в полной степени правомерным[416]. Крупные монашеские центры раннесредневековой Индии были освобождены от отправки людей на военную службу, поскольку предполагалось, что буддийское монашество послужит правителю иным способом – предоставляя ритуальные тантрические услуги. В частности, в интересах государства монахи выполняли разнообразные по своему предназначению ритуалы, включая те, что, как предполагалось, способны отвратить беду от царства и уничтожить врагов государя. Таким образом, отношения между монашескими центрами и государственной властью строились

---

[410] В целом об индийских монастырях периода раннего Средневековья сохранилось достаточно мало сведений: большинство сохранившихся построек до сих пор остаются нераскопанными, а результаты многих проведённых раскопок остаются неопубликованными [Davidson, 2002, с. 107]. В этой связи данные о раскопках монастыря-университета Наланда (Nālandā) являются исключением и важным источником по культуре индобуддийского монашества периода раннего Средневековья. Также определённые сведения о монастырях-университетах этого периода известны благодаря записям китайских паломников (в первую очередь – Сюань-цзана (VII в.) и И-цзина (VII-VIII вв.)), сочинению тибетского историка Таранатхи (XVI-XVII вв.) и некоторым санскритским рукописям, составленным в этих монастырях и вывезенным из Восточной Индии незадолго до прихода полчищ мусульманских завоевателей.

[411] Этому способствовали совершенствуемые столетиями модели дисциплинарных уставов (*vinaya*), регулирующие образ жизни монахов и связанные с конкурирующими между собой школами (среди последних наиболее влиятельными долгое время считались следующие традиции: *mahāsāṃghika*, *sthaviravāda*, *mūlasarvāstivāda*, *sammitīya*). К VIII в. наибольшую популярность сыскала виная школы муласарвастивада – именно отстаиваемая представителями этой школы модель дисциплинарного устава укрепилась в Тибете [Davidson, 2002, с. 106].).

[412] Davidson, 2002, с. 106.

[413] Davidson, 2002, с. 111-112.

[414] Sanderson, 2009, с. 89.

[415] Davidson, 2002, с. 106.

[416] Вопрос уместности называния крупных буддийских центров (*mahāvihāra*) Восточной Индии «монастырями-университетами» поднимается в [Davidson, 2002, с. 107].

на взаимовыгодной основе, предполагающей возложение на монастыри целого комплекса социальных, культурных, ритуальных и даже защитных функций[417].

Наиболее крупные монастыри-университеты (*mahāvihāra*) Восточной Индии периода раннего Средневековья, являвшиеся оплотами буддийской учёности и ставшие центрами развития и систематизации ваджраяны – это Наланда (Nālandā), Викрамашила (Vikramaśīla), Сомапура (Somapura), Трикатука (Trikaṭuka), Уддандапура (Uddaṇḍapura) и Джагаддала (Jagaddala)[418]. Наланда располагалась на территории нынешнего штата Бихар в 88 км на юго-востоке от города Патна[419]. Монастырь был основан четвёртым правителем династии Гупта (Gupta), Кумарагуптой Шакрадитьей (Kumāragupta Śakrāditya, 415-455). Позднее данный комплекс был дополнен группой возникших по соседству монастырей[420] и ко времени посещения Индии китайским буддийским монахом Сюань-цзаном (602-664) стал одной из главных цитаделей буддийской учёности в Индии[421]. По информации, также известной благодаря Сюань-цзану[422], на территории храмового комплекса одновременно могли проживать десять тысяч монахов и более тысячи пандитов[423], тогда как другой китайский паломник, И-цзин (VI-VII вв.), сообщает, что на момент его посещения Индии в Наланде проживало порядка трёх тысяч пятисот монахов[424]. Раскопки Наланды демонстрируют останки восьми крупных монастырей и двух монастырей меньшего размера, которые по всей вероятности являются наиболее древними сооружениями. Каждый из восьми крупных монастырей содержал от тридцати двух до тридцати семи комнат, малые монастыри – по тринадцать и двадцать шесть келий соответственно[425]. Анализ останков Наланды позволяет прийти к заключению, что в частично сохранившихся

---

[417] Davidson, 2002, с. 111.
[418] Sanderson, 2009, с. 88.
[419] Sanderson, 2009, с. 88.
[420] Согласно сведениям Таранатхи, дополнения к храмовому комплексу Наланды были построены неким Махапалой, который, по гипотезе А. Сандерсона, тождественен с Махипалой I (977-1027) [Sanderson, 2010, с. 2].
[421] Sanderson, 2009, с. 92-93.
[422] История путешествия Сюань-цзана в Индию известна благодаря записям его ученика Хуэй-ли, сделанным в 649 г. [Sanderson, 2009, с. 330].
[423] Sanderson, 2009, с. 99-100.
[424] Тем не менее следует учитывать, что оба китайские паломника нередко обвинялись исследователями в преувеличении приводимых ими данных [Davidson, 2002, с. 107-109].
[425] Davidson, 2002, с. 107-109.

монастырях общего комплекса могло проживать от тысячи девятисот до трёх тысяч монахов[426]. Известно, что библиотека Наланды подвергалась полному сожжению как минимум один раз в VIII в.[427], а обнаруженные на месте раскопок глиняные оттиски демонстрируют тесные связи Наланды с другими монастырями и близлежащими деревнями, нередко дарованными монастырям в собственность под самостоятельное управление[428]. Викрамашила (Vikramaśīla)[429] располагалась на месте нынешней деревни Античак в штате Бихар в 30 км от города Бхагалпур[430] и занимала площадь более 40 гектаров[431]. Монастырь был основан по приказу правителя Девапалы (Devapāla, 812-850) из династии Пала[432]. По данным Таранатхи (Tāranātha)[433], во время правления Рамапалы (Rāmapāla, 1072-1126) Викрамашила содержала сто шестьдесят пандитов и тысячу монахов, проживавших на территории монастыря на постоянной основе[434]. Помимо щедрой материальной поддержки пандитов, отдельное жалование получали три тантрических жреца (*slob dpon, *ācārya*) и трое административных служащих, следящих за управлением монастырём и его имуществом[435]. Монастырский комплекс Викрамашила состоял из ста восьми святилищ: центральное святилище содержало статую Будды Шакьямуни под древом бодхи, его окружали пятьдесят три храма, посвящённые тантрическим божествам, и пятьдесят четыре храма, содержащие общемахаянские (нетантрические) образы[436]. В 1235 г. монашеский комплекс Викрамашилы был уничтожен[437]. Сомапура (Somapura) располагалась на севере Бангладеш в местечке Пахарпур в 46 км на северо-западе от города Махастхан (древнее название – Пундравардхана (Puṇḍravardhana)) в области

---

[426] Davidson, 2002, с. 109-110.
[427] Davidson, 2002, с. 111.
[428] Davidson, 2002, с. 110.
[429] В ряде источников Викрамашила сокращённо называется Викрамой (Vikrama). См., например, сочинение Анупаваджры (Anupavajra) «*Адикарма-прадипа*» (*Ādikarmapradīpa*) [Sanderson, 2009, с. 88].
[430] Sanderson, 2009, с. 88.
[431] Sanderson, 2009, с. 99.
[432] Sanderson, 2009, с. 91.
[433] О Таранатхе и его труде по истории индийского буддизма, называемом «*Возникновение дхармы в Индии*» (*Rgya gar chos 'byung*) и составленном в 1608 г., см.: [Sanderson, 2009, с. 88-92].
[434] Sanderson, 2009, с. 98.
[435] Sanderson, 2009, с. 99.
[436] Sanderson, 2009, с. 98-99.
[437] Onians, 2001, с. 313.

Варендри (Varendrī) [438]. Монастырь был основан по приказу Дхармапалы (Dharmapāla, 775-812) [439] и изначально планировался как способный содержать порядка четырёхсот-шестисот монахов на постоянной основе, однако к XI в. мог вмещать не более четырёхсот монахов [440]. Уддандапура (Uddaṇḍapura) [441] находилась рядом с Наландой, в штате Бихар в 88 км на юго-востоке от города Патна [442]. Монастырь основан Дхармапалой [443], а его филиал Уруваса-вихара (Uruvāsavihāra) – Махипалой I (Mahīpāla, 977-1027)[444]. По данным Таранатхи, во время правления Рамапалы (Rāmapāla, 1072-1126) на территории монастыря проживало порядка тысячи монахов на постоянной основе[445]. В 1198 г. монашеский комплекс Уддандапуры был уничтожен тюркскими завоевателями[446]. Значительно меньше известно о монастырях Трикатука (Trikaṭuka) и Джагаддала (Jagaddala). Первый был основан Дхармапалой[447] и, по свидетельству Таранатхи (Tāranātha), находился в Бенгалии южнее области Варендри и западнее реки Бхагиратхи (Bhagīrathī)[448], второй, по одной из версий, мог быть возведён по приказу Рамапалы, последнего крупного правителя династии Пала[449].

Имеющиеся свидетельства китайских буддийских паломников VII-VIII вв., тибетских историков индийского буддизма и, косвенно, буддийских тантр сообщают о следующих источниках благосостояния буддийских монастырей Индии периода раннего Средневековья:

---

[438] Sanderson, 2009, с. 88.
[439] Sanderson, 2009, с. 90. Согласно сведениям Таранатхи, дополнения к храмовому комплексу Сомапуры были построены неким Махапалой, который, по гипотезе А. Сандерсона, тождественен с Махипалой I (977-1027) [Sanderson, 2010, с. 2].
[440] Подробнее о Сомапуре см.: [Sanderson, 2009, с. 99].
[441] В тибетских источниках данный монастырь известен под названием Отантапури (*Otantapurī ← o ta nta pu ri). О тибетском воспроизведении названия данного монастыря, а также о его исконном санскритском названии Уддандапура см.: [Sanderson, 2009, с. 92].
[442] Sanderson, 2009, с. 88.
[443] Sanderson, 2009, с. 92-93.
[444] Данная привязка основана на гипотезе А. Сандерсона о тождестве некоего правителя Махапалы (Mahāpāla) в сочинении Таранатхи с правителем Махипалой I из династии Палов [Sanderson, 2010, с. 2].
[445] Sanderson, 2009, с. 98.
[446] Onians, 2001, с. 313.
[447] [Sanderson, 2010, с. 2]. Согласно сведениям Таранатхи, дополнения к храмовому комплексу Трикатуки были построены неким Махапалой, который, по гипотезе А. Сандерсона, тождественен с Махипалой I (977-1027) [Sanderson, 2010, с. 2].
[448] Sanderson, 2009, с. 88.
[449] Данная версия обсуждается в работе А. Сандерсона: [Sanderson, 2009, с. 97-98].

1. свободные от налогообложения сельскохозяйственные земли, жертвуемые от правителя во время закладки монастырей (например, по свидетельству Сюань-цзана, дар монастырю-университету Наланде составил сто деревень);

2. земли, жертвуемые правителем монастырям по особым случаям, каковыми могли быть, к примеру, инициативы по расширению монастырских комплексов (в частности, пять дополнительных деревень получила Наланда в 847 г. в целях поддержки нового монастыря на территории комплекса);

3. добровольные пожертвования;

4. собственность, передающаяся в наследство монастырям от умерших мирян[450] и монахов[451];

5. банковская деятельность монастырей[452];

6. предоставление земледельцам ирригационных и других сельскохозяйственных услуг[453];

7. индивидуальные жалования (*dakṣiṇā*), получаемые тантрическими учителями (включая учителей-монахов) за наставления и выполнение ритуалов. «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» и «*Лагхушамвара-тантра*» говорят о следующих формах оплаты (*dakṣiṇā*) услуг духовного наставника: золото, серебро, драгоценные камни, жеребцы, слоны, кобылы, коровы, быки, буйволы, ткани[454], украшения[455], земли[456], целые городские кварталы (*rāṣṭra*)[457], рабы (*dāsa, dāsī*)[458] и даже жёны, дочери и сёстры[459]. Также по крайней мере со времени появления традиции «*Лагхукалачакра-тантры*» в XI в. известно, что посвящаемый должен на постоянной основе отдавать своему

---

[450] Sanderson, 2009, с. 100.
[451] Sanderson, 2009, с. 102-103.
[452] Sanderson, 2009, с. 100.
[453] Sanderson, 2009, с. 100.
[454] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* (D 173r4-7).
[455] Laghuśaṃvaratantra III.12c-d [Laghuśaṃvaratantra, v.1, 2002, с. 40].
[456] Guhyasamājamaṇḍalavidhi, 2008, строфа 375c.
[457] Laghuśaṃvaratantra III.12b [Laghuśaṃvaratantra, v.1, 2002, с. 40]. Подробнее о подношении целых кварталов тантрическим мастерам в качестве платы за наставления и выполнение ритуалов см.: [Sanderson, 2009, с. 102].
[458] Об этом см. сочинение «*Мритасугати-нийоджана*» (*Mṛtasugatiniyojana*) Шуньясамадхиваджры (Śūnyasamādhivajra) [Sanderson, 2009, с. 102]. Также возможность оплаты услуг тантрического мастера при помощи рабов упоминается в «*Лагхушамвара-тантре*» (*Laghuśaṃvaratantra*) III.13c [Laghuśaṃvaratantra, v.1, 2002, с. 41].
[459] Laghuśaṃvaratantra III.13b-c [Laghuśaṃvaratantra, v.1, 2002, с. 41].

наставнику одну шестую собственного богатства и скота, а также предоставлять учителю собственную жену пять раз в месяц[460].

Щедрая материальная поддержка монастырей со стороны индийских правителей предполагала необходимость государственного контроля и, как следствие, сопровождалась вовлечением специально назначенных представителей дворцовой знати в управление делами крупных монашеских комплексов. Первые свидетельства о таких назначаемых царями инспекторах, призванных следить за административным управлением крупных монастырей Индии, встречаются за несколько веков до наступления раннего Средневековья. В частности, Нагарджуна (Nāgārjuna) в сочинении «*Ратнавали*» (Ratnāvalī, IV.22) предписывает правителю назначать специальных инспекторов, которые могли бы осуществлять надзор за религиозной жизнью монастырей (букв. «уполномоченный по вопросам дхармы», *dharmādhikṛta*)[461]. Очевидно, данная рекомендация прославленного буддийского наставника была услышана и вполне могла приобрести статус общего правила – в последующие века само назначение настоятелей (*upādhyāya*) и профессоров (*mahāpaṇḍita*) монастырей-университетов стало осуществляться через выпуск специальных письменных приказов (*patra, patrikā*) за подписью государя[462].

Важным свидетельством институционализации тантрического буддизма в индийских монастырях-университетах являются археологические находки изваяний тантрических буддийских божеств на месте Наланды[463] и пятидесяти трёх тантрических храмов в Викрамашиле[464]. Среди письменных памятников по истории развития буддизма в Индии особого внимания заслуживает знаменитый труд Таранатхи «*Возникновение дхармы в Индии*» (*Rgya gar chos ’byung*), где сообщается, что помимо ста восьми пандитов (ряд из которых вероятно также специализировался на ваджраяне) в Викрамашиле на постоянном жаловании

---

[460] Об этом см. комментарий «*Вималапрабха-тика*» Калкина Шрипундарики (Kalkin Śrīpuṇḍarīka) к «*Лагхукалачакра-тантре*» (*Laghukālacakratantra*): Vimalaprabhāṭīkā III.198 [Vimalaprabhāṭīkā, vol. II, 1994, с. 144].
[461] См. сочинение Нагарджуны (Nāgārjuna) «*Ратнавали*» (Ratnāvalī): Ratnāvalī, IV.22 [Sanderson, 2009, с. 103-104].
[462] Sanderson, 2009, с. 106.
[463] Kragh, 2015, с. 157.
[464] Sanderson, 2009, с. 98-99. Следует, однако, признать факт мирного сосуществования ваджраянских и шиваитских культов, засвидетельствованных в местах расположения храмовых комплексов Сомапуры и Викрамашилы [Sanderson, 2009, с. 116-117].

содержались три тантрические жреца (*slob dpon, *ācārya*), специализирующиеся на организации жертвенных подношений (*gtor ma'i slob dpon, *balyācārya*), на установлении образов тантрических божеств (*rab gnas slob dpon, *pratiṣṭhācārya*) и на выполнении огненных подношений (*sbyin sreg slob dpon, *homācārya*)[465]. Также Таранатха приводит неоднократные примеры использования защитной магии в государственных целях: во время борьбы с тюркскими завоевателями тантрические жрецы из Викрамашилы обеспечивали защиту всего монашеского комплекса (как считали по крайней мере они сами) посредством выполнения ямари-чакры (*yamāricakra*), содействовали разгрому вражеской армии посредством организации жертвенных подношений, лишали жизни лидера тюркской армии ударом молнии через выполнение подношений будде Чакрасамваре[466]. Примечательно, что лицом, ответственным за освящение Викрамашилы, был Джнянапада (Jñānapāda), являвшийся не только основателем одной из ведущих комментаторских традиций «*Гухьясамаджа-тантры*», но и придворным ваджраянским жрецом прославленного правителя Дхармапалы[467]. Именно Джнянапада, по данным Таранатхи, стал тантрическим жрецом (**vajrācārya*) этого монастыря-университета и настоял на регулярном выполнении огненных подношений (**homa*), осуществляемых жрецами Викрамашилы на благо процветания правящей династии Палов[468].

Отдельные сведения о развитии учений и практик ваджраяны в Викрамашиле представлены в сохранившихся на санскрите письменных памятниках, среди которых выделяются «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» (*Guhyasamājamaṇḍalavidhi*) Дипанкарабхадры (Dīpaṅkarabhadra, IX в.[469]) и «*Сарвавaджродая*» (*Sarvavajrodaya*) Анандагарбхи (Ānandagarbha, X-XI вв.[470]). Их авторы, связанные с Джнянападой и монастырём-университетом Викрамашилой, не просто упоминают в своих сочинениях тантрические ритуалы, направленные на

[465] Sanderson, 2009, с. 99.
[466] Sanderson, 2009, с. 107.
[467] Подробное жизнеописание Джнянапады представлено Р. Дэвидсоном [Davidson, 2002, с. 311-316].
[468] Sanderson, 2009, с. 93-94.
[469] Szanto, 2015, с. 559.
[470] Klokke, Scheurleer, 1988, с. 35. Ср. с [Buswell, Lopez, 2014, с. 781], где Анандагарбха датируется серединой VIII в., однако данная временная привязка не сопровождается какими-либо аргументами.

отвращения бед от правителя[471], но наглядно демонстрируют, каким образом ваджраяна могла становиться эффективным механизмом взаимодействия между буддийскими монастырями и царскими дворами в раннем индийском Средневековье[472].

Представленные данные о буддийских монастырях периода раннего индийского Средневековья являются достаточно общими и отчасти фрагментарными, однако даже этих археологических и письменных сведений оказывается достаточно для подтверждения тезиса о том, что с конца VIII–начала IX вв. тантрический буддизм проникает в культуру великих монастырей-университетов Восточной Индии. Сходную точку зрения кратко озвучивает в одной из своих публикаций Э. Штайнкелльнер, утверждающий, что к VIII в. буддийские тантрические традиции укрепили собственное положение в монашеской среде[473]. Вместе с тем тезис У. Крагха о привязке институционализации буддизма махайога- и йогини-тантр к X-XI вв.[474] представляется не вполне обоснованным, поскольку, как утверждается в сочинении Таранатхи, живший в конце VIII–начале IX вв. Джнянапада, являвшийся одним из выдающихся индийских экспертов в традиции «*Гухьясамаджа-тантры*», был возведён в сан тантрического наставника монастыря-университета Викрамашила по приказу самого правителя Дхармапалы (775-812). Несомненно, в период X-XI вв. процесс институционализации ваджраяны в стенах крупнейших монашеских центров индийского буддизма продолжался, о чём свидетельствуют труды многочисленных авторов, напрямую связанных с монастырями-университетами Восточной Индии, однако этот период

---

[471] Guhyasamājamaṇḍalavidhi, 2008, строфы 373-374. Релевантные цитаты из сочинений Дипанкарабхадры и Анандагарбхи рассмотрены в [Sanderson, 2009, с. 106-107].

[472] Китайские буддийские паломники, такие как Сюань-цзан и И-цзин, являются свидетелями примечательной тенденции, имевшей место в среде буддийского монашества в Индии по крайней мере в VII в.: буддийские монахи оказывались отнюдь не чужды посещать царские дворы индийских правителей, стремились получить от царей землю, дары, социальные привилегии и даже высокие посты на государственной службе [Шо, 2001, с. 41, 286]. Представляется достаточно вероятным, что в последующие века буддийские монахи демонстрировали не меньшую ретивость в своих попытках наладить контакты с царскими дворами и обрести желаемые богатство и славу.

[473] Steinkellner, 1999. с. 356.

[474] Kragh, 2015, с. 69. У. Крагх при этом признаёт, что ранние (по всей вероятности – крия-, чарья- и йога-) тантры вошли в обиход монашеской среды несколько раньше [Kragh, 2015, с. 157].

никак нельзя обозначить в качестве исходной точки укоренения тантрических учений в монашеских обителях дхармы.

I.3.3. Укрепление позиции учёных-монахов в кругах буддийских тантрических адептов в XI в.

Зрелый тантрический буддизм предполагает прохождение посвящаемого (*śiṣya*) через включающий сексуальные практики [475] ритуал посвящения (*abhiṣeka*)[476] и последующее вступление тантрического адепта (*sādhaka*) в союз с собственной духовной супругой (*prajñā, vidyā, mudrā*) на стадии завершения (*utpannakrama*), содержит культы яростных божеств, практику употребления психоактивных веществ[477], а также, в ряде йогини-тантр – ритуальную практику с трупами [478] . Адаптация этих элементов ритуальной и йогической практики

---

[475] Самое раннее свидетельство сексуальных практик в тантрическом буддизме встречается в VI-VII главах «*Субаху-парипричча-сутры*» (*Subāhuparipṛcchāsūtra*), где тантрический адепт должен вступить в сексуальный союз с якшини (*yakṣiṇī*) в уединённом месте в целях обретения сверхспособностей [Davidson, 2002, с. 198] (ссылки на релевантные пассажи «*Субаху-парипричча-сутры*» см. в [Davidson, 2002, с. 385]). Особое значение сексуальные практики приобрели в тантрическом буддизме махайога- и йогини-тантр (ссылки на релевантные пассажи в «*Гухьясамаджа-тантре*», «*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантре*» и «*Лагхушамвара-тантре*» см. в [Davidson, 2002, с. 385]), с конца VIII–начала IX вв. происходит сращивание сексуальных ритуалов и психофизиологической йоги [Davidson, 2002, с. 199].

[476] В самых общих чертах структура ритуала посвящения (*seka, abhiṣeka*) в традициях йогини-тантр выглядит следующим образом: 1) комплекс ритуальных и йогических действий наставника (*guru, ācārya*), подготавливающего ритуальное пространство и мандалу (*maṇḍala*), и принятие обетов (*saṃvara*) посвящаемыми (*śiṣya*); 2) проведение ритуальных посвятительных процедур с использованием сосудов (*kalaśābhiṣeka*) и другой ритуальной утвари (гирлянда, корона, ваджра, колокольчик, зеркало и прочее), именно на этой стадии на определённое время в посвящаемого «входят» (*āveśa*) божества мандалы, здесь он получает своё тантрическое имя (*vajranāman*), при необходимости именно здесь даётся посвящение в духовные наставники (*ācāryābhiṣeka*); 3) тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), в ходе которого наставник вступает в сексуальный союз с тантрической супругой, а посвящаемый вкушает их половые секреции (*bodhicitta*); 4) посвящение через познание мудрости/супруги (*prajñājñānābhiṣeka*), в ходе которого посвящаемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой и переживает четыре стадии блаженства (*ānanda*), среди них опыт совместно порождаемого блаженства (*sahajānanda*) является моментом постижения подлинной природы реальности (*tattva*), временным достижением пробуждения (*bodhi*), то есть тем самым опытом, который посвящаемому будет необходимо культивировать в ходе своей постинициационной практики по реализации пробуждения; 5) «четвёртое посвящение» (*caturthābhiṣeka*) представляет собой наставление учителя (*gurūpadeśa*) о подлинной природе реальности (*tattva*), которая только что была пережита посвящаемым на предшествующем этапе инициации. Подробнее о ритуале посвящения в индийском тантрическом буддизме см.: [Isaacson, 2010, с. 261-279; Onians, 2001, с. 171-177; Sanderson, 1994, с. 88-92; Szanto, 2010, с. 291].

[477] Употребление дурмана (*dhattūra*) и его семян (*caṇḍabīja*) в тантрических буддийских ритуалах известны по текстам «*Кришна-ямари-тантры*» (*Kṛṣṇayamāritantra* (IV.45, IX.4)), «*Самвародая-тантры*» (*Saṃvarodayatantra* (X.36, XXVII.10-14)) и «*Гухьясамаджа-тантры*» (*Guhyasamājatantra* (XV.81)) [Davidson, 2002, с. 201]. Ссылки на упоминания употребления дурмана в «*Сампута-тантре*» (*Saṃpuṭatantra*), «*Махакала-тантре*» (*Mahākālatantra*) и «*Ваджрамахабхайрава-тантре*» (*Vajramahābhairavatantra*) представлены в [Davidson, 2002, с. 386].

[478] Davidson, 2002, с. 236-237. В частности, уже в «*Субаху-парипричча-сутре*» (переведена на китайский в 726 г. [Davidson, 2002, с. 98]) встречается использование человеческих трупов в центре мандалы и человеческой плоти в огненных подношениях [Davidson, 2002, с. 203].

махайога- и йогини-тантр к нормативно-дисциплинарному уставу (*vinaya*) буддийского монашества[479] вызвала немало проблем[480] и могла быть одной из причин создания буддийскими пандитами целого комплекса комментариев к тантрам и систематизирующих их содержания трактатов, где решения по устранению возникающих противоречий могли отличаться значительной гибкостью, которая должна была с одной стороны убедить консервативно настроенных монахов и с другой стороны оставить возможность для перспективного включения в эту форму буддизма новых элементов[481]. Сама возможность примирения противоречий в институциональном буддизме и ваджраяне предполагала закрепление за буддийскими монастырями авторитета в области наставления и интерпретации учений тантрического буддизма. Имеющиеся в распоряжении современных исследователей источники дают крайне незначительную информацию о взаимоотношениях неинституционального (связанного в первую очередь с движением сиддхов) и институционального тантрического буддизма, однако, не вызывает сомнений тот факт, что получение права преподавать ваджраянские методы и интерпретировать священные тексты – необходимое условие для возможности адаптировать ваджраяну для практики в монашеской среде – не могло не сопровождаться борьбой за высший авторитет в кругах тантрических наставников между сиддхами-мирянами и учёными пандитами буддийских монастырей. Одним из следствий этой борьбы вполне

---

[479] Буддийское монашество представляло собой основу институционального буддизма в Индии [Onians, 2001, с. 265] (буддизм махаяны был встроен в эту систему синхронно с формированием первых махаянских сутр в первых веках н.э. [Kragh, 2015, с. 157]), в которой жизнедеятельность соблюдающих правила винаи монахов (*bhikṣu*) была поддерживаема праведными мирянами-буддистами (*upāsaka*), совершавшими пожертвования в монастыри и, таким образом, обеспечивавшими себе накопление духовных заслуг (*puṇya*) [Davidson, 2002, с. 196]. В свою очередь, важной социальной функцией монашества несомненно выступало обеспечение людей религиозным образованием. Фактически монахи и домохозяева представляют собой две социальные группы, выработавшие альтернативные способы добычи средств к существованию. Если образ жизни монаха (*bhikṣu*) изначально предполагает прошение милостыни (ср. этимологию санскр. слова *bhikṣu* от корня *bhikṣ* – «просить милостыню»), то домохозяин (*gṛhastha*) самостоятельно добывает средства к существованию [Onians, 2001, с. 191].

[480] Szanto, 2010, с. 297. Тот факт, что движение сиддхов (и, очевидно, связанные с последним традиции махайога- и йогини-тантр) было встроено в культуру буддийских монастырей и связанных с ними сообществ с большим трудом, признаёт Р. Дэвидсон [Davidson, 2002, с. 195], утверждающий, что буддийские тантры по своему содержанию противоречат фундаментальным буддийским ценностям нравственного поведения (*śīla*) [Davidson, 2002, с. 239]. Примечательно, что этот факт нисколько не помешал тантрическим буддистам разработать собственные, частично совпадающие друг с другом, перечни предписаний для ваджраянских адептов. Некоторые из этих предписаний были рассмотрены Манджушрикирти (Mañjuśrīkīrti) в труде «*Ваджраяна-мула-апатти-тика-марга-прадипа*» (*Vajrayānamūlāpattiṭīkāmārgapradīpa*) с привязкой к отдельным формулировкам священных текстов ваджраяны [Davidson, 2002, с. 323-324].

[481] Davidson, 2002, с. 240.

могло быть намеренное расширение перечней буддийских сиддхов с включением в списки авторитетных ваджраянских адептов не только всеми признаваемых тантрических йогинов, отказавшихся от следования социальным нормам и всем своим поведением бросивших вызов буддийскому монашеству, но и традиционных буддийских учёных (*paṇḍita*) из монастырей-университетов (*mahāvihāra*), которые стали авторами подавляющего числа комментариев к тантрам (*ṭīkā, pañjikā*), тантрических трактатов (*śāstra*) и ритуальных и йогических руководств (*vidhi* и *sādhana*). В частности, термин «великий осуществлённый» (*mahāsiddha*) употребляется в первую очередь по отношению к буддийским тантрическим сиддхам в целом и особенно по отношению к знаменитому перечню восьмидесяти четырёх адептов из произведения Абхаядатты. Не следует исключать того, что возникновение термина «великий осуществлённый» и закрепление за этим термином строго определённого перечня буддийских сиддхов могли быть следствиями синхронного сосуществования сразу нескольких, конкурирующих между собой списков авторитетных ваджраянских адептов. Так или иначе (выше озвученная гипотеза должна быть верифицирована на базе релевантного текстологического материала), фигуры буддийских учёных монахов, таких как Шантидева (Śāntideva, также известный как Bhusuku) и Шантипа (Śāntipa, также известный как Ratnākaraśānti), фигурируют в перечне восьмидесяти четырёх буддийских сиддхов Абхаядатты (конец XI–начало XII вв.). Также к этому перечню относятся Сараха (Saraha) и Падмаваджра (Padmavajra), авторы двух комментариев к «*Буддха-капала-тантре*» (*Buddhakapālatantra*) [482]. Представляется высоко вероятным, что включение буддийской учёной элиты из великих монастырей-университетов в перечни буддийских сиддхов является поздней практикой, вероятно запущенной из самой монашеской среды и связанной с попыткой перехватить инициативу у тантрических наставников-мирян. Данная практика напрямую связана с борьбой буддийского монашества за авторитет в тантрических буддийских кругах того времени и представляет собой важное свидетельство

[482] Davidson, 2002, с. 252. «*Буддха-капала-тантра*» датируется IX в. и содержит материал, в котором изложен образ жизни подвижников, целенаправленно (по мнению Р. Дэвидсона) имитирующих поведение шиваитских капаликов [Davidson, 2002, с. 247-248].

институционализации ваджраяны в Индии.

I.3.4. Адаптация посвятительных практик к институциональному тантрическому буддизму в X–XI вв.

Важный пример адаптации ваджраяны к нормативно-дисциплинарной системе индийского монашеского буддизма – это решение проблемы допуска монахов до сексуальных практик (*guhyābhiṣeka* и *prajñājñānābhiṣeka*), являющихся неотъемлемой составляющей ритуала посвящения в традиции махайога- и йогини-тантр. Сам факт наличия таких практик в этих религиозных системах является веским аргументом в пользу тезиса о том, что форма буддизма, стоящая за ваджраянскими священными текстами этих классов, изначально не была предназначена для монахов, скованных обетом безбрачия, но была создана и практиковалась мирянами. Вопреки этому факту по крайней мере с начала X в. буддийское учёное монашество оказалось вовлечено в масштабный проект по интеграции учений ваджраяны в жизнь буддийских монастырей Индии.

Первое имеющееся свидетельство аргументации буддийских пандитов в пользу допустимости монахов до сексуальных посвящений (первые упоминания таких практик в текстах датируются концом VIII в.[483]) принадлежит перу Бхавьякирти (Bhavyakīrti), служившего настоятелем монастыря Викрамашила в начале X в. и составившего «*Вира-манораму*» (**Vīramanorama*), комментарий к «*Лагхушамвара-тантре*» (*Laghuśaṃvaratantra*). Обсуждая целесообразность сексуальных практик в традиции «*Лагхушамвара-тантры*», Бхавьякирти выстраивает диалог с воображаемым оппонентом, высказывающим аргументы против допустимости монахов до выполнения такого рода практик в ваджраяне. В целом позиция Бхавьякирти по этому вопросу заключается в следующем: использование сексуальных ритуалов в религиозной практике тантрического

[483] «В этой тантре, [т.е. в «*Гухьясамаджа-тантре*»], выполняются три различные посвящения: Первое – посвящение сосудом (*kalaśābhiṣeka*), второе – тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), Третье – знание мудрости (*prajñājñāna*), а четвёртое – то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом». – *abhiṣekaṃ tridhā bhedam asmin tantre prakalpitam / kalaśābhiṣekaṃ prathamaṃ dvitīyaṃ guhyābhiṣekataḥ / prajñājñānaṃ tṛtīyaṃ tu caturthaṃ tat punas tathā //* (Guhyasamājatantra XVIII.113: [Guhyasamājatantra, 1978, с. 121]).

буддизма допустимо в том случае, когда оно выполняется искусно (*thabs dang bcas, *sopāyena*), т. е. во имя спасения всех страдающих в сансаре живых существ и при наличии ясного постижения пустотности всего сущего[484].

На рубеже X и XI вв. индийский пандит Вагишваракирти (Vāgīśvarakīrti) в своём трактате «*Санкшиптабхишека-видхи*» (*Saṃkṣiptābhiṣekavidhi*) [485] также поднимает данную тему в формате полемики с воображаемым оппонентом. На возражение последнего о недопустимости монахов по правилам винаи до сексуальных посвятительных ритуалов с внешней, физически реальной супругой (*bāhyā karmamudrā*) Вагишваракирти отвечает, что, подобно всему остальному, супруга есть не что иное, чем скандхи, такие как форма и прочие (*rūpādi*). Следовательно, она представляет собой лишь проявления собственного сознания (*svacittapratibhāsamātra*)[486], что автоматически нивелирует сам посыл о внешнем (*bāhya*) статусе супруги, поскольку, если все три мира есть только лишь сознание, то любая возможная супруга инициируемого в ту или иную тантрическую систему должна быть признана визуализируемой, внутренней по отношению к сознанию практикующего (*manonirmitavidyā, jñānamudrā*). Таким образом, Вагишваракирти считает, что в том случае, когда монах воспринимает сексуальный посвятительный ритуал как имеющий форму только сознания (*vijñaptimātrarūpa*), нарушения монашеских обетов (*saṃvarakṣati*) не происходит. В противном случае в качестве нарушения обетов можно было бы воспринимать даже сны (*svapna*), где воспринимаемые монахами формы объектов (*viṣayasvarūpa*) суть лишь плоды ментального конструирования (*kalpanā*)[487], однако, как это известно по «*Сутта-вибханге*» (*Suttavibhaṅga*, III.39), виная не трактует эротические сновидения как форму религиозного проступка[488].

Если Вагишваракирти выстраивает свою аргументацию по адаптации наиболее радикальных для монашеского сообщества практик ваджраяны через апеллирование к системе йогачара (*yogācāra, vijñānavāda*), то внёсший поистине

---

[484] Szanto, 2010, с. 290-291.
[485] Saṃkṣiptābhiṣekavidhi, с. 407-426.
[486] Saṃkṣiptābhiṣekavidhi, 1996, с. 420. Об этом пассаже см. также: [Onians, 2001, с. 287, 289].
[487] Saṃkṣiptābhiṣekavidhi, 1996, с. 420. Об этом пассаже см. также: [Szanto, 2010, с. 292-294].
[488] Подробнее об этом см.: [Onians, 2001, с. 275].

масштабный вклад в литературу позднего индийского тантрического буддизма Абхаякарагупта (Abhayākaragupta, 1085/1064-1125[489]), являвшийся настоятелем монастыря-университета Викрамашила в XI-XII вв., сформировал аналогичную позицию с опорой на систему мадхьямака (*madhyamaka, śūnyavāda*). В своём трактате «*Ваджравали*» (*Vajrāvalī*) Абхаякарагупта утверждает, что у имеющего чистую мотивацию (*śuddhacitta*), т.е. у того, кто действует из сострадания ко всем живым существам, не происходит духовного проступка или нарушения обета (*āpatti*) даже в случае прохождения через сексуальные посвящения. При этом, как подчёркивает автор, между обетами монаха (*bhikṣu*) и тантрического адепта (*vajradhara*) нет ни капли противоречий, если практикующий обладает ясным постижением того, что все дхармы подобны иллюзии (*māyā*) или сну (*svapna*) и имеют единый вкус с пустотой (*śūnyataikarasa*). В том случае, если страна, в которой ученику необходимо дать посвящение, находится под властью нечестивых людей, гухья- и праджня-джняна- абхишеки должны быть выполнены с визуализируемой супругой (*jñānamudrā*). Тем не менее этот вариант является вторичным, поскольку в идеальных обстоятельствах практикующему следует предпочесть практику с физически реальной супругой (*karmamudrā*). Нарушение обетов происходит исключительно в том случае, когда проходящий через сексуальные посвящения с физически реальной супругой монах не имеет твёрдой убеждённости в подлинной природе реальности (*adṛḍhatattvādhimokṣa*)[490]. Интересным представляется тот факт, что Абхаякарагупта предоставляет два варианта даже для последней категории не достаточно продвинутых монахов. Последние могут пройти через посвящения махайога- и йогини-тантр, если ранее они имели сексуальный опыт в свою бытность домохозяевами (в этом случае монах не вступает в союз супругой, но посвящение даётся с постоянными отсылками к его прежнему сексуальному опыту в бытность мирянином), либо учитель может собственными усилиями культивировать образ супруги и впоследствии передать его посвящаемому (в данном случае учитель проецирует элемент собственного

[489] Датировка 1085-1125 приведена в [Szanto, 2010, с. 295], датировка 1064-1125 – в [Isaacson, 2001, с. 457].
[490] Onians, 2001, с. 271-274; Szanto, 2010, с. 295.

сознания на сознание посвящаемого, что по сути своей является аллюзией к практике гипноза)[491]. Таким образом, и Вагишваракирти, и Абхаякарагупта считают, что при достижении духовной продвинутости буддийские монахи несомненно должны быть допущены до сексуальных посвящений махайога- и йогини-тантр, но в рамках собственной аргументации опираются на разные системы буддийской махаянской философии (йогачара и мадхьямака соответственно). Также примечательно, что, если Вагишваракирти порицает любую попытку подмены физически реальной супруги и считает, что без проведения этого ритуала допуск инициируемого до последующего наставления о подлинной природе реальности (*tattva*) неприемлем, Абхаякарагупта допускает возможность проведения посвящения с визуализируемой супругой[492].

Под непосредственным влиянием трудов Абхаякарагупты находился другой автор XII в. – Джагаддарпана (Jagaddarpaṇa). Первая часть его трактата «*Ачарья-крия-самуччая*» (*Ācāryakriyāsamuccaya*), «*Ваджрачарья-лакшана-видхи*» (*Vajrācāryalakṣaṇavidhi*), содержит, однако, ряд интересных соображений, не во всём совпадающих с воззрениями его предшественника. Джагаддарпана полагает, что монахи имеют полное право на прохождение через все тантрические посвящения, но при этом они лишаются своего монашеского статуса. По утверждению Джагаддарпаны, подобно тому как Бхагаван Шакьямуни проповедовал тантрический буддизм (*mantranaya*) в форме чакравартина, так и монах, проходящий через тантрические посвящения, должен отказаться от таких визуальных атрибутов как шафрановое облачение (*kāṣāya*) и бритая голова. Также такой монах обязан бдительно блюсти дисциплину (*śīla*), последовательно выполнять собственные обеты (*vrata*) и не иметь сомнения в том, что все дхармы подобны иллюзии (*sarvadharmamāyopama*)[493]. Джагаддарпана уточняет, что в случае прохождения через посвящения тантрического буддизма монах не нарушает ранее данные им обеты, поскольку речь идёт о переходе на более высокую ступень индивидуального духовного развития. В качестве авторитетного свидетельства

---

[491] Onians, 2001, с. 276-278.
[492] Onians, 2001, с. 289.
[493] Vajrācāryalakṣaṇavidhi, 1998, с. 76. Об этом также см.: [Onians, 2001, с. 289-290].

(*āgama*) в подтверждение собственному тезису Джагаддарпана приводит слова, приписываемые Бхагавану (*bhagavato vacana*), но до настоящего момента не привязанные к тому или иному буддийскому священному тексту. В этих строках Бхагаван утверждает, что он отказывается от формы, свободной от страсти (*vītarāgarūpa*), и принимает форму вселенского правителя (*cakravartin*), предполагающую переживание любовных чувств (*śṛṅgārarasa*), для того чтобы искоренять страсть (*rāgaprahāṇa*) при помощи страсти и наставлять практике тантрического буддизма (*mantranayacaryā*) [494]. При сохранении общего с Бхавьякирти и Абхаякарагуптой условия о необходимости наличия у монаха переживания пустотности или иллюзорности всех дхарм Джагаддарпана всё же различает статусы монаха и ваджраянского адепта (*vajradhara*), подчёркивая, что с бритой головой и в монашеском облачении получение сексуальных посвящений неприемлемо[495].

Перечисление данных авторов и их позиций было бы неполным без упоминания имени Атиши (Atiśa), также известного как Дипанкарашриджняна (Dīpaṃkaraśrījñāna). Последний, чья жизнь и творческий период связываются с X-XI вв., широко известен в буддологии как главный поборник запрета на допуск буддийских монахов до сексуальных посвящений в тантрические традиции[496]. Тем не менее не следует забывать того, что его трактат «*Бодхи-патха-прадипа*» (*Bodhipathapradīpa*) и комментарий к последнему, «*Бодхи-патха-прадипа-панджика*» (*Bodhipathapradīpapañjikā*), были составлены в первую очередь для тибетской аудитории по поручению правителя Тибета. Пропагандируемая Атишей и его последователем Дромтонпой (Brom ston pa, 1005-1064) форма буддизма, известная как кадам (*bka' gdams*), была строго институциональной с самого начала, в идеале предполагала принятие последователями этой традиции монашества и не случайно пользовалась значительной поддержкой тибетской политической

---

[494] *vītarāgarūpam apahāya paramaśṛṅgārādirasasamanvāgataṃ cakravarttirūpam abhinirmāya rāgeṇaiva rāgaprahāṇārthaṃ mayā mantranayacaryā deśitā iti bhagavato vacanam* [Vajrācāryalakṣaṇavidhi, 1998, с. 78]. Об этом см. также: [Onians, 2001, с. 290-291].

[495] Vajrācāryalakṣaṇavidhi, 1998, с. 78. Об этом см. также: [Onians, 2001, с. 291-292].

[496] См., например: [Davidson, 2002, с. 200; Островская-мл., 2008, с. 168-170; Szanto, 2010, с. 297; Kragh, 2015, с. 158-160, 162].

власти[497], нуждавшейся в буддизме и институте буддийского монашества для укрепления государственной идеологии. Важно учитывать, что в период наставнической деятельности Атиши институциональный буддизм в Тибете находился под угрозой исчезновения, тогда как тантрические учителя-миряне пользовались растущим спросом[498], препятствуя укреплению монашеского буддизма и способствуя уходу монахов на стезю мирской практики ваджраяны. Именно поэтому позицию Атиши необходимо рассматривать в строгой увязке с религиозной, социальной и политической обстановкой Тибета, а также с учётом его индийского происхождения и образования, поскольку именно в Индии к тому времени была хорошо известна позиция Бхавьякирти, обосновавшего целесообразность сексуальных посвящений в ваджраяне. В строфах 64-66 «*Бодхи-патха-прадипы*» Атиша утверждает, что прохождение через сексуальные посвящения, предполагаемые традициями махайога- и йогини-тантр, является нарушением монашеских обетов полового воздержания и квалифицируется как духовный проступок типа параджика (**pārājika*), предполагающий изгнание из сангхи. Примечательно, что следующая строфа 67 содержит важную оговорку, согласно которой – в случае верного постижения учеником подлинной природы реальности (*de nyid, *tattva*) – данные действия не будут трактоваться как духовный проступок[499]. Обращает на себя внимание тот факт, что комментарий «*Бодхи-патха-прадипа-панджика*» не снимает всей неоднозначности этого пассажа[500] и, следовательно, позволяет допустить, что высказываясь по этому важному вопросу, Атиша вовсе не стремился быть однозначным: напротив, его формулировка одновременно удовлетворяет и запрос тибетской знати, столь остро нуждавшейся в сохранении института буддийского монашества для консолидации политической власти в своих руках, и, очевидно, его собственную позицию, согласно которой постижение подлинной природы реальности (равно как и ценность такого постижения, преследуемая тантрическими посвящениями) оказывается выше

[497] Островская-мл., 2008, с. 166.
[498] Onians, 2001, с. 267.
[499] Подробнее об интерпретации этих строф см.: [Onians, 2001, с. 268-271; Kragh, 2015, с. 161-162].
[500] Onians, 2001, с. 270.

любых дисциплинарных ограничений[501]. Примечательно, что Атиша ничего не говорит о возможности проведения монахов через гухья- и праджня-джняна-абхишеку с визуализированной супругой, сконструированной творческой работой сознания практикующего, тогда как именно данная опция оказалась преобладающей вплоть до сегодняшних дней среди монахов, практикующих ваджраяну по версии тибетских традиций[502].

Завершая обсуждение вопроса об интеграции сексуальных практик ваджраяны в культуру индийского монашеского буддизма в период раннего Средневековья, следует признать, что все[503] авторитетные индийские пандиты X-XII вв., высказывавшиеся по данному вопросу, придерживались единой установки на допуск монахов до сексуальных посвящений в тантрические традиции. Несомненно, речь шла о допуске наиболее достойных монахов, тогда как само разрешение на эту практику предопределялось комплексом обстоятельств, среди которых в группу наиболее значимых стоит включить: уровень постижения кандидатом подлинной природы реальности, отношение или подход кандидата к самому монашескому статусу, осязаемость духовной супруги и реальность самого сексуального акта (в противовес визуализируемой духовной супруге и выполнению соответствующих посвящений в сознании посвящаемого), а также социально-политические обстоятельства в государстве, где проводится ритуал инициации[504].

В завершение этой темы следует признать тот факт, что все выше рассмотренные авторские позиции имеют прескриптивный характер, с высокой степенью вероятности отличавшийся от реального положения дел. При этом рассмотренные позиции недвусмысленно свидетельствуют о выполнении буддийскими монахами X-XII в. сексуальных практик ваджраяны, чья целесообразность и соответствие нормативно-дисциплинарному кодексу буддийского монашества оставались предметом острых дебатов до самого заката

---

[501] Onians, 2001, с. 270.
[502] Onians, 2001, с. 271; Davidson, 2002, с. 200.
[503] Или практически все – в зависимости от интерпретации предписаний в трудах Атиши.
[504] Onians, 2001, с. 300.

тантрического буддизма в Индии.

I.3.5. Использование философии и сотериологии классической махаяны при институционализации тантрического буддизма в X–XI вв.

Значимый и отчасти уже рассмотренный способ интеграции ваджраяны в культуру индийского монашества – это интерпретация учений и практик тантрического буддизма в терминологии философских школ махаяны – мадхьямаки и йогачары. Среди приверженцев трактовки учения ваджраяны в терминологии шуньявады выделяются уже упомянутые Бхавьякирти (X в.) и Абхаякарагупта (XI-XII вв.), а также Канха (Kāṇha, также известный как Kṛṣṇa, XI в. [505]), автор комментария «*Йога-ратна-мала-хеваджра-панджика*» (*Yogaratnamālāhevajrapañjijā*) к «*Хеваджра-тантре*» (*Hevajratantra*), и Майтрипа [506] (Maitrīpa, 1007-1085 [507]). Последний известен интеграцией в махаянский буддизм исконно тантрических учений махамудры (*mahāmudrā*), используя для этого, вслед за Сарахой [508], буддийский термин «невовлечение сознания» (*amanasikāra*) [509]. Интерпретация учений ваджраяны с помощью философии виджнянавады предпринималась уже упоминаемыми выше

---

[505] Окончательная взаимосвязь этого текста с комментарием Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti) «*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) до сих пор вызывает дискуссии в академических кругах. С большим количеством оговорок Д. Снеллгроув предварительно датирует «*Йога-ратна-малу*» IX в. н.э. [Snellgrove (I), 1959, с. 14], этой же гипотезе следуют переводчики данного комментария, Г. Фэрроу и И. Менон, утверждая, что Ратнакарашанти позаимствовал ряд интерпретаций «*Хеваджра-тантры*» именно из комментария Канхи [Farrow, Menon, 2001, с. 8]. Однако, ряд позднее приведённых Х. Айзексоном [Isaacson, 2001, с. 458; Isaacson, 2007, с. 305] и Р. Дэвидсоном [Davidson, 1992, с. 177] аргументов показывает, что Канха жил в первой половине XI в. и был учеником Ратнакарашанти. Очевидно, что оба комментария содержат огромное количество не только общих идей, но и часто совпадающих слово в слово трактовок. Подчас при чтении «*Йога-ратна-малы*» действительно создаётся впечатление, что Канха проясняет, а иногда просто повторяет или иначе формулирует некоторые пассажи из комментария Ратнакарашанти.

[506] Kragh, 2015, с. 79.

[507] Mathes, 2009, с. 3. Майтрипа также иногда называется Майтрипада (Maitrīpāda), Майтригупта (Maitrīgupta), Майтреянатха (Maitreyanātha) и Адваяваджра (Advayavajra).

[508] Mathes, 2009, с. 8.

[509] Данный термин отсылает к психотехнике намеренного исключения внимания йогина от участия в том или ином виде когнитивных процессов. Выбор подходящей русскоязычной формулировки для перевода данного санскритского термина ещё предстоит сделать отечественным исследователям буддизма. Об использовании этого термина в буддийской литературе до появления тантрического буддизма см.: [Mathes, 2009, с. 4-7]. Подробнее об интерпретации учения о махамудре в терминологии классической махаяны см. такие сочинения Майтрипы как «*Сека-нирдеша*» (*Sekanirdeśa*), «*Таттва-дашака*» (*Tattvadaśaka*) и «*Аманасикара-адхара*» (*Amanasikārādhāra*). Подробнее см.: [Mathes, 2009, с. 9-21].

Вагишваракирти (X-XI вв.), Ратнакарашанти[510] (Ratnākaraśānti, начало XI в.[511]) и Суджаяшригуптой (Sujayaśrīgupta, XI в.). Широко распространено представление, что большинство авторов тантрических буддийских трактатов являются приверженцами синкретического философского направления йогачара-мадхьямака-сватантрика (*yogācāramadhyamakasvātantrika*), чья разработка связывается с именами Шантаракшиты (Śāntarakṣita) и Камалашилы (Kamalaśīla). По мнению некоторых исследователей основатели двух наиболее авторитетных традиций комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*» были приверженцами именно этого философского направления[512]; к нему же, называя это направление вслед за тибетской традицией виджняпти-мадхьямакой (*rnam rig dbu ma, *vijñaptimadhyamaka*), Д.С. Рюэг причисляет учителя Суджаяшригупты Ратнакарашанти[513]. Тем не менее опыт чтения таких работ Ратнакарашанти как «*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) и «*Праджня-парамита-упадеша*» (*Prajñāpāramitopadeśa*)[514] позволяет с большой степенью уверенности утверждать, что Ратнакарашанти являлся сторонником классической йогачары (*yogācāra*)[515]. То же самое представляется справедливым в отношении Суджаяшригупты, который не только учился у Ратнакарашанти, но и сам отличался характерной для этой школы риторикой. Очевидно не видя серьёзной проблемы в допустимости буддийских монахов до сексуальных тантрических посвящений, Суджаяшригупта не развивал данную дискуссию, поскольку считал, что даже выполнение праджня-джняна-абхишеки с физически реальной – условно

---

[510] Х. Айзексон характеризует Ратнакарашанти как одного из немногих наиболее выдающихся и последовательных интерпретаторов ваджраянской религиозной практики с позиции йогачары [Isaacson, 2007, с. 291]. Об этом также см. [Davidson, 1999, с. 28].

[511] Об этом см. [Isaacson, 2001, с. 457]. Перечень тантрических сочинений Ратнакарашанти представлен в [Isaacson, 2001, с. 482-484].

[512] О связи Шантаракшиты и Джнянапады (Jñānapāda) см.: [Matsunaga, 1978, с. xxv]. О философской позиции Джнянапады и авторов школы Арья (Ārya) см.: [Yoshimizu, 1987, с. 21, 27].

[513] Ruegg, 1981, с. 122.

[514] Работа над критическим изданием санскритского текста этого сочинения ведётся Лу Хуном (China Tibetology Research Center).

[515] Данной трактовки философской позиции Ратнакарашанти придерживается и Х. Айзексон: [Isaacson, 2007, с. 291]. См. также статью Дж. Туччи, посвящённую пассажам в трудах Ратнакарашанти о концепции йогачары, известной как «переворот в основаниях» (*āśrayaparāvṛtti*): [Tucci, 1954, с. 765-767].

являющейся «внешней» – тантрической супругой (*bahirvidyā*) в действительности происходит исключительно в сознании посвящаемого[516].

Практика философской интерпретации учений ваджраяны в соответствии с системами мадхьямаки и йогачары шла совместно с провозглашением принадлежности учений ваджраяны махаяне на доктринальном уровне. В первую очередь такие небезуспешные инициативы предполагали выстраивание параллелей между этапами пути йогина в классической махаяне и в тантрических традициях, а также через демонстрирование тождества самого плода религиозной практики в этих двух направлениях. Согласно Ратнакарашанти, тантрический буддизм находится в гармоничном соответствии с классической махаяной (*pāramitānaya*). Более того, по мнению Х. Айзексона, именно демонстрация соответствия учений и религиозной практики ваджраяны классической махаяне делает тантрические сочинения этого автора особенно ценными и значимыми[517]. В частности, вторая вступительная строфа к сочинению «*Муктавали-хеваджра-панджика*» сообщает, что комментарий (*pañjikā*) Ратнакарашанти к «*Хеваджра-тантре*» показывает соответствие (*anugama*) этой ваджраянской системы учению сутр (*sūtra*)[518]. Суджаяшригупта последовательно проводит в своём сочинении «*Абхишека-нирукти*» доктринальную линию, согласно которой нетантрическое и тантрическое направления махаяны – метод запредельных совершенств (*pāramitānaya*) и метод мантр (*mantranaya*) – суть лишь разные пути к единой общей цели становления буддой на благо всех живых существ. Последнее отчётливо видно по вступительным строфам «*Абхишека-нирукти*», где Суджаяшригупта прямым текстом говорит о том, что целью в обоих направлениях является реализация трёх тел будды (*dharmakāya, saṃbhogakāya, nirmāṇakāya*), кратко приводя при этом

---

[516] «Нет свершения [прелюдии с тантрической супругой] в другом месте, чем сознание (*cetas*) [самого посвящаемого], и не [происходит в этих действиях какого-либо] восприятия внешних объектов (*bahirartha*), поскольку имеют место лишь проявления своего собственного сознания (*svapratibhāsamātratā*)» – <…> *svapratibhāsamātratayā bahirarthānupalambho 'nyatra cāpracāraḥ cetasas* <…> [Abhiṣekanirukti, 2001, с. 353].

[517] Isaacson, 2000, с. 131-132. Именно демонстрация соответствия религиозной практики «*Хеваджра-тантры*» базовым учениям нетантрического буддизма – одна из главных задач комментария Ратнакарашанти «*Муктавали-хеваджра-панджика*» [Isaacson, 2002, с. 151].

[518] Muktāvalīhevajrapañjikā, 2001, с. 1. Отдельное критическое издание вступительных строф комментария Ратнакарашанти и этой строфы в частности представлено в [Isaacson, 2000, с. 123], перевод этой строфы на английский – в [Isaacson, 2000, с. 126].

специфические для каждого направления, но ведущие к одной и той же цели комплексы религиозной практики[519]. Излагая вторую точку зрения (*dvitīyapakṣa*) в отношении посвящения в традиции махайога-тантр, Суджаяшригупта оказывается в большей степени прямолинейным, проводя прямые параллели между каждым этапом тантрической (*sādhana*) и общемахаянской (*bhūmi*, *mārga*) практики. Здесь тантрическим практикам служения (*sevā*), дополнительного средства осуществления (*upasādhana*), основного средства осуществления (*sādhana*) и великого средства осуществления (*mahāsādhana*) – коррелирующим в ходе посвящения в познание мудрости (*prajñābhiṣeka*) с четырьмя сексуальными ритуальными практиками (*mudrā*), сопровождаемыми релевантными когнитивными процессами (*parirambha, prativedha, vicāraṇā, jñānodaya*) – соответствуют известные по классической махаяне пути накопления (*sambhāramārga*), видения (*darśanamārga*) и культивирования (*bhāvanāmārga*) и

---

[519] «Поэтому целью [буддийской практики] является неомрачённое, бесконечное, высшее блаженство (*anuttara sukha*), подобное пространству, пригодное для действий на благо всех живых существ // 4 // Именно это дхармовое тело традиционно известно как тело [всех] защитников. Также во имя достижения блага для себя и других в высшей махаяне (*niruttara mahāyāna*) героев целями [махаянской практики] являются ещё два тела, имеющие это [дхармовое тело] своей опорой и характеризующиеся [словами] «вкушение» и «превращение». В противном случае [достижение блага для себя и других] окажется невозможным // 5-6 // Из них [трёх], согласно методу запредельных совершенств (*pāramitānaya*), это дхармовое тело Великого мудреца следует осуществлять посредством культивирования (*bhāvanā*) тела как немыслимого (*acintya*), чей вкус един (*ekarasa*) [лишь] с чистым светом (*prakāśa*) // 7 // Что касается [пары] двух [других тел – сотворённого тела и тела наслаждения] – они полностью обретаются через действия [по реализации таких запредельных совершенств как] даяние (*dāna*) и прочие и через культивирование пути запредельного совершенства мудрости (*prajñāpāramitāmārgabhāvanā*) // 8 // Таким [же] образом целью здесь являются три тела, осуществляемые через стадии (*krama*) [реализации] запредельных совершенств. Эти стадии именуются [совершенствами] даяния, нравственности (*śīla*), терпения (*kṣamā*), усердия (*vīrya*), созерцания (*dhyāna*), мудрости (*prajñā*) и прочими // 9 // В йога-тантрах эта цель осуществима при помощи [практик] с супругой, имеющей образ божества (*devatākāramudrā*), с [персонажами мандал] – их ведущими (*nāyaka*) и факультативными божествами (*maṇḍaleya*), а также через [такие акты визуализации как] развёртывание (*spharaṇa*) и свёртывание (*āharaṇa*) [порождаемых сознанием образов] // 10 // В некоторых случаях также [это] тело, являющееся опорой двух [других тел,] лаконично именуемое совместно порождаемым (*sahaja*), осуществимо через культивирование великого блаженства – немыслимого // 11 // В великой йоге (*mahāyoga*), именуемой совместно порождаемой, также необходимо осуществить два [другие] тела через акты культивирования совершенно всех дхарм как возникающих из подлинной природы реальности (*tattva*) и через телесные и другие действия, выполненные при наполненности этой [подлинной природой реальности], понимаемые как вторичные проявления [подлинной природы реальности и] являющиеся причиной накопления духовных заслуг (*puṇyasambhāra*) // 12-13 //» – *tasmād anāsravaṃ sādhyam anapāyam anuttaram | sukham ākāśasaṃkāśaṃ jagadarthakriyākṣamam || 4 || sa eva tāyināṃ kāyo dharmakāya iti smṛtaḥ | tadāśrayau punaḥ kāyau bhoganirmāṇalakṣaṇau || 5 || sādhyau tāv api vīrāṇāṃ mahāyāne niruttare | svaparārthaprasiddhyartham anyathā tadayogataḥ || 6 || sādhyo bhāvanayā tatra kāyaḥ pāramitānaye | prakāśaikaraso ’cintyo dharmākhyo ’sau mahāmuneḥ || 7 || prajñāpāramitāmārgabhāvanābalataḥ sphuṭam | labhyate tatpradhānaṃ ca dvayaṃ dānādikarmataḥ || 8 || iha kāyatrayaṃ sādhyam evaṃ pāramitākramaiḥ | dānaśīlakṣamāvīryadhyānaprajñādināmakaiḥ || 9 || yogatantreṣu tat sādhyaṃ devatākāramudrayā | nāyakair māṇḍaleyaiś ca spharaṇāharaṇair api || 10 || kvacin mahāsukhācintyabhāvanābalataḥ punaḥ | sādhyo dvayāśrayaḥ kāyaḥ sahajākhyaḥ samāsataḥ || 11 || sarveṣām eva dharmāṇāṃ tattvād udbhavabhāvanaiḥ | kāyakarmādibhiś cāpi tanmayatvena kalpitaiḥ || 12 || dvitīyākārasaṃkhyātaiḥ puṇyasambhārahetubhiḥ | sahajākhye mahāyoge sādhyaṃ kāyadvayaṃ tathā || 13 ||* [Abhiṣekanirukti, 2001, с. 351].

уровни устремлённого образа действий (*adhimukticaryābhūmi*), чистых устремлений (*śuddhyādhyāśayikabhūmi*), созревающий уровень (*vaipākikabhūmi*) и уровень, свободный от всех препятствий (*sarvāvaraṇavarjitabhūmi*) [520].

I.3.6. Использование концепций и категориального аппарата логико-эпистемологической традиции при институционализации тантрического буддизма в X–XI вв.

Настоящая рубрика посвящена использованию концепций и категориального аппарата буддийской логико-эпистемологической школы (*pramāṇavāda*) в трактатах по тантрическому буддизму. Употребление этой терминологии в ваджраянских шастрах является одним из примечательных приёмов, способствовавших институционализации учений и практик тантрического буддизма в монастырях-университетах Индии периода раннего Средневековья. Первые примеры использования категориального аппарата праманавады в ваджраяне встречаются при обращении к священным текстам тантрического буддизма. Авторы датируемой VIII в. [521] «*Ваджрапани-абхишека-тантры*» (*Vajrapaṇyabhiṣekatantra*) определяют словесное наставление учителя (*upadeśa*) как средство достоверного познания (*pramāṇa*). Примечательно, что представленное в

---

[520] «Таким образом затем здесь нужно знать об отслеживании четырёх методов осуществления (*sādhana*). [В классической махаяне эти четыре метода осуществления] являются противоядием невежества, ненависти, страсти и других [клеш] и их остаточных эффектов, постигаются на пути накопления, видения и культивирования, [а также] на уровнях устремлённого образа действий, чистых устремлений, на созревающем [уровне и на уровне,] свободном от всех препятствий. [Также эти четыре метода осуществления] имеют характеристики обретения познания совершенно чистой сферы дхарм. В Прославленной «[*Гухья*]-*самаджа*-[*тантре*]» и других [тантрах данного класса эти четыре метода осуществления] маркируются словами «служение», «дополнительный метод осуществления», «[основной] метод осуществления» и «великий метод осуществления», [а] в соответствии с обстоятельствами посвящения в [знание] мудрости [эти четыре метода] запечатаны всеми татхагатами при помощи печатей объятий, проникновения, исследования и возникновения знания. [Также эти четыре метода] являются характеристиками отслеживания [в посвящении] и обретения [в постинициационной практике] иллюстрируемого [в посвятительном опыте] Великого Ваджрадхары, имеющего единый вкус с великим блаженством (*mahāsukha*) и являющегося [в опыте посвящения] примером [того, что нужно будет культивировать в постинициационной практике], поскольку [эти четыре метода] содержат в себе причину [становления] этим [Великим Ваджрадхарой]». – *tad evaṃ mohadveṣarāgādīnāṃ tadvāsanānāṃ ca pratipakṣabhūtānāṃ sambhāradarśanabhāvanāmārgasaṃgṛhītānām adhimukticaryāśuddhyādhyāśayikavaipākikasarvāvaraṇavarjitabhūmigatānāṃ suviśuddhadharmadhātujñānaprāptinimittānāṃ śrīsamājādau sevopasādhanasādhanamahāsādhanalakṣaṇānāṃ prajñābhiṣeke yathāyogaṃ parirambhaprativedhavicāraṇājñānodayamudrayā sarvatathāgatair mudritānāṃ mahāsukhaikarasasya mahāvajradharasya dṛṣṭāntabhūtasya dārṣṭāntikasya ca saṃlakṣaṇaprāptinimittabhūtānāṃ taddhetutayā caturṇāṃ sādhanānāṃ saṃlakṣaṇam iha veditavyam /* [Abhiṣekanirukti, 2001, с. 356-357].

[521] Davidson, 1999, с. 30.

тексте тантры определение праманы (и, следовательно, упадеши) отчётливо демонстрирует знакомство авторов священного текста с «*Прамана-варттикой*» (*Pramāṇavārttika*) Дхармакирти (Dharmakīrti)[522]. Аналогичным образом поступают авторы «*Самвародая-тантры*» (*Saṃvarodayatantra*), возводящие в статус источника достоверного знания богинь (*devī*) и произносимые ими речения (*Saṃvarodayatantra*, VIII.26)[523]. Для буддийских шастр, как это уже отмечалось выше, характерен строго определённый формат организации содержаний, где наиболее значимые тезисы подлежат логической аргументации (*yukti*) и последующему подкреплению авторитетными письменными свидетельствами (*āgama*), являющимися словами будды (*buddhavacana*), канонически зафиксированными в сутрах и тантрах. Являясь ключевой буддийской дисциплиной по аргументации и теории познания, праманавада представляла собой один из важнейших предметов в буддийских раннесредневековых монастырях, а без знания её основ составление шастр, включая трактаты по ваджраяне, не представлялось возможным в принципе. По всей вероятности совместное изучение логико-эпистемологических и тантрических дисциплин имеет достаточно большую историю, подтверждаемую последующим укоренением этой практики в тибетской культуре X-XVII вв. [524].

Отдельные примеры вплетения логико-эпистемологической терминологии в дискуссию о тантрическом посвящении и последующем изложении его смысла представлены в «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты[525], который несомненно был подвержен влиянию собственного учителя Ратнакарашанти. Последний действовал схожим образом в «*Муктавали-хеваджра-панджике*»[526], а глубокая компетенция этого тантрического автора в праманаваде подкрепляется его уникальным логико-эпистемологическим вкладом, заключающимся в разработке

---

[522] Davidson, 1999, с. 31.
[523] Saṃvarodayatantra, 1974, с. 99. Об этом см. также: [Davidson, 1999, с. 32].
[524] Davidson, 1999, с. 28. О включении логико-эпистемологической дисциплины в программу индийских монастырей-университетов раннего Средневековья см. также [Davidson, 2002, с. 111-112].
[525] Abhiṣekanirukti, 2001, с. 357 (*dṛṣṭānta, dārṣṭāntika*), с. 359 (*svasaṃvedana*). О концепции рефлексивного осознавания или самоосознавания (*svasaṃvedana*) см.: [Yao, 2005; Keira, 2004, с. 39-43].
[526] Muktāvalīhevajrapañjikā, 2001, с. 126 (*dṛṣṭānta, dārṣṭāntika*), с. 118 (*svasaṃvedya*).

принципа внутреннего сопутствия (*antarvyāpti*)[527].

Возникновение теории познания в монастырях-университетах в значительной степени обусловлено потребностью буддийской интеллектуальной элиты в рациональном осмыслении йогического восприятия (*yogipratyakṣa, yogijñāna*), квалифицируемого как наиболее совершенный, высший тип познавательной деятельности, который, как принято считать, неотъемлемо присущ каждому будде[528]. Важным примером в этой связи служит ваджраянский трактат «*Таттва-сиддхи*» (*Tattvasiddhi*), составленный в период X-XI вв. [529] и приписываемый автору по имени Шантаракшита (Śāntarakṣita)[530]. Целью трактата является доказательство (*siddhi*) ряда важных принципов в отношении познания подлинной природы реальности (*tattva*) в ваджраяне[531]. В основе текста лежит формулирование нескольких позиций (*prayoga*), которые доказываются автором на базе логической аргументации (*yukti*) и цитат из священных текстов тантрического буддизма (*āgama*) [532]. «*Таттва-сиддхи*» примечателен в контексте данной дискуссии, поскольку его автор целенаправленно демонстрирует владение праманавадой, вследствие чего текст выглядит очень логичным,

---

[527] Davidson, 1999, с. 28.

[528] Steinkellner, 1999, с. 354.

[529] Ситуация с рукописями, содержащими санскритский текст этого трактата, обсуждается в [Steinkellner, 1999, с. 356] и [Steinkellner, 2001, с. 838]. Критическое издание санскритского текста заключительной части трактата представлено в [Tattvasiddhi, 2001]. Автор этой диссертационной работы выражает свою глубокую признательность Э. Штайнкелльнеру за предоставление в 2010 г. копий неопубликованных препринтов работ К.Н. Мишры, первый из которых содержит санскритское издание полного текста «*Таттва-сиддхи*» [Tattvasiddhi, 1986], второй – статью о цитируемых в «*Таттва-сиддхи*» санскритских письменных памятниках [Mishra, 1992].

[530] «*Таттва-сиддхи*» приписывается Шантаракшите в четырёх рукописях, содержащих санскритский текст этого трактата, и в тибетском переводе XI в. Тем не менее на основе рассмотрения стиля и структуры этого трактата Э. Штайнкелльнер выражает сомнения в том, что авторство этого текста могло принадлежать знаменитому пандиту Шантаракшите VIII в., который известен своими сочинениями «*Таттва-сангграха*» (*Tattvasaṃgraha*) и «*Мадхьямака-аланкара*» (*Madhyamakālaṃkāra*) [Steinkellner, 1999, с. 356-357]. Автор данного исследования разделяет позицию Э. Штайнкелльнера по следующим причинам. Текст содержит развёрнутую аргументацию в пользу оправданности использования в ваджраяне практик, вступающих в противоречие с предписаниями винаи. Как было продемонстрировано выше, данная проблематика освещается в тантрической литературе только с X в. Более того, трактат содержит прямые цитаты из «*Гухьясамаджа-тантры*» и «*Лагхушамвара-тантры*», а эти памятники были письменно оформлены не ранее конца VIII в. Сам трактат содержательно вписывается в массивный пласт литературы, составленной буддийскими пандитами в ходе масштабного проекта по адаптации учений тантр к той форме буддизма, которая была в распространена в ведущих монастырях-университетах Индии в период раннего Средневековья. Принимая во внимание наличие датируемого XI в. тибетского перевода «*Таттва-сиддхи*», представляется наиболее правдоподобным, что этот текст был составлен в X или XI в. и не мог принадлежать перу знаменитого пандита Шантаракшиты, жившего в VIII в.

[531] В формулировке Э. Штайнкельнера целью трактата «*Таттва-сиддхи*» выступает доказательство того, что ваджраянская религиозная практика действительно ведёт к обретению великого блаженства (*mahāsukha*) [Steinkellner, 1999, с. 355-356]. Также ряд содержаний этого трактата обсуждается в [Dasgupta, 1958, с. 190-193].

[532] Steinkellner, 1999, с. 357.

структурированным и даже чрезмерно наукоёмким[533]. Одна из задач трактата заключается в том, чтобы предоставить читателю ряд разъяснений в отношении высшего тантрического достижения (*adhigama*), тождественного великому блаженству состояния Ваджрасаттвы (*vajrasattvatva*), и в отношении метода (*upāya*) его достижения – великого ваджрного пути (*mahāvajrayāna*)[534]. В основу своей логической аргументации Шантаракшита закладывает формулу вывода типа карья-анумана (*kāryānumāna*)[535], чья изначальная проработка восходит к трудам Дхармакирти[536]. Примечательно, что этот трактат оказывается не просто наглядным примером использования логико-эпистемологических концепций и терминологии в трактате по ваджраяне, но является дополнительным напоминанием об изначальной мотивации создания концепции карья-ануманы в трудах Дхармакирти. Её первоначальной целью являлось рациональное осмысление пути к пробуждению – процесса развития благих качеств до обретения необратимого состояния духовного совершенства как неотъемлемой составляющей подлинной природы сознания[537].

Таким образом, использование концепций и терминологии буддийской логико-эпистемологической школы в трактатах по ваджраяне выглядит осмысленным шагом в процессе интеграции тантрического буддизма в культуру буддийских монастырей-университетов Индии[538]. Авторы трактатов по ваджраяне несомненно воспринимали праманаваду как производную систему от классической махаяны (*pāramitānaya*), видя в использовании её концепций и категориального аппарата сразу две цели: во-первых, рациональное осмысление тантрических методов и их позиционирование как глубоко осмысленных практик в контексте общемахаянского проекта религиозного развития личности; во-вторых, придание собственным сочинениям и излагаемым в них тантрическим практикам дополнительного авторитета[539].

---

[533] Steinkellner, 1999, с. 357.
[534] Steinkellner, 1999, с. 357.
[535] Steinkellner, 1999, с. 355.
[536] О карья-анумане см. [Steinkellner, 1991, 1999].
[537] Steinkellner, 1999, с. 360.
[538] Davidson, 1999, с. 35.
[539] Второй тезис также высказывается в качестве причины Р. Дэвидсоном: [Davidson, 1999, с. 30].

I.3.7. Монахи и буддисты-миряне в индийском тантрическом буддизме VIII–XI вв.

Специфика учений и религиозной практики индийской ваджраяны не позволяет усомниться в том факте, что данное направление возникло и, проходя через различные этапы, длительное время развивалось вне стен монастырей-университетов[540]. Подтверждением этого тезиса является знаменитое тантрическое сочинение Падмаваджры (Padmavajra) «*Гухьясиддхи*» (*Guhyasiddhi*), датируемое VIII в. [541]. Образцовым адресатом сочинения Падмаваджры является практикующий-мирянин, живущий в укромном от посторонних глаз месте. Падмаваджра также допускает возможность достижения успеха на тантрическом пути для не являющегося затворником домохозяина[542], но ничего не говорит о практике этой системы представителями буддийского монашества.

Укоренение ваджраяны в стенах монашеских институциональных центров берёт своё начало на рубеже VIII и IX вв., но продолжает активно практиковаться вне стен монастырей-университетов. Многочисленные санскритские сочинения и трактаты, большинство из которых бесспорно принадлежит перу учёных монахов, допускают, что ваджраянским жрецом и наставником (*vajrācārya*)[543] может быть в том числе и домохозяин (*gṛhastha*). Наиболее ранним известным сочинением, предполагающим такую возможность, является «*Гуру-панчашика*» (*Gurupañcāśikā*), приписываемая Ашвагхоше (Aśvaghoṣa), также известному как Бхавидева (Bhavideva)[544], и имевшая распространение по крайней мере с первой половины X в.[545]. Четвёртая строфа этой работы говорит о том, что даже если

---

[540] Onians, 2001, с. 301, 312.
[541] Sanderson, 2009, с. 144. Р. Дэвидсон датирует Падмаваджру IX в. [Davidson, 2002, с. 255].
[542] Guhyasiddhi VI.96 [Guhyasiddhi, 1987, с.47]. Подробнее об этом см. [Onians, 2001, с. 190].
[543] Термин «ваджрачарья» означает одновременно духовного наставника и жреца в традиции ваджраяны. Последний является уполномоченным как вводить в тантрическую буддийскую традицию новых адептов (это сопровождается проведением для учеников комплекса посвятительных ритуалов и преподнесением им устных наставлений), так и совершать социально значимые ритуалы при установлении нового монастыря, отправлении войска на сражение, прощании с усопшим и т.д.
[544] Автор данной работы не тождественен личности знаменитого буддийского поэта и автора «*Буддхачариты*» (*Buddhacarita*).
[545] Szanto, 2010, с. 292.

духовный наставник (*guru*) является домохозяином (*gṛhin*), его всё же необходимо почитать, однако делать это необходимо с рядом оговорок с целью не привлекать общественное порицание. Таким образом, данное утверждение подтверждает факт, что в первой половине X в. обучение ваджраяне у тантрических наставников-мирян было достаточно распространённой практикой, пусть в некоторых отдельных случаях это и могло вызывать непонимание в определённых социальных кругах. Двадцать шестая строфа «*Гуру-панчашики*» предполагает, что у наставника может быть собственность (*dravya*), супруга (*aṅganā*) и обслуживающий персонал (*loka*), что также подтверждает возможность обучения тантрическим традициям у наставников-домохозяев[546]. На рубеже XI и XII вв. сходную позицию также разделял Абхаякарагупта, утверждающий в «*Ваджравали*», что тантрическим наставником может быть и мирянин[547].

Укоренение ваджраяны в религиозной культуре буддийских монастырей-университетов Восточной Индии сопровождалось борьбой буддийского монашества за собственный авторитет в нише тантрической дисциплины. Примечательно, что укрепление позиций монашества в этой области заметно при обращении не только к трактатам, но и к санскритским текстам самих тантр. В частности, «*Самвараарнава-тантра*» (*Saṃvarārṇavatantra*), один из разъяснительных ваджраянских священных текстов цикла шамвара-тантр (*śaṃvaratantra*)[548], предлагает классификацию тантрических наставников, в которой домохозяева (*gṛhastha*) занимают низшее положение (*adhama*), послушники (*śrāmaṇa*) – среднее (*madhyama*), а монахи (*bhikṣu*) – высшее (*uttama*)[549]. Несомненно, излагающая такую позицию тантра предполагает составление или редактирование её текста в кругах монашеского сообщества и отчётливо выражает стремление её авторов или редакторов занять наиболее авторитетное положение среди наставников ваджраяны. Другим свидетельством

---

[546] Данные строфы и их интерпретация подробно разбираются П.Д. Санто [Szanto, 2010, с. 292].
[547] Onians, 2001, с. 278.
[548] Шамвара-тантры представляют собой священные тексты, разъясняющие и развивающие учение «*Лагхушамвара-тантры*» (*Laghuśaṃvaratantra*). Принимая во внимание тот факт, что «*Лагхушамвара-тантра*» представляет собой продукт конца VIII в. или даже немного более позднего времени [Sanderson, 2009, с. 164], все разъяснительные тантры этого цикла, включая «*Самвараарнава-тантру*», не могли быть составлены ранее IX в.
[549] Об этом см. [Onians, 2001, с. 292-293].

стремления монашества перехватить у мирян инициативу наставления, интерпретации и развития учений тантрического буддизма являются сочинения, связанные с «*Лагхукалачакра-тантрой*» (*Laghukālacakratantra*) – с традицией, достаточно хорошо известной своей критикой ваджраянских наставников-мирян [550]. Среди текстов данной школы особо выделяются трактаты так называемых «бодхисаттв-комментаторов»[551] XI в., интерпретирующих наиболее известные йогини-тантры с позиции учения «*Калачакра-тантры*». В частности «*Шатсахасрика-хеваджра-тика*» (*Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā*) Ваджрагарбхи (Vajragarbha), также известная как «*Хеваджра-пиндартха-тика*» (*Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*), излагает пророчество, по всей вероятности соответствующее реальному положению дел на момент составления этого текста в XI в. Согласно Ваджрагарбхе, в этом пророчестве ваджраянские наставники-миряне, называющиеся в тексте «носящими белые одеяния» (*sitavastra*)[552], ведут себя хвастливо, прикрывают собственные духовные проступки практикой йоги и призывают почитать именно таких наставников, как они, а не монахов (*bhikṣu*)[553]. В действительности же, как утверждается в тексте, тантрическим адептом (*vajradhara*) – и по всей вероятности также тантрическим наставником – должен быть именно монах, а не послушник (*cellaka*) и не мирянин (*gṛhin*)[554]. Внимания в этой связи также заслуживает «*Вималапрабха-тика*» Калкина Шрипундарики. В этом комментарии к «*Лагхукалачакра-тантре*» порицаются монахи, почитающие тантрических мастеров-мирян (*gṛhasthācārya*) при доступности ваджраянских наставников в сане монаха. Также в этом тексте не одобряется допуск ваджраянских ачарий-мирян до освящения монастырей при их закладке. В тексте

---

[550] Onians, 2001, с. 266.

[551] Употребление этого термина обусловлено присваиванием этими комментаторами имён бодхисаттв (например, Ваджрагарбха и Ваджрапани) и засвидетельствовано в исследованиях И. Онайэнс [Onians, 2001, с. 265] и П.Д. Санто [Szanto, 2010, с. 294].

[552] В «*Вималапрабха-тике*» «носящие белые одеяния» (*śuklavastra*) тантрические мастера-миряне противопоставляются «носящим шафрановые одеяния» (*raktavastra*) монахам.

[553] Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā I.7, 10-11, 13-15 [Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā, 2004, с. 7-8; Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā, 2009, с. 444-445].

[554] Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā I.31 [Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā, 2004, с. 9; Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā, 2009, с. 446]. О том, что состояние (*pada*) Ваджрадхары / тантрического адепта (*vajradhara*) является прерогативой именно монахов (*bhikṣu*), Ваджрагарбха сообщает в двух первых падах строфы 33 первой главы, ссылаясь при этом на коренную тантру (*mūlatantra*), где под последней подразумевается исходная, расширенная (и вероятно никогда не существовавшая) версия «*Хеваджра-тантры*» – «*Паньча-лакша-хеваджра*» (*Pañcalakṣahevajra*).

подчёркивается, что слежение за соблюдением должной иерархии между тантрическими наставниками-монахами и мирянами является уделом правителя (*rājan*). Образцовым примером следования этому правилу выступают, по мнению автора, монастыри Китая (Mañjuśrīviṣaya), что, по всей видимости, предполагает не всегда должное соблюдение этого правила в Индии (Āryaviṣaya). Также именно долгом правителя провозглашается слежение за изгнанием послушников и монахов из любых монастырей (*vihāra*), включая тантрические (*mantrivihāra*), в случае совершения соответствующих духовных проступков (*pārājika*). В тексте при этом подчёркивается, что в этом случае у монаха изымаются шафрановые одежды (*kaṣāyavastra*) и предоставляются одежды белые (*śukravastra*)[555], подобающие мирянам.

Развитие данной темы в трудах буддийских учёных монахов XI в. ясно свидетельствует о том, что при всей творческой и наставнической активности монашества, сопровождавшейся внушительной материальной поддержкой царских дворов, стены буддийских монастырей-университетов так и не стали единственным оплотом ваджраяны, а не имевшие монашеского сана тантрические наставники нередко пользовались едва ли не большим авторитетом в кругах тантрических искателей религиозного совершенствования. Примирить имеющиеся противоречия между монашескими и мирскими тантрическими наставниками по всей вероятности пытался упоминавшийся в этом исследовании буддийский автор XII в. Джагаддарпана. Уже рассмотренные выше воззрения автора «*Ачарья-крия-самуччаи*» предполагают негласное признание бессмысленности изгонять монахов из буддийских институциональных центров за почтительное отношение к тантрическим мастерам-мирянам и за вступление первых в сексуальный союз с супругой уже на стадии посвящения. Как это было указано ранее, Джагаддарпана допускает монахов до сексуальных тантрических посвящений, но при этом предписывает им отказ от визуальных атрибутов монашества, таких как шафрановые одеяния и бритая голова. Важным представляется то, что при этом

[555] [Vimalaprabhāṭīkā, vol. 2, 1994, с. 6-7]. Также содержание данного пассажа обсуждается в [Sanderson, 1994, с. 92, 99] и в [Onians, 2001, с. 266-267].

Джагаддарпана не трактует этот шаг в качестве отказа от монашеского статуса, но видит в этом переход на новый уровень религиозной практики. В подтверждение своих слов Джагаддарпана ссылается на неустановленный, но приписываемый Бхагавану и поэтому священный текст, согласно которому сам Будда Шакьямуни проповедовал учения тантрического буддизма не в облачении монаха, но в облике вселенского правителя (*cakravartin*). В подтверждение этого тезиса Джагаддарпана заявляет, что подлинным монахом, или монахом, имеющим высшую цель (*paramārthabhikṣu*), признаётся такой практикующий, который искореняет собственные аффекты (*kleśa*), такие как страсть (*rāga*), через союз мудрости и искусных средств (*prajñopāyayoga*), проходя при этом через этапы переживания блаженства (*ānandādikrama*) в соответствии с указаниями духовного наставника (*gurūpadeśa*)[556]. Данный пассаж является однозначной отсылкой к выполнению монахами сексуального посвятительного ритуала праджня-джняна-абхишеки (*prajñājñānābhiṣeka*), сопровождающегося наставлениями духовного наставника и последовательным переживанием четырёх блаженств (*ānanda, paramānanda, viramānanda, sahajānanda*). Под союзом (*yoga*) мудрости (*prajñā*) и искусного средства (*upāya*) несомненно имеется в виду предписание посвящаемому (*upāya*) выполнять сексуальный союз с супругой (*prajñā*). Из этого пассажа не ясно, идёт ли речь о физическом акте, либо же о его выполнении на уровне сознания посвящаемого монаха. Тем не менее сам факт допуска монахов до таких ритуалов, изначально предназначавшихся для тантриков-домохозяев, свидетельствует о неспособности (или нежелании) буддийских пандитов бесповоротно трансформировать ваджраяну в сугубо монашескую традицию. В свою очередь, компромисс сохранения за тантрическими адептами монашеского сана после прохождения через сексуальные посвящения при фактической утрате последними монашеских атрибутов скорее предстаёт попыткой не накалять сложную ситуацию, имевшую место при практике ваджраяны монахами.

---

[556] *yataḥ prajñopāyayogena gurūpadeśata ānandādikrameṇa ca rāgādikleśabhedanād ayaṃ paramārthabhikṣuḥ* [Vajrācāryalakṣaṇavidhi, 1998, с. 74]. Об этом также см.: [Onians, 2001, с. 294].

За период с конца VIII в. по XII в. буддийское монашество добилось значительных успехов в адаптации ваджраяны к культуре буддийских институциональных центров Восточной Индии. Вопреки имевшимся изначально и не до конца устранённым впоследствии сложностям, в первую очередь связанным с адаптацией отдельных элементов тантрической практики к нормативно-дисциплинарному кодексу буддийского монашества, индийские пандиты монастырей-университетов сумели создать собственную вариацию ваджраяны, которая позиционировалась в качестве наиболее продвинутой в сравнении с неинституциональной формой тантрического буддизма, практикуемой отдельными сиддхами и разобщёнными группами мирян-домохозяев. В целом проект буддийской монашеской элиты по институционализации ваджраяны, длившийся на протяжении периода с конца VIII–начала IX вв. по конец XII–начало XIII вв., следует признать успешным[557]. Буддийское монашество сумело утвердить себя в качестве авторитетного института, осуществлявшего проповедь и интерпретацию учений ваджраянских тантр, благополучно интегрировало тантрическое направление в систему буддизма махаяны и наладило эффективный механизм взаимодействия с правящей элитой через предоставление тантрических ритуальных услуг и оригинальных решений по легитимации царской власти. Укрепление позиций монашеской формы индийского тантрического буддизма сопровождалось маргинализацией неинституциональных форм ваджраяны, представленных сиддхами и прочими наставниками-мирянами. Тем не менее последние окончательно не ушли с религиозной сцены средневековой Индии даже в XII в., но, очевидно, были вытеснены на периферию. Именно институционализация сделала индийский буддизм столь хрупким, развивающимся и процветающим в первую очередь именно в великих монастырях-университетах, которым суждено было пасть в XII-XIII вв. под натиском тюркских завоевателей[558]. Маргинализируемые монашеским сообществом, активно (и, очевидно, небезуспешно) вытесняемые на периферию индийской религиозной культуры

[557] Данную позицию также разделяет И. Онайэнс: [Onians, 2001, с. 301].
[558] Onians, 2001, с. 313.

народные, неинституциональные формы ваджраяны оказались не в состоянии поддерживать жизнеспособность буддизма после падения крупнейших монашеских цитаделей Восточной Индии.

I.3.8. Выводы

I. Институционализация ваджраяны в индийском раннем Средневековье обусловлена тремя важными обстоятельствами: 1) необходимостью сохранения буддийского учения на фоне мощнейшего влияния тантрического шиваизма на религиозную культуру Индии этого времени; 2) потерей буддийскими монастырями влияния и авторитета перед лицом популярных тантрических движений мирян, отчётливо противопоставлявших себя монашеству как социальной основе индийского институционального буддизма; 3) потребностью институционального буддизма в обретении новых источников материальной поддержки на фоне снижения патронажа царских дворов и дестабилизации деятельности торговых союзов, материально обеспечивавших буддийские монастыри в предшествующие века.

II. Сохранившиеся археологические и письменные источники[559] позволяют привязать начало институционализации ваджраяны в Индии к периоду конца VIII в. – начала IX в. Сам процесс институционализации затянулся на длительный срок и продолжался до XII–XIII вв. Институционализация ваджраяны связана в первую очередь с Восточной Индией и приходится на период правления династии Палов (VIII–XII вв.). Интеграция ваджраяны в культуру буддийских монастырей-университетов позволила буддийскому монашеству поднять собственный престиж и предложить индийскому обществу широкий спектр услуг образовательного, культурного и религиозно-ритуального характера.

III. Преподавание тантрических методов и интерпретация ваджраянских учений – две наиболее значимые компетенции, являвшиеся предметом

[559] Археологические источники доступны благодаря раскопкам монастыря-университета Наланды. Письменные источники представлены записями китайских паломников Сюань-цзана и И-цзина, сочинениями ваджраянских наставников и учёных Дипанкарабхадры и Анандагарбхи, трудами тибетского историка Таранатхи.

ожесточённой конкуренции между мирскими тантрическими наставниками и представителями монашеского буддийского сообщества в VIII–XI вв. Завоевание буддийскими монахами авторитета в этих двух направлениях отражается в наиболее распространённом списке буддийских тантрических сиддхов Абхаядатты (XI–XII вв.), включающем в себя не только подвижников-мирян, но и большое число учёных-монахов, с чьими именами связаны наставления в религиозной практике, передача посвящений, составление научных трактатов и комментариев к тантрам.

IV. Наиболее сложно адаптируемыми к монашескому буддизму являлись те методы ваджраяны, которые предполагали нарушение монашеских обетов целибата. В первую очередь это относится к религиозной практике на стадиях посвящения (*abhiṣeka*) и завершения (*utpannakrama*) в зрелых тантрических системах. Имеющиеся письменные памятники свидетельствуют о выполнении этих тантрических практик буддийскими монахами. Многообразие стратегий аргументации для оправдания участия монахов в подобных практиках свидетельствует о доктринальных противоречиях, являвшихся предметом острой полемики в индобуддийской монашеской культуре.

V. Учения буддийской классической философии и сотериологии махаяны вкупе с терминологией буддийской логико-эпистемологической школы (*pramāṇavāda*) служили эффективным инструментом, позволившим успешно интегрировать учения ваджраянских тантр в культуру индийского буддизма и представить их в качестве особого (и нередко наиболее эффективного) пути религиозного совершенствования.

VI. Тантрический буддизм возник в VII в. как движение мирян, которое к концу X в. оказалось возглавлено и адаптировано под собственные нужды буддийской монашеской общиной. Наиболее продвинутые представители учёного монашества успешно интегрировали ваджраяну в систему буддийского образования в монастырях-университетах Восточной Индии. Взяв на себя лидерство в проведении тантрических посвящений, в практических наставлениях, а также в составлении пространных трактатов и комментариев к тантрам,

буддийское монашество предприняло существенные усилия по маргинализации той версии ваджраяны, которую до этого возглавляли наставники-миряне. Данное обстоятельство сформировало условия, при которых индийский тантрический буддизм оказался неспособным к дальнейшему существованию в среде мирян после разрушения буддийских монастырей-университетов Восточной Индии в XII–XIII вв.

ГЛАВА II

Письменные источники по истории тантрического буддизма в Индии в VII–XI вв. и периодизация ваджраяны

Глава II: Общее описание и структура

ГЛАВА II – «Письменные источники по истории тантрического буддизма в Индии в VII–XI вв. и периодизация ваджраяны» – посвящена рассмотрению учений и практик тантрического буддизма в исторической динамике раннего Средневековья. Эти временные рамки не охватывают индийский период развития ваджраяны полностью. Тем не менее, как будет продемонстрировано ниже, именно в эти века происходили ключевые процессы становления и развития этого направления индийского буддизма. Его история – это в первую очередь история идей и учений, поскольку именно в них религиозная традиция обретает свою внутреннюю самоопределённость и механизмы внешнего позиционирования. По этой причине в этой главе история индийского тантрического буддизма представлена как процесс возникновения, развития и систематизации доктрин, культов, религиозных практик и представлений отдельных адептов. Именно поэтому основным материалом по изучению истории индийской ваджраяны выступают именно письменные памятники. Именно тексты рассматриваемого периода представляются наиболее важными носителями учений, идей, практик и ценностей, представлявших собой суть индийской ваджраяны в VII–XI вв. Рассматриваемые в этой главе письменные памятники поделены на две группы: священные тексты и разъяснительная литература. Это деление является традиционным для буддийской культуры Индии и Тибета и представляется глубоко обоснованным. В тибетской культуре оно представлено явно в делении индийского канона на слова будды и трактаты, в индийской традиции это деление наличествует имплицитно.

Первый параграф, называемый «Санскритские письменные источники VII–XI вв.: буддийские тантры», посвящён исследованию священных текстов,

представляющихся наиболее важными письменными источниками по истории ваджраяны VII–XI вв. Содержащаяся в этой главе выборка буддийских тантр основана на двух принципах. Первый из них – это опора на традиционную индийскую классификацию, представленную у таких значимых буддийских авторов XI в., как Ратнакарашанти и Рамапала. Базирование на аутентичной типологии ваджраянских тантр, разработанной во время составления наиболее поздних письменных памятников этого типа, позволяет воссоздавать восприятие этих источников их ведущими знатоками из монашеских университетских обителей буддийской учёности. Второй использованный в этом исследовании принцип текстовой выборки – это авторитетность и популярность отдельных тантр в индийской ваджраянской литературе. Таким образом, рассматриваемые ниже священные тексты, во-первых, относятся к разряду наиболее репрезентативных и, во-вторых, иллюстрируют собой все пять классов ваджраянских тантр, выделяемых на заключительной стадии развития индийского буддизма.

Второй параграф, называемый «Санскритские письменные источники XI вв.: буддийские комментарии и трактаты», посвящён исследованию разъяснительных сочинений, формально призванных прояснить и структурировать содержание буддийских тантр, но в действительности решающих существенно более широкий спектр задач. Создание репрезентативной выборки из текстов ваджраянской разъяснительной литературы – сложная задача, которая на текущей стадии изучения тантрической литературы вряд ли может быть решена. Буддийская разъяснительная литература на санскрите, включая тантрические сочинения, представлена множеством письменных памятников. Подробная, всеохватывающая классификация этой литературы так и не была создана. Ваджраянские разъяснительные сочинения представлены различными видами комментариев к тантрам, инструкциями по выполнению ритуалов, руководствами по йогической практике, различными по своей форме и объему содержания текстами, посвященными религиозному пути йогина, разъяснению смысла посвятительного ритуала, природы пробуждения, великого блаженства и т. д. Отбор рассматриваемых в данном параграфе разъяснительных сочинений базируется на

следующих принципах. Во-первых, все эти сочинения относятся к XI в. – к временному отрезку, на который приходится большинство доступных на сегодняшний день трактатов по ваджраяне. Во-вторых, рассматриваемые работы выполнены авторами, связанными с Викрамашилой, одним из важнейших центров буддийской учёности периода раннего Средневековья. В-третьих, оба текста составлены в то время, когда процесс институционализации ваджраяны в монашеских обителях дхармы либо уже завершился, либо находился в фазе своего завершения. В-четвёртых, представленная выборка из письменных памятников покрывает два наиболее важные вида текстов ваджраянской разъяснительной литературы: комментарии к тантрам и трактаты, освещающие важнейшие вопросы учения тантрического буддизма. Другие же важные виды ваджраянских разъяснительных текстов, такие как руководства по выполнению ритуалов и религиозной практике, несмотря на своё значение для понимания отдельных аспектов тантрической практики, дают исследователям мало информации о том, как авторы этих текстов осмысляли и систематизировали учение ваджраяны в целом. Также в данных работах чисто практического характера едва ли отражено, как их авторы позиционировали свою религиозную систему в более широком контексте буддийской культуры. Таким образом, выбранные для анализа ваджраянские разъяснительные сочинения пусть и не отражают всего многообразия памятников этой группы, но представляются репрезентативными источниками по той форме тантрического буддизма, которую он приобрёл в XI в. вследствие длительного и противоречивого процесса адаптации ваджраяны к культуре буддийских монастырей-университетов Северо-Восточной Индии.

Третий параграф второй главы, называемый «Индийский тантрический буддизм VII–XI вв. в исторической динамике», посвящён созданию цельной исторической картины развития тантрического буддизма в Индии VII–XI вв. В ней представлена периодизация ваджраяны, построенная на базе проанализированных в диссертации санскритских источников. Каждый этап рассматривается в широком социокультурном контексте, что позволяет формировать объемную картину истории тантрического буддизма в Индии.

II.1. Санскритские письменные источники VII–XI вв.: буддийские тантры

II.1.1. «Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра»

«*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» представляет собой важный священный текст тантрического буддизма, позднее классифицированный как чарья-тантра (*caryātantra*). Данный письменный памятник был составлен в первой половине VII в.[560] в северо-восточной Индии[561]. Исходя из знания автором «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» определённых трав, совместно встречающихся только в восточных Гималаях, а также учитывая список основных учителей, осуществлявших передачу учения этой тантры (все они так или иначе были связаны с монастырём-университетом Наландой) исследователи делают предположение, что наиболее вероятное место составления данного письменного памятника – это территория между предгорьем восточных Гималаев и Наландой[562]. Вероятность того, что «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» была составлена в самой Наланде, крайне низка. Более вероятно, что этот текст был создан тантрическим адептом, предававшимся религиозной практике в затворничестве: предписания выполнения ритуалов и йогических техник в уединённых местах достаточно часто встречаются в буддийских тантрах в целом и в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» в частности. Если место создания этой тантры находилось вблизи восточных Гималаев, то последующее попадание рукописи этой тантры в Наланду выглядит вполне логичным[563]. По мнению С. Ходжа «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» вряд ли могла быть составлена монахом. С существенно

---

[560] С. Ходж уточняет, что по его расчётам «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» была составлена в 640 г. или немного ранее [Hodge, 2003, с. 11]. Х. Накамура датирует «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутру*» серединой VII в. [Nakamura, 1989, с. 319], Р. Канбаяши – концом VII в. [Nakamura, 1989, с. 321], А. Вэйман – серединой VI в. [Wayman, 1993, с. 8, 10].

[561] Hodge, 2003, с. 17-18. А. Вэйман высказывает предположение, что «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» могла быть составлена в Махараштре (Wayman, 1993, с. 8, 10-12).

[562] Hodge, 2003, с. 17.

[563] Hodge, 2003, с. 17-18.

большей вероятностью данный письменный памятник мог быть результатом работы хорошо образованного мирянина[564].

Согласно китайской и тибетской традициям, унаследовавшим учение «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» из Индии, доступная в Китае и Тибете версия этого письменного памятника представляет собой сокращённую форму, являющуюся производной от более полной, состоявшей, согласно Шубхакарасимхе, из ста тысяч строф[565]. До настоящего момента санскритский текст «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» не обнаружен, поэтому основным источником по исследованию данного письменного памятника выступают его традиционные переводы[566].

Перевод «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» на китайский язык[567] был выполнен Шубхакарасимхой (Śubhakarasiṃha)[568] и И-сином (683-727[569]) в 724-725 гг.[570]. Перевод данного письменного памятника на тибетский язык[571] был сделан Шилендрабодхи (Śīlendrabodhi) и Пел Цегом (dPal brtsegs) не позднее 812 г.[572]. Сопоставление этих переводов позволяет прийти к заключению, что китайская версия отражает древнейшую известную на настоящий момент версию «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*». По этой причине здесь и далее в диссертации нумерация глав «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» даётся по наиболее древней, китайской, версии этого письменного памятника[573]. Тибетские

---

564 Hodge, 2003, с. 17.
565 Hodge, 2003, с. 14.
566 Исключение составляют лишь несколько санскритских пассажей из «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», сохранившиеся благодаря цитированию в других текстах [Hodge, 2003, с. 538].
567 Taishō 848.
568 Подробнее о биографии Шубхакарасимхи (636-735, либо 637-735) см.: [Hodge, 2003, с. 18-21; Giebel, 2005, с. xiv]. По всей вероятности перевод Шубхакарасимхи был выполнен с санскритской рукописи, которая, наряду с другими буддийскими текстами, была приобретена в Индии китайским монахом и переводчиком У-сином. Последний находился в Индии с 667 по 674 гг. (часть времени он провёл непосредственно в Наланде), умер незадолго до запланированного отъезда в Китай. Собранные им тексты, включая рукопись «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», были отправлены в Китай уже после его смерти [Hodge, 2003, с. 18].
569 Giebel, 2005. с. xiv.
570 С. Ходж указывает 724 г. [Hodge 2003, с. 14], А. Сандерсон – 725 г. [Sanderson, 2009, с. 101]. Р. Гибэль даёт менее фиксированную датировку –724-725 гг. [Giebel, 2005, с. xiv].
571 Пекинское издание (P): *bKa' 'gyur* 0126, *rgyud tha* 115v2-225v2 (т.5, с. 240- 284). Дергеское издание (D): 0494, *rgyud, tha* 151v2-260r7. Издание издательского дома тибетологии Китая (China Tibetology Publishing House, *Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang* - CTPH): 0519, *rgyud tha* т. 86, с. 436-756.
572 Hodge, 2003, с. 17.
573 Таблица различного порядка расположения глав в китайском и тибетском переводах, а также в исходной и отредактированной версиях тибетского перевода комментария «*Махавайрочана-абхисамбодхи-бхашья*» Буддхагухьи представлена в: [Hodge, 2003, с. 16].

переводы отчётливо демонстрируют три стадии реорганизации структуры текста. Первая стадия прослеживается в тибетском переводе «*Вайрочана-абхисамбодхи-викурвита-адхиштхана-махатантра-бхашьи*» (*Rnam par snang mdzad mngon par byang chub pa rnam par sprul pa'i byin gyis brlabs kyi rgyud chen po'i bshad pa, *Vairocanābhisaṃbodhivikurvitādhiṣṭhānamahātantrabhāṣya*), исходной версии [574] комментария Буддхагухьи (Buddhaguhya) [575] к «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*». Данная версия текста демонстрирует немало общих черт с версией, известной по китайскому переводу. Вторая стадия прослеживается в отредактированной версии[576] этого комментария, третья – по тибетскому переводу самого текста «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*»[577]. По всей вероятности в процесс реорганизации структуры текста «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» были вовлечены сами переводчики этого письменного памятника на тибетский и возможно также позднейшие редакторы Кагьюра[578]. Также не следует исключать, что в разные исторические периоды переводчикам могли быть доступны различные редакции санскритского текста «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», что несомненно должно было отразиться на результате их переводческой деятельности.

Китайский перевод «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» не содержит дополнения (**uttaratantra*), включённого в состав текста письменного памятника в его тибетоязычном варианте. Именно поэтому наиболее логичным представляется допущение, что на момент перевода «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» на китайский язык уттара-тантра либо не существовала в принципе, либо не рассматривалась в качестве составной части этого письменного памятника. Анализ содержания уттара-тантры показывает, что первоначальным предназначением этого приложения к основному тексту было ёмкое изложение доктрины и

---

[574] *Bstan 'gyur* 3487 (P).
[575] Подробнее о биографии Буддхагухьи (VII-VIII в., Р. Дэвидсон датирует его второй половиной VIII в. [Davidson, 2002, с. 154]) см.: [Wayman, 1993, с. 27-28; Hodge, 2003, с. 22-24]. О проблеме реконструкции его имени на базе тибетских источников см.: [Hodge, 2003, с. 542; Sanderson, 2009, с. 131].
[576] *Bstan 'gyur* 3490 (P).
[577] Hodge, 2003, с. 15.
[578] Hodge, 2003, с. 15.

некоторых важных ритуалов традиции «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*»[579]. Примечательно, что Буддхагухья не оставил комментария к уттара-тантре, но вполне мог быть знаком с её содержанием[580].

Ядро содержания и одновременно наиболее древнюю часть «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» представляют собой главы, посвящённые мандалам тела (II-VI), речи (X-XII) и сознания (XIII-XVI), позднее были добавлены главы о мантре из ста слогов (XXI-XXV), главы VII-IX и глава XXIX, сообщающая о выполнении ритуала огненного подношения (*homa*)[581]. На раннем этапе своего существования первая глава данного письменного памятника вполне могла циркулировать в виде независимого текста[582]. Значимым также представляется тот факт, что главы VIII и XX «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» посвящены исключительно классическим махаянским темам и никак не затрагивают тантрическую проблематику. Этот факт также наводит на мысль о присоединении двух данных глав к корпусу этого тантрического письменного памятника в позднейшее время[583].

Из разъяснительной литературы, относящейся к традиции «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», особо выделяются устный комментарий Шубхакарасимхи, который был составлен[584] на китайском[585] со слов учителя И-сином в 724 г.[586], и две работы Буддхагухьи, составленные на санскрите в 760 г.[587] – «*Вайрочана-абхисамбодхи-бхашья*» и «*Пинда-артха*» (*Piṇḍārtha*)[588]. Последние два текста не сохранились в оригинале, но доступны в тибетском переводе. Первый из них представляет собой комментарий к «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*», второй

---

[579] Hodge, 2003, с. 538. На базе астрологических предписаний уттара-тантры и проведённых на их основе астрономических расчётов С. Ходж заключает, что данное дополнение к «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» было составлено в 711 г. [Hodge, 2003, с. 539].
[580] Данную точку зрения отстаивает А. Вэйман: [Wayman, 1993, с. 34].
[581] Hodge, 2003, с. 15.
[582] Hodge 2003, с. 14-15.
[583] Hodge, 2003, с. 15.
[584] Taishō 1796. После смерти И-сина записанный текст комментария был подвергнут дальнейшей переработке [Giebel, 2005, с. xiv].
[585] О других составленных на китайском языке и вошедших в китайский буддийский канон текстах, связанных с традицией «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», см.: [Giebel, 2005, с. xiv-xv].
[586] Hodge, 2003, с. 17.
[587] Hodge, 2003, с. 17.
[588] *Bstan 'gyur* 3486 (P).

– ёмкое изложение доктрины и некоторых ритуалов этой тантрической традиции. В 1461 г. тибетский текст «*Вайрочана-абхисамбодхи-бхашьи*» Буддхагухьи был переработан знаменитым тибетским учёным Гой-лоцавой Шоннупэлом (’Gos Lo-tsa-ba gZhon-nu dPal)[589].

Тибетский перевод позволяет восстановить полное санскритское наименование этого источника – «*Махавайрочана-абхисамбодхи-викурвита-адхиштхана-вайпулья-сутра-индра-раджа-нама-дхарма-парьяя*» (*Mahāvairocanābhisaṃbodhivikurvitādhiṣṭhānavaipulyasūtrendra-rāja-nāma-dharmaparyāya*)[590], что может быть переведено как «Метод [изложения] учения, называемый “Полное и совершенное пробуждение, всецелостное проявление и мощь Великого Вайрочаны”, [являющийся] царственным среди лучших пространных сутр». «*Махавайрочана-абхисамбодхи*» однозначно классифицируется как сутра в китайской традиции[591]. Примечательно, что тибетские переводчики сохранили наименование этого текста вайпулья-сутрой, хотя определение «*Махавайрочана-абхисамбодхи*» как тантры произошло уже в Индии, что видно из знаменитого тантрического текста «*Садхана-мала*» (*Sādhanamālā*), а также из названия комментария Буддхагухьи, в котором этот ранний источник по тантрическому буддизму напрямую назван «великой тантрой» (*rgyud chen po, *mahātantra*). Имеющиеся данные свидетельствуют в пользу того, что первоначально «*Махавайрочана-абхисамбодхи*» воспринималась как сутра, но позднее, из-за специфики содержания этого письменного памятника, данный текст был классифицирован традицией как чарья-тантра. В отдельных случаях слово «тантра» стало приписываться к его названию, заменяя исходное обозначение этого текста сутрой. Примечательным также представляется тот факт, что Буддхагухье, автору «*Вайрочана-абхисамбодхи-викурвита-адхиштхана-махатантра-бхашьи*» – основного комментария к «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» – термин «чарья-тантра» был не известен. Понимая большое значение как

---

[589] Hodge, 2003, с. 17.

[590] Только Нартанское издание даёт верную санскритскую форму *vikurvita* (*bi ku rbi ta – sNar thang ta* 301r1), тогда как Дергеское издание – *bi ku rbba ti* (D 0496, *rgyud tha* 151v2), а Пекинское – *bi ku rba ti* (P 0126, *rgyud, tha* 115v2).

[591] Китайской традиции вторят и современные исследователи, работавшие с китайским переводом и предпочитающие называть данный текст сутрой: [Tajima, 1993, с. 209-381; Yamamoto, 1990; Giebel, 2005].

ритуальных (*kriyā*), так и психотехнических (*yoga*) практик в данной тантрической традиции, Буддхагухья предпочитал классифицировать «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутру*» одновременно как крия- и йога-тантру. Именно по этой причине он называл данный письменный памятник убхая-тантрой (*ubhayatantra*), подразумевая таким образом принадлежность «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» к обоим (*ubhaya*) классам тантр. С высокой вероятностью позднее термин «убхая-тантра» был заменён на термин «чарья-тантра».

В содержательном отношении «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» демонстрирует достаточно сильное влияние со стороны доктрин классического буддизма махаяны. Значительное влияние на авторов и составителей «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» оказали «*Татхагата-ачинтья-гухья-нирдеша-сутра*» (*Tathāgatācintyaguhyanirdeśasūtra*), «*Саддхарма-пундарика-сутра*» (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*), «*Аштасахасрика-праджня-парамита-сутра*» (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*), «*Шрималадеви-симха-нада-сутра*» (*Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*)[592], «*Аватамсака-сутра*» (*Avataṃsakasūtra*), «*Буддха-бхуми-сутра*» (*Buddhabhūmisūtra*), «*Махаяна-сутра-аланкара*» (*Mahāyānasūtrālaṃkāra*) и «*Дхарма-дхармата-вибхага*» (*Dharmadharmatāvibhāga*) [593] . Как многие другие традиции и письменные памятники классической индийской культуры «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» отличается инклюзивностью и утверждает, что все духовные наставники, наставляющие постижению реальности, суть проявления вездесущего и пребывающего во все времена Великого Вайрочаны[594]. Данный приём авторов этого текста остроумен по двум причинам: во-первых, он демонстрирует наглядный пример использования буддийского искусного средства (*upāya*), во-вторых, он автоматически снимает любые возможные претензии по поводу вполне вероятных небуддийских истоков этой тантрической традиции.

Начиная с первой главы «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» Великий Вайрочана (rNam par snang mdzad chen po, *Mahāvairocana) разъясняет

[592] Wayman, 1993, с. 3- 4.
[593] Hodge, 2003, с. 29.
[594] Hodge, 2003, с. 30.

предназначение провозглашаемого им учения перед собранием ваджрадхар (*vajradhara*) и бодхисаттв (*bodhisattva*), возглавляемых его основным собеседником, бодхисаттвой Ваджрапани (Phyag na rdo rje, *Vajrapāṇi), также именуемым Владыкой сокровенных (gSang ba pa'i bdag po, *Guhyakādhipati)[595]. В этом разъяснении утверждается, что все наставления дхарме, включая нынешнее, письменно оформленное в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*», имеют своей целью обеспечить всем живым существам полное очищение бодхичитты (*byang chub kyi sems yongs su dag par bya ba*) и всецелостное познание подлинной природы сознания (*sems yongs su shes par bya ba*):

> О Владыка сокровенных! Отсюда должно быть известно, что хотя подобным образом я [действовал] много раз, [провозглашение] тех или иных учений дхармы [всегда делалось] на собрании бодхисаттв с целью [обеспечения] очищения бодхичитты и всецелостного постижения [подлинной природы] сознания.
> «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», глава I.

> *gsang ba pa*[596]*'i bdag po / de bas na rnam grangs 'dis kyang 'di ltar nga byang chub sems dpa'i 'khor gyi nang du chos gang dang gang ston pa de thams cad ni / byang chub kyi sems yongs su dag par bya ba dang / sems yongs su shes par bya ba'i phyir yin par rig par bya'o /*
> *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos*

[595] О Ваджрапани и его титуле «Владыка сокровенных» (Guhyakādhipati) см.: [Davidson, 2002, с. 143, 374].
[596] *pa*] D 153v7, *ba* P 118r4.

kyi rnam grangs[597].

Данный пассаж текста отчётливо иллюстрирует ориентированность этой традиции на йогическую практику и приверженность махаянской установке взращивания бодхичитты (*bodhicittabhāvanā*). Выше приведённый отрывок также показателен тем, что с первой главы программирует читателя на осуществление наивысшего, полного и совершенного пробуждения, поскольку именно так в тексте называют всецелостное постижение подлинной природы сознания:

> О Владыка сокровенных! Что есть пробуждение? – Наивысшее, полное и совершенное пробуждение есть всецелостное постижение своего собственного сознания таким, каким оно является на самом деле (*yang dag pa ji lta ba bzhin, *yathābhūta*)[598].
> «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», глава I.
>
> *gsang ba pa'i bdag po / de la byang chub gang zhe na / rang gi sems yang dag pa ji*[599] *lta ba bzhin yongs su shes pa ste / de yang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub po /*
> *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs*[600].

«*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» содержит большое число

---

[597] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* [P 118r4-5, D 153v7-154r1, СТРН с. 442].
[598] Об этом пассаже и его переводе см.: [Hodge, 2003, с. 30-32].
[599] *ji*] D 153r5, *ci* P 117v1.
[600] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* [P 117r8-117v1, D 153r5, СТРН с. 440].

инструкций по реализации пробуждения[601], также называемого в этом письменном источнике всеведением (*thams cad mkhyen pa'i ye shes, *sarvajñajñāna; thams cad mkhyen pa nyid, *sarvajñatā*). Структура религиозного пути к обретению всеведения представлена в первой главе «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» в соответствии с теорией абхидхармы (*abhidharma*), согласно которой всё сущее имеет причину (*prayoga, hetu, rgyu*), фундаментальную составляющую («корень» – *mūla, rtsa ba*) и конец или окончательный результат (*pṛṣṭha, paryavasāna, mthar thug pa*):

> Это познание Всеведущего имеет в своём корне сострадание, своей причиной – бодхичитту и искусные средства своей заключительной составляющей.
>
> *tad etat sarvajñajñānaṃ* [602] *karuṇāmūlaṃ bodhicittahetukam upāyaparyavasānam /*
> «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*», глава I[603].
>
> *rgyu ni byang chub kyi sems so / rtsa ba ni snying rje chen po'o / mthar thug pa ni thabs so /*
> *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs*[604].

---

[601] Подробнее см.: [Wayman, 1993. с. 48-78].

[602] Фрагмент тибетского перевода, соответствующий *tad etat sarvajñajñānaṃ*, не обнаружен, однако данная формулировка подразумевается по смыслу, что очевидно из немедленно предшествующего этой цитате контекста: «О Бхагаван! Какова причина этого знания (*ye shes 'di*, **etat jñānam*)? Каков [его] корень? Какова [его] заключительная составляющая?» - *bcom ldan 'das / ye shes 'di'i rgyu ni gang lags / rtsa ba ni gang lags / mthar thug pa ni gang lags /* [P 117r6, D 153r5, CTPH с. 440].

[603] Данный пассаж «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» сохранился на санскрите благодаря сочинению «*Бхавана-крама*» (*Bhāvanākrama*) Камалашилы (Kamalaśīla): [Tucci, 1956, с. 196]. Об этом пассаже см. также: [Hodge, 2003, с. 544].

[604] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* [P 117r8, D 153r5, CTPH с. 440].

Как это уже отмечалось выше, «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» не представляет собой содержательно гомогенный и последовательный во всех отношениях источник. Данная черта этого текста в полной мере проявляется при рассмотрении различных предписаний по выполнению религиозной практики, имеющей своей целью достижение пробуждения. Вопреки традиционному позиционированию учения «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» в качестве цельной системы в тексте можно выделить по крайней мере две отчётливо присутствующие и не сводимые друг к другу модели религиозного пути. Первая из них представлена в первой главе этого письменного памятника и предполагает выполнение комплекса созерцательных процедур. Эти практики направлены на постижение сознания таким, каким оно является на самом деле (*yang dag pa ji lta ba bzhin, *yathābhūta*), т.е. нетождественным своим собственным познавательным образам (*ākāra*). Неотъемлемой составляющей этого пути является осознание бессамостности личности практикующего (*pudgalanairātmya*) и всех дхарм (*dharmanairātmya*), а также постижение подлинного состояния сознания [605]. Фактически данная глава не содержит специфически тантрических предписаний и выглядит как классический махаянский текст. В связи с этим не следует исключать, что помещение этой позднее добавленной главы в самое начало письменного памятника делалось с целью подчеркнуть принадлежность данного текста именно буддийской традиции.

Иная модель пути к реализации пробуждения представлена в последующих главах и имеет более выраженную структуру. Согласно этой модели практикующему предписывается комплекс внешних и внутренних подготовительных практик. Из них «внешние» методы изложены главным образом в главах II, X, XIII-XVI и представляют собой очистительные и посвятительные ритуалы. Внутренние практики описаны в главах VI и VIII. Они заключаются в культивировании чистоты сознания и погружении в сосредоточение (*samādhi*). Далее предполагается выполнение изложенной в V главе практики порождения образа будды Вайрочаны непосредственно перед йогином. Наиболее важными

[605] Hodge, 2003, с. 35-36.

этапами этого процесса являются представление практикующим находящихся перед ним лунного диска, семенной мантры и самого божества. При этом семенная мантра начинает визуализироваться находящейся в сердце созерцаемого божества. Далее практикующий порождает Вайрочану в своём собственном сердце (глава VII). В результате достигается полное отождествление йогина с пробудившимся существом, что порождает силы и качества божества в практикующем, обретающем, наряду с самим пробуждением, различные сверхспособности (глава VI).

«*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» является ценным источником информации по раннему периоду развития тантрического направления в индийском буддизме[606]. На ранних стадиях формирования данный письменный памятник представлял собой собрание наставлений по циклу взаимосвязанных ритуальных и йогических практик с «мандалой, порождающей зародыш великого сострадания» (**mahākaruṇāgarbhodbhavamaṇḍala*). Эта мандала продолжила занимать центральное место в традиции «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» и в ходе дальнейшего развития этой тантрической системы. На практике эта мандала фигурирует в тексте в трёх различных модальностях – как мандала тела, мандала речи и мандала сознания, где божества представлены в своей физической форме, своими семенными мантрами (**bījamantra*) и соответствующими им символами божеств соответственно[607]. Данным практикам отведено приоритетное место в корпусе «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», о чём свидетельствует посвящение мандалам двенадцати из тридцати глав этого письменного памятника, не считая глав, входящих в состав уттара-тантры.

«*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» содержит семь глав о мантрах и их использовании (IV, IX, XII, XXI, XXII, XXIII, XXV), пять глав о создании и применении мандалы (II, X, XIII, XIV, XVI), две главы, специально посвящённые применению печатей (**mudrā,* XI, XV), а также главу XXIX о выполнении огненного подношения (**homa*) и главу XIX о практике распределения графем

[606] Hodge, 2003, с. 11; Sanderson 2009, с. 101.
[607] Giebel, 2005, с. xvi.

санскритского алфавита по телу[608]. Большой интерес для исследователей тантрического буддизма несомненно представляют главы, посвящённые мирским сверхспособностям (**siddhi*, глава V), качествам духовного наставника (**guru, ācārya,* глава XVIII), тантрическим обетам (*samaya*, глава XXVII) и передаче учения (глава XXX). Хотя теория об изначальном будде (*ādibuddha*)[609] получит свою детальную разработку лишь в XI в. с появлением традиции «*Калачакра-тантры*» (*Kālacakratantra*), её зачатки прослеживаются уже в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» и в связанных с этой традицией работах Буддхагухьи[610].

Ряд глав «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» раскрывает важные доктринальные вопросы, среди которых особый интерес представляют разъяснения природы пробуждения (глава XXVI), глава о татхагате (глава XXVIII), а также главы о йоге и религиозной практике (главы I, III, VI-VIII, XVII, XX). Содержание этих глав органично дополняется отдельными наставлениями по созерцанию подлинной природы сознания. Многие из этих практик не содержат специфически тантрических элементов и отражают общемахаянское видение буддийской сотериологии.

Уттара-тантра «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» посвящена различным видам огненного подношения (в целях обогащения, умилостивления, подчинения, причинения вреда), рецитации мантр, распределению графем санскритского алфавита по телу, инициации, а также «великой мандале, именуемой источником всех татхагат» (*de bzhin gshegs pa ’byung ba zhes bya ba’i dkyil ’khor chen po, *tathāgatodaya-nāma-mahāmaṇḍala*).

Заимствования из небуддийских тантрических традиций прослеживаются в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» менее отчётливо, чем в случае «*Манджушрия-мула-кальпы*» (тексте, о котором речь пойдёт ниже). Тем не менее сами авторы «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» очевидно понимали, что

---

[608] В небуддийских тантрических традициях эта практика хорошо известна под санскритским термином «ньяса» (*nyāsa*).

[609] Теория об изначальном будде (*ādibuddha*) предполагает наличие вечного будды, порождающего всех остальных пробудившихся существ, включая пять основных татхагат (*tathāgata*) тантрического пантеона. Подробнее об этой теории см.: [Almogi, 2009, с. 125-128; Hammar, 2005].

[610] Hodge, 2003, с. 34.

определённые учения и практики, изложенные в тексте данной традиции, имеют небуддийские корни и, ожидая возможных обвинений в искажении буддийского учения, поместили в текст утверждение, что спустя время найдутся недостойные и безверные люди с низкими интеллектуальными способностями, которые будут критиковать учение «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*»[611].

«*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» представляет собой один из первых священных текстов тантрического буддизма[612], свидетельствующий о важной фазе синтеза общемахаянских, основанных на культивировании запредельных совершенств (*pāramitā*), и специфически тантрических учений в рамках единой традиции. Обращение к содержанию данного письменного памятника даёт возможность понять, что эти учения далеко не во всём сочетаются друг с другом и изначально едва ли представляли собой единую унифицированную систему религиозной практики. В целом «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» является важным источником по истории развития буддийского учения в раннеиндийском Средневековье, а её значение для исследования буддийской тантрической литературы трудно переоценить.

II.1.2. «Манджушрия-мула-кальпа»

«*Манджушрия-мула-кальпа*» представляет собой один из важнейших письменных памятников раннеиндийского тантрического буддизма. Вопреки тому факту, что сам текст называется ритуальным руководством (*kalpa*) и пространной сутрой (*vaipulyasūtra*), позднейшая буддийская традиция классифицирует его как крия-тантру (*kriyātantra*)[613]. Спустя несколько веков после своей письменной фиксации «*Манджушрия-мула-кальпа*» несомненно стала самым авторитетным и репрезентативным памятником данного класса буддийских тантр.

---

[611] *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* (D 177r1-3). Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 128].

[612] Hodge, 2003, с. 29.

[613] По мнению Я. Прыжульски классификация «*Манджушрия-мула-кальпы*» как тантры произошла только в XI в. в Тибете, тогда как изначально текст классифицировался как вайпулья-сутра (*vaipulyasūtra*) [Matsunaga, 1985, с. 887].

Ранние слои «*Манджушрия-мула-кальпы*» датируются VII в.[614], однако сохранившаяся до настоящих дней санскритская версия текста не могла быть составлена раньше VIII в.[615]. В пользу последнего допущения свидетельствует содержание пятьдесят третьей главы текста (*rājavyākaraṇaparivarta*), где указываются сменяющие друг друга правители индийских царств. В частности, здесь упоминается Гопала (Gopāla), первый правитель династии Палов (750-775). Вместе с тем в этом памятнике ни разу не упоминается ни один из его преемников[616].

В настоящее время место составления «*Манджушрия-мула-кальпы*» окончательно не установлено. Вполне возможно, что отдельные части текста складывались в различных частях Индийского субконтинента. В связи с упоминанием первого правителя династии Палов пятьдесят третья глава «*Манджушрия-мула-кальпы*» вполне могла быть составлена в Бенгалии[617], либо на смежных территориях, где этот правитель мог быть известен.

В наиболее полном виде «*Манджушрия-мула-кальпа*» сохранилась на санскрите и представляет собой текст из пятидесяти пяти глав, однако существование других редакций этого текста представляется вполне вероятным[618]. На сегодняшний день не найдено ни одного перевода «*Манджушрия-мула-кальпы*» в той форме, в которой на сегодняшний день доступен санскритский текст. Тибетский перевод[619] данного письменного памятника был выполнен Кумаракалашей (Kumārakalaśa) и тибетским лоцавой по имени Шакья Лодой (Śākya blo gros) в период 1034-1044 гг.[620]. В сравнении с санскритской версией памятника в тибетском переводе не достаёт следующих глав: XVIII-XXIII, XXXIX-

---

[614] М. Дэлхей, личная консультация (1.03.2012). Р. Джексон также датирует «*Манджушрия-мула-кальпу*» VII в. [Jackson, 2005. с. 5596-5601].
[615] Wallis, 2002, с. 171.
[616] Matsunaga, 1985, с. 893; Nakamura, 1989, с. 319; Wallis, 2002. с. 173; Sanderson, 2009, с. 129.
[617] Jayaswal, 1934, с. 3; Wallis, 2002, с. 11.
[618] Этот факт, очевидно, признаётся Равичандрой (Ravicandra), автором рукописи, на основе которой было выполнено издание санскритского текста. В заключительном колофоне переписчик утверждает: «Так завершается «*Манджушрия-мула-кальпа*» в той форме, в которой она была [мне] доступна (*yathālabdham*)» – *parisamāptaṃ ca yathālabdham āryamañjuśriyasya kalpam iti* // [Śāstri, 1924, с. 721]. Возможность существования нескольких отличающихся рецензий «*Манджушрия-мула-кальпы*» также допускается М. Дэлхеем [Delhey, 2012, с. 55-75] и Ю. Мацунагой [Matsunaga, 1985, с. 883].
[619] *Pe cin* 162, *sDe dge* 543.
[620] MacDonald, 1962, с. 17; Wallis, 2002, с. 172.

IL, LV[621]. Также внимания заслуживает рукопись из Дуньхуана (Tunhuang-manuscript I. O. 380), составленная не позднее 829 г. и содержащая небольшой фрагмент другого тибетского перевода пятьдесят третьей главы «*Манджушрия-мула-кальпы*»[622]. История перевода «*Манджушрия-мула-кальпы*» на китайский язык восходит к началу VIII в. – девятая глава санскритской версии памятника переводилась на китайский в 702 и 703 гг.[623]. Знаменитый переводчик буддийских текстов на китайский Амогхаваджра (Amoghavajra) был вне всякого сомнения вовлечён в процесс перевода данного текста[624], однако вряд ли его авторству принадлежат все доступные переводы отдельных глав «*Манджушрия-мула-кальпы*»[625]. Китайские переводы фрагментов этой тантры так и не были собраны в единый текст на китайском[626], а главы XVIII-XXIII, XXXV-XL, XLII-IL, LIII-LV никогда не переводились на этот язык[627]. Таким образом, тибетский перевод сохранил значительно более полную версию «*Манджушрия-мула-кальпы*». В целом оценка качества и точности выполненных переводов на тибетский и китайский языки заслуживает того, чтобы стать предметом отдельного исследования.

По всей вероятности на определённом этапе своего развития в Индии отдельные главы «*Манджушрия-мула-кальпы*» циркулировали в виде самостоятельных текстов и лишь позднее были собраны под общим названием. Наиболее полная версия «*Манджушрия-мула-кальпы*» сохранилась на санскрите в пятидесяти пяти главах. Информация о каких-либо комментариях к этому раннему и важному памятнику индобуддийской тантрической культуры отсутствует[628].

Отдельного обсуждения заслуживает название этого текста. Тибетский канон фиксирует его как *Āryamañjuśrīmūlatantra* (*'phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud*), тогда как Будон Ринчендуб (Bu ston Rin chen 'Grub) ссылается на него как

---

[621] Wallis, 2002, с. 172.
[622] Delhey, 2012, с. 59.
[623] Taishō 1181 (702 г.) и Taishō 1182 (703 г.).
[624] Подробнее о китайских переводах «*Манджушрия-мула-кальпы*» на китайский см.: [Matsunaga, 1985, с. 882-894].
[625] Sanderson, 2009, с. 129.
[626] Сорок первая глава санскритского текста содержится в китайском каноне под номером Taishō 1276, пятидесятая глава – Taishō 1215, пятьдесят первая – Taishō 1216 [A], пятьдесят вторая – Taishō 1216 [B] [Wallis, 2002, с. 171-172].
[627] Wallis, 2002, с. 172.
[628] Delhey, 2012, с. 59; Matsunaga, 1985, с. 883.

на *'Jam dpal gyi rtsa ba'i rtog pa* (**Mañjuśrīmūlakalpa*). Тем не менее сохранившиеся санскритские рукописи данного памятника и содержащиеся в них колофоны свидетельствуют, что его изначальное название имело форму «*Манджушрия-мула-кальпа*» (*Mañjuśriyamūlakalpa*), а не «*Манджушри-мула-кальпа*» (*Mañjuśrīmūlakalpa*)[629]. Примечательным является факт названия этого текста одновременно кальпой и вайпулья-сутрой. В целом вайпулья-сутры представляют собой известную подгруппу священных текстов буддизма махаяны, отличающуюся гиперболическим языком и яркой образностью, погружающими читателя в пространные и красочные описания мира райских земель[630]. Включение руководств по ритуальной практике (*kalpa*) в содержание священных текстов в целом не характерно для махаянских сутр. Факт сочетания данных стилистических и содержательных особенностей в рамках одного текста позволяет высказать гипотезу о переходном статусе «*Манджушрия-мула-кальпы*» как памятника, отражающего становление тантрического буддизма и его развития из культуры классической махаяны.

Издание санскритского текста «*Манджушрия-мула-кальпы*» подготовлено Г. Шастри в трёх томах, опубликованных в 1920-1925 гг.[631]. Данное издание выполнено на основе одной рукописи[632], найденной возле города Падманабхапурам (Южная Индия) в 1909 г. Рукопись выполнена переписчиком по имени Равичандра (Ravicandra) на пальмовых листьях и, по мнению М. Делхэя, вполне могла быть составлена уже в первой половине второго тыс. н.э. в Северной или Центральной Индии[633]. В предисловии к своей трёхтомной публикации Г. Шастри отмечает, что в процессе подготовки издания он не вносил каких-либо изменений в санскритский текст[634]. В действительности Г. Шастри внёс некоторые никак не отмеченные в издании и по всей видимости неосознанно сделанные в

[629] Delhey, 2012, с. 70-71.
[630] Wallis, 2002, с. 64.
[631] Mañjuśrīmūlakalpa, vol. 1-3, 1920, 1922, 1925.
[632] Так называемая «тривандрумская рукопись» (Trivandrum MS), чьё подробное манускриптологическое описание выполнено М. Делхэем: [Delhey, 2012, с. 56]. О шести других неполных рукописях, содержащих текст «*Манджушрия-мула-кальпы*», см.: [Delhey, 2012, с. 56-57].
[633] Г. Шастри считает, что рукопись могла быть составлена в XVI-XVII вв. [Delhey, 2012, с. 58].
[634] Mañjuśrīmūlakalpa, vol. 1, 1920, с. 2.

соответствии с правилами классического санскрита исправления, среди которых – дополнение анусвар во всех местах, где по его мнению это было необходимо, расстановка знаков пунктуации и внесение некоторых других незначительных корректировок[635].

Переиздание пятьдесят третьей главы «*Манджушрия-мула-кальпы*» было выполнено Р. Санкритьяяной. Помимо обращения к всё тому же рукописному материалу автор этого издания консультировался с тибетскими переводами и внёс ряд исправлений в санскритский текст[636]. Отдельные инициативы улучшить санскритское издание «*Манджушрия-мула-кальпы*» были предприняты П. Л. Вайдьей, который также внёс незначительные корректировки в издание Г. Шастри – разбил предложения на параграфы, пронумеровал строфы, но в целом, понимая специфику санскрита буддийских тантр, оставил многие нестандартные санскритские формы без изменения[637]. В ближайшие годы следует ожидать выхода нового издания санскритского текста «*Манджушрия-мула-кальпы*», готовящегося М. Дэлхеем на базе неиспользованных ранее рукописей и переводов данного письменного памятника на тибетский и китайский языки.

Несколько слов необходимо сказать о специфике санскрита «*Манджушрия-мула-кальпы*». Г. Уоллис отмечает следующие языковые особенности этой тантры: взаимозаменяемость форм именительного и винительного падежей, регулярные несоответствия единственного и множественного чисел у подлежащего и сказуемого, смешение активных и пассивных форм, а также различные орфографические аномалии[638]. Вопреки мнению Ф. Эджертона[639] вряд ли стоит относить «*Манджушрия-мула-кальпу*» к буддийским текстам, составленным на гибридном санскрите – при внимательном сопоставлении используемая в тексте данного памятника форма санскрита оказывается значительно ближе языку ранних небуддийских тантр[640].

---

[635] Delhey, 2012, с. 60. Ряд критических замечаний к изданию Г. Шастри высказаны М. Дэлхеем: [Delhey, 2012, с. 60-62].
[636] Jayaswal, Saṅkṛtyāyana, 2002.
[637] Mahāyānasūtrasaṃgraha, part II, 1964.
[638] Wallis 2002, с. 180.
[639] Edgerton, vol. I, 1985, с. xxv.
[640] Delhey, 2012, с. 61.

Исходя из анализа, стиля, языка и содержания санскритского текста, нет оснований полагать, что «*Манджушрия-мула-кальпа*» изначально составялась как единый текст. Впервые данная гипотеза была высказана Я. Прыжульски[641] и несколько позднее нашла подтверждение в исследованиях Ю. Мацунаги[642]. В целом в «*Манджушрия-мула-кальпе*» можно выделить два исторические слоя: главы с первой по третью являются наиболее поздними, тогда как главы с четвёртой по последнюю представляют собой наиболее древнюю часть этого письменного памятника[643]. В последнем текстовом слое выделяются главы L-LII, которые, как показал в своём исследовании Ю. Мацунага, были добавлены к основному корпусу позднее[644].

Композиционное и стилистическое своеобразие «*Манджушрия-мула-кальпы*» проявляется в необычном чередовании персонажей, излагающих учение тантры. В главах с четвёртой по сорок шестую основными действующими лицами «*Манджушрия-мула-кальпы*» – участниками приводящихся в тексте диалогов – выступают исторический будда Бхагаван Шакьямуни и великий бодхисаттва Манджушри (Mahābodhisattva Mañjuśrī)[645]. В трёх начальных главах, которые, как доказано, имеют позднее происхождение, в роли наставника оказывается именно Манджушри. При этом атрибуция проповедуемого в тексте учения выглядит достаточно сложной: наставляя Манджушри, Бхагаван Шакьямуни систематически определяет учение как «твоё» (*tvadīya*), то есть, проповедуя его сам, он непосредственно увязывает наставление с личностью самого Манджушри и будто бы лично вверяет его своему слушателю для дальнейшей передачи другим адресатам. В свою очередь сам Манджушри попеременно приписывает это учение всем буддам в целом и Бхагавану Шакьямуни в частности. Заслуживающим внимания также представляется присутствие в тексте третьей фигуры – будды

---

641 Przyluski, 1923. с. 301-318.
642 Matsunaga, 1985, с. 882-894.
643 Wallis, 2002, с. 9.
644 Matsunaga, 1985, с. 893.
645 В тексте сообщается, что также слушателями проповеди, составляющей костяк содержания «*Манджушрия-мула-кальпы*», являются различные боги, полубоги и люди. Примечательно, что присутствуют многочисленные женские божества (*pūtanā, bhāginī, ḍākinī, rūpiṇī, yakṣiṇī, ākāśamātṛ*), однако до развития культов йогини-тантр они продолжают играть крайне малую роль, являясь по большей части лишь опасными персонажами, имеющими полубожественное происхождение [Hatley, 2007, с. 166-167].

Санкусумитараджендры (Saṅkusumitarājendra). Вопреки тому факту, что во время проповеди и Бхагаван Шакьямуни, и его ученик Манджушри находятся в центре мандалы, в тексте также отмечается, что изначально Манджушри пребывает на территории чистой земли (*buddhakṣetra*) будды Санкусумитараджендры. Именно с позволения этого будды Манджушри отправляется в обитель Шуддха-аваса (Śuddhāvāsa) мира Саха (Sahā)[646]. Сам факт наличия трёх наставников в одном тексте требует более детального академического анализа и достаточно веско свидетельствует в пользу неоднородного характера данного памятника. Г. Уоллис видит в этом проявление своеобразной неделимости учения будды, транслируемого в данной тантрической традиции сразу через трёх персонажей[647]. Элегантную, но всё же недостаточно текстологически обоснованную гипотезу высказывает на этот счёт А. МакДональд. Согласно её предположению, наличие трёх наставников в «*Манджушрия-мула-кальпе*» призвано наглядно продемонстрировать учение о трёх телах будды, где дхармакая (*dharmakāya*) соответствует Санкусумитараджендре, самбхогакая (*saṃbhogakāya*) – Будде Шакьямуни, а нирманакая (*nirmāṇakāya*) – Манджушри[648].

Традиция «*Манджушрия-мула-кальпы*» подверглась не только влиянию сутр нетантрической махаяны [649], но также вобрала в себя шиваитский тантрический культ божества Тумбуру (Tumburu) и его четырёх сестёр (Jayā, Vijayā, Ajitā, Aparājitā)[650]. Мантры этих божеств приводятся в тексте глав XLVII-XLIX «*Манджушрия-мула-кальпы*» и описываются как наивысшие и наиболее тайные мантры из тех, что имеют небуддийское, мирское (*laukika*) происхождение [651]. Также в этих главах описываются связанные с этими божествами практики и повествуется об обращении этих божеств в буддизм[652]. Более того, «*Манджушрия-мула-кальпа*» допускает использование буддистами руководств по ритуальной практике из шиваитских (*śaiva*) и гаруда-(*gāruḍa*) тантр

[646] Подробнее об этом см.: [Wallis, 2002, с. 78].
[647] Wallis, 2002, с. 78.
[648] MacDonald, 1962, с. 31.
[649] Wallis, 2002, с. 74-75, 171-172.
[650] См. главы XLVII-XLIX «*Манджушрия-мула-кальпы*».
[651] Sanderson, 2009, с. 129.
[652] Hatley, 2007, с. 167.

и прочит успешный результат выполнения этих практик в случае использования специально предназначенной для этих целей мандалы[653]. Также «*Манджушрия-мула-кальпа*» настаивает, что многочисленные содержащиеся в ней наставления, которые считаются учениями шиваитских, вайшнавских (*vaiṣṇava*) и гаруда-тантр, в действительности представляют собой наставления, впервые изложенные Манджушри. Сама же форма изложенной в тексте проповеди, как сообщается в «*Манджушрия-мула-кальпе*», была рассчитана на тех, кто мог бы быть приведён в обитель буддийского учения сугубо при помощи данного искусного средства (*upāya*)[654].

«*Манджушрия-мула-кальпа*» достаточно однозначно выражает цель, стоящую перед этим важным письменным памятником, и обрисовывает диапазон тем, очевидно являющихся наиболее приоритетными и значимыми для тантрических буддистов, принимавших участие в формировании этого текста:

> Внимайте, сыны богов! [Сейчас] на благо всех живых существ я поведаю о непостижимом и изумительном чуде, выполнении ритуалов, сосредоточении, освобождении, характеризуемом чистотой, мандале и преображении бодхисаттв. [Всё это, о чём я собираюсь поведать,] должно служить на благо всем живым существам, [всё это] относится к принцу Манджушри, являющемуся бодхисаттвой и великим существом. [Также я поведаю вам] слова мантр, исполняющие желания [долгой] жизни, здоровья и могущества.
>
> *śṛṇvantu devaputrā mañjuśriyasya kumārabhūtasya bodhisattvasya mahāsattvasyācintyādbhutaprātihāryacaryā*[655]-

[653] См.: «*Манджушрия-мула-кальпа*» 47.98c-99b, 102ab, 103ab. Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 130].
[654] См.: «*Манджушрия-мула-кальпа*» 2.31-37. Об этом см. также: [Sanderson, 2009, с. 130; Wallis, 2001. с. 112-115].
[655] *acintyādbhutaprātihāryacaryāsamādhi-*] [Śāstrī, 1920, с. 1, Vaidya 1964 с. 1, строка 9], тибетский перевод предлагает не вполне убедительную интерпретацию: *cho 'phrul gyi spyod pa bsam gyis mi khyab pa ngo mtshar rmad du byung ba'i ting nge 'dzin*.

samādhi-śuddhi [656] *-viśeṣavimokṣa* [657] *- maṇḍalabodhisattva-vikurvaṇaṃ* [658] *sarvasattvopajīvyam* [659] *āyurārogyaiśvarya-manorathapāripūrakāṇi* [660] *mantrapadāni sarvasattvānāṃ hitāya bhāṣiṣye /*

«*Манджушрия-мула-кальпа*», глава I[661].

byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'jam dpal gzhon nur gyur pa'i[662] *cho 'phrul gyi spyod pa*[663] *bsam gyis mi khyab pa ngo mtshar rmad du byung ba'i ting nge 'dzin gyi bye brag dang / rdzu 'phrul dang / rnam par thar pa'i dkyil 'khor byang chub sems dpa'i rnam par 'phrul ba*[664] *dang // byang chub sems dpa' thams cad kyi nye bar 'tsho ba / tshe dang nad med pa dang dbang phyug dang / yid la bsam pa*[665] *yongs su rdzogs par byed pa'i sngags kyi gzhi dag sems can rnams la phan pa'i*[666] *phyir bshad par bya ste / 'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud* [667].

«*Манджушрия-мула-кальпа*» представляет собой богатый источник по тантрическому направлению индийского буддизма VII-VIII вв. На ранних стадиях своего формирования данный письменный памятник представлял в первую очередь собрание изначально не всегда связанных друг с другом практических руководств (*kalpa*) по выполнению ритуалов (*kriyā*, главы XV, XVII, XXVIII, XXX-

---

656 *-śuddhi-*] [Śāstrī, 1920, c. 1, Vaidya, 1964, c. 1, строка 9], отсутствует в тибетском переводе.
657 *-viśeṣavimokṣa-*] [Śāstrī, 1920, c. 1, Vaidya, 1964, c. 1, строка 9], T: *bye brag dang rdzu 'phrul dang rnam par thar pa* → **-viśeṣarddhivimokṣa-*.
658 *-vikurvaṇaṃ*] исправлено по: [Vaidya, 1964, c. 1, строка 10], *-viṃkurvaṇaṃ* [Śāstrī, 1920, c. 1].
659 *sarvasattvopajīvyam*] [Śāstrī, 1920, c. 1, Vaidya, 1964, c. 1, строка 10], T: *byang chub sems dpa' thams cad kyi nye bar 'tsho ba* → **sarvabodhisattvopajīvyam.*
660 *-paripūrakāṇi*] исправлено по: [Vaidya, 1964, c. 1, строка 10], подтверждает T: *yongs su rdzogs par byed pa, pāpāripūrakāṇi* [Śāstrī, 1920, c. 1].
661 *Mañjuśriyamūlakalpa* 1 [Śāstrī, 1920, c. 1, Vaidya, 1964, c. 1, строки 8-11].
662 *pa'i*] D 88r3, *ba'i* P 45v7.
663 *pa*] D 88r3, *ba* P 45v7.
664 *ba*] D 88r3, *pa* P 45v8.
665 *pa*] D 88r4, *ba* P 46r1.
666 *pa'i*] D 88r4, *ba'i* P 46r1.
667 *'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud* [P 45v7-46r1, D 88r3-88r4].

XXXIII). Об этом в первую очередь свидетельствует обилие технических наставлений следующего характера: методы выполнения ритуала (*vidhi*), ограничительные предписания (*niyama*) и отдельные указания места (*kṣetra*) и времени (*kāla*) осуществления ритуальных действий (*karman*). В пользу преобладания подчёркнуто ритуалистической направленности излагаемой в тексте «*Манджушрия-мула-кальпы*» формы буддизма говорит предметно-тематический анализ содержания данного письменного памятника, свидетельствующий о первоочередном внимании авторов текста к следующим вопросам: построение мандалы (*maṇḍalavidhāna*, глава III), выполнение ритуалов с её использованием (*maṇḍalavidhi*, главы II, XIV, XXXVIII, XLII, XLVII, XLVIII) и изготовление ритуальных образов почитаемых божеств (*paṭavidhāna*, главы IV-VII), практика с использованием «печатей» (*mudrā*, глава XXXV-XXXVIII, XLIX) – специальных позиций рук в ходе выполнения ритуалов, методы религиозной практики с использованием мандал (*maṇḍalasādhana*), технология осуществления огненного подношения (*homa*, главы XI, XIII), очистительных (*śaucācāra*) и посвятительных (*abhiṣeka*) ритуалов, а также выполнение песен (*gāthā*, глава XVI), рецитация мантр (главы XI, XXI, XLIX) и использование чёток (глава XII). Авторы «*Манджушрия-мула-кальпы*» уделяли особое внимание силе вербального действия – помимо большого числа глав об использовании мантр в тексте содержится глава LIV о силе хвалы и порицания (*anuśaṃsāvigarhaṇaprabhāva*). Также уже на этой стадии развития тантрического буддизма известны практики, при которых в тело адепта входят (*āveśa*) тантрические божества. В данном случае этой теме посвящена глава XXXI, где содержится предписание к действию для практикующего, в чьё тело вошло божество (*āviṣṭaceṣṭavidhi*).

Наряду со своим ритуалистическим предназначением «*Манджушрия-мула-кальпа*» является богатым источником по целому комплексу традиционных наук, чьё предметное поле неразрывно перекликается с пронизывающей все сферы традиционного индийского общества ритуальной культурой. Авторы «*Манджушрия-мула-кальпы*» уделяют особое внимание науке о небесных светилах (*jyotiṣa*, главы XVIII-XIX, XXIV), науке о предзнаменованиях (*nimittajñāna*, глава

XXIV) и предсказаниях (*vyākaraṇa*, глава XX-XXII, XXIV, XXXIII). Глава LIII о предсказании буддой последовательного правления царских династий и изложение их родословных представляет собой важный, пусть и подлежащий критической оценке, историографический памятник, уже ставший важным источником для ряда традиционных тибетских историографов[668]. Текст содержит отдельные главы по арифметике (*gaṇanā*, глава XXIII), науке о звуках (*śabdajñāna*, глава XXIII), о голосах всех живых существ (*sarvabhūtarutajñāna*). Заключительная глава о «получении золота» (*hemasādhana*, глава LV) свидетельствует об определённых познаниях авторов этой тантры в алхимии. Среди тем сорок девятой главы упоминаются «травы» (*oṣadhi*), что в комплексе с наличием главы, посвящённой Гаруде (Garuḍa), даёт право характеризовать «*Манджушрия-мула-кальпу*» как источник по медицине и изготовлению противоядий.

Как и в случае со многими другими письменными памятниками традиционной индийской культуры стихотворная составляющая отдельных глав «*Манджушрия-мула-кальпы*» является наиболее древней, тогда как прозаические части вполне могли быть результатом более поздней переработки текста и служить напоминанием читателю, что раскрываемое далее в стихах содержание каждой главы выполняется в формате буддийской проповеди, а само учение, вопреки далеко не всегда прикрытым шиваитским корням, является продуктом буддийской религии. Текст «*Манджушрия-мула-кальпы*» содержит свидетельства ассимиляции буддийской культурой культов Гаруды (глава XLI) и Ямантаки (Yamāntaka, главы L-LII). Последнему, именуемому в тексте «яростным правителем» (*krodharājan*), посвящены три главы данного письменного памятника. Также здесь упоминаются используемые для его призвания и умилостивления (*parivarṇana*) мантры и связанные с его культом магические предписания (*abhicārukaniyama*), включая уничтожающие врагов вредоносные ритуалы. Наряду с исконно небуддийскими божествами в «*Манджушрия-мула-кальпе*» развивается культ бодхисаттвы Манджушри (главы XXVII, XXIX, XXXIV), которому посвящены три главы письменного памятника. Даются инструкции по

[668] Matsunaga, 1985, с. 882.

использованию его базовой мантры (*āryamañjuśrīhṛdaya, mañjuśrīmūlamantrahṛdaya*) и ритуального образа (*mañjuśrīpaṭa*). Главы «*Манджушрия-мула-кальпы*» XIV, XXV и XXVI посвящены вселенскому правителю (*cakravartin*), продолжая, таким образом, развитие буддийского учения о царской власти в рамках тантрического направления буддизма.

Письменные памятники класса крия-тантр восходят к древним магическим традициям, некоторые из них могли не иметь ярко выраженной конфессиональной принадлежности[669]. Тем не менее на сегодняшний день индологам не известен ни один прототантрический или тантрический текст без чётко артикулированной сектарной принадлежности [670], тогда как сама «*Манджушрия-мула-кальпа*» сохранила отчётливые следы влияния раннего тантрического шиваизма и других небуддийских культов, что существенно минимизирует возможность прямого заимствования изложенных в тексте традиций и практик из пресловутого внесектарного (общего для тантрических шиваизма и буддизма) источника. Использование в тексте отдельных приёмов достаточно раннего стиля вайпулья-сутр в очередной раз демонстрируют желание авторов «*Манджушрия-мула-кальпы*» – а возможно и её более поздних редакторов – подчеркнуть не во всём самоочевидную принадлежность этой тантрической традиции буддизму. В целом данный письменный памятник ориентирован в первую очередь на описание практик для достижения мирских целей: особенно обращает на себя внимание описание вредоносных ритуалов, ритуалов соблазнения женщин и подчинения погоды. Созерцательным практикам (*dhyāna*, главы VIII-XI, XXXIX-XL, XLIII-XLVI) и высшему методу духовной реализации (*uttamasādhana*) уделяется далеко не самое пристальное внимание, а «великое» или «высшее пробуждение» (*mahābodhi*, *uttamabodhi*) воспринимается пусть и в качестве высшей цели, но всё же реализуемой лишь в долгосрочной перспективе.

В целом «*Манджушрия-мула-кальпа*» представляет собой важный источник по истории ваджраяны в раннесредневековой Индии и занимает статус

---

[669] Hatley, 2007, с. 164.
[670] Sanderson, 1994, с. 92-93.

письменного памятника энциклопедического характера, содержащего богатый материал по индийским топонимам[671], языкам, истории и другим наукам.

II.1.3. «Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра»

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» представляет собой важный письменный памятник индийского тантрического буддизма, с середины VIII в. классифицирующийся как йога-тантра[672]. Имеющиеся китайские источники и тибетские переводы комментариев Буддхагухьи (Buddhaguhya[673]) и Шакьямитры (Śākyamitra) говорят в пользу того, что данный священный текст был составлен в период между последней четвертью VII в.[674] и первой половиной VIII в. В своём нынешнем (или крайне к нему приближенном) виде текст «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» существует с середины VIII в., о чём свидетельствует пересказ этого текста, выполненный Амогхаваджрой вместе с переводом первой главы[675]. Наиболее вероятным местом составления этого памятника считается Южная Индия[676]. Вскоре после своего возникновения «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» получила широкое распространение по всей Индии и за её пределами. С середины VIII в. данный письменный памятник был хорошо известен на северо-востоке Индии – именно в то время находящийся в Наланде Буддхагухья составил свой комментарий к этой тантре[677]. Традиция «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» достаточно быстро распространилась за пределы Индийского субконтинента: помимо основных линий рецепции этого памятника на

---

[671] «*Манджушрия-мула-кальпа*» содержит большое число упоминаний различных географических мест, рек и гор Индии [Matsunaga, 1985, с. 883].
[672] Weinbeger, 2003, с. 1-2. Классификационное наименование «йога-тантра» подчёркивает особое значение психотехнических, созерцательных практик (*yoga*) в этих тантрических традициях. Использование термина «йога-тантра» (*yogatantra*) очевидно призвано противопоставить эти тантры крия-тантрам (*kriyātantra*), где на первое место выходит ритуальная практика (*kriyā*).
[673] В некоторых источниках данный автор называется Буддхагуптой (Buddhagupta).
[674] Данной датировки придерживается С. Ходж [Hodge, 1994, с. 66).
[675] Weinberger, 2003, с. 31.
[676] Hodge, 1994, с. 66; Weinberger, 2003, с. 32-34.
[677] Weinberger, 2003, с. 31.

Дальнем Востоке и в Тибете он оказал определённое влияние на религиозную культуру Юго-Восточной Азии, Шри-Ланки, Хотана, Монголии и Суматры[678].

Распространение традиции «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» в Китае[679] начало происходить с первой четверти VIII в.[680] и связано с появлением на китайском языке следующих текстов: «*Цзиньган дин юйцзя чжун люэ чу нянь сун цзин*» (*Chin kang ting yü ch'ieh chung lia ch'u pien sung ching*)[681] – составлен в 724 г. индийским наставником Ваджрабодхи (Vajrabodhi), представляет собой введение к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» (с несколькими прямыми цитатами из самого текста) и семнадцати другим тантрам; «*Цзиньган дин ице жулай чжэнь ши ше дашэн сянь чжэн да цзяо ван цзин*» (*Chin kang ting i ch'ieh ju lai chen shih she ta hsien cheng ta chiao wang ching*)[682] – выполненный в 754 г.[683] Амогхаваджрой (Amoghavajra, 705-774), учеником Ваджрабодхи, перевод первой главы «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*»; частичный перевод «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*»[684], принадлежащий перу Праджни (Prajñā, 744-810)[685]; «*Ице жулай чжэнь ши ше дашэн сянь чжэн саньмэй да цзяо ван цзин*» (*I ch'ieh ju lai shen shih she ta che'ng hsien cheng san mei ta chiao wang ching*)[686] – первый полный перевод «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» на китайский язык, выполненный индийским монахом Данапалой (Dānapāla) в период 1012-1015 гг.[687]; «*Цзиньган дин цзин юйцзя шиба хуй чжи гуй*» (*Chin-kang-ting ching yü-ch'ieh shih-pa-hui chih-kuei*)[688] – текст Данапалы, представляющий собой пересказ основного содержания «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» и других семнадцати тантр[689].

С середины VIII в. учение «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*»

---

[678] Weinberger, 2003, с. 1.
[679] Данный обзор не освещает то значимое место, которое «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» заняла в японском буддизме. Об этом см.: [Todaro, 1985].
[680] Weinberger, 2003, с. 1.
[681] 金剛頂瑜伽中略出念誦經 – T. vol. 18, No. 866.
[682] 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 – T. vol. 18, No. 865, 207a-223b.
[683] Weinberger, 2003, с. 9.
[684] T. vol 18, No. 868.
[685] Weinberger, 2003, с. 9-10.
[686] 一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經 – T. vol. 18, No. 882.
[687] Weinberger, 2003, с. 10.
[688] 金剛頂經瑜伽十八會指歸 – T. vol. 18, No. 869.
[689] Weinberger, 2003, с. 10.

попадает в Тибет, однако тибетский перевод этой тантры, который мог бы относиться к этому времени, не найден[690]. Имеющийся в тибетском каноне перевод[691] отражает версию текста, достаточно близкую той, что известна по китайскому переводу[692], и относится к концу X или началу XI в., атрибутируется Ринчену Зангпо (Rin chen bZang po, 958-1055) и Шраддхакараварману (Śraddhākaravarman).

Основополагающим комментарием к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» является «*Тантра-артха-аватара*» (*Tantrārthāvatāra*) Буддхагухьи (VIII в.[693]). Данный текст не сохранился на санскрите, но доступен в тибетском переводе (*rGyud kyi don la 'jug pa*), то же самое справедливо в отношении субкомментария «*Тантра-артха-аватара-вьякхьяна*» (*Tantrārthāvatāravyākhyāna*) Падмаваджры (Padmavajra)[694]. В целом Буддхагухья внёс большой вклад в развитие учения «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» и выделил этот письменный памятник как важнейшую йога-тантру[695]. Также упоминания заслуживает фигура Шакьямитры (Śākyamitra), жившего во второй половине VIII в. или первой половине IX в.[696] и составившего подробный комментарий к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*», называемый «*Косала-аланкара-таттва-сангграха-тика*» (*Kosalālaṃkāratattvasaṃgrahaṭīkā, De kho na nyid bsdus pa'i rgya cher bshad pa ko sa la'i rgyan*). Третьим важным индийским автором, связанным с традицией этой тантры, является Анандагарбха (Ānandagarbha), живший во второй половине IX в. или в первой половине X в.[697] и составивший три работы, посвящённые «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*»: комментарий к этой тантре «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-махаяна-абхисамая-нама-тантра-вьякхья-таттва-алока*» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgraha-*

---

[690] Об основаниях в пользу существования тибетского перевода «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» в VIII в., см.: [Weinberger, 2003, с. 10].
[691] *De bzhin gshegs pa thams cad kyi de kho na nyid bsdus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (P 0112, *rgyud, nya* 1b1-162b2, D 0479, *rgyud, nya* 1b1-142a7).
[692] Weinberger, 2003, с. 10.
[693] Weinberger, 2003, с. 83.
[694] Подробнее о комментариях к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*» см.: [Todaro, 1985, с. 15].
[695] Weinberger, 2003, с. 91.
[696] Weinberger, 2003, с. 85.
[697] Weinberger, 2003, с. 86.

mahāyānābhisamayanāmatantravyākhātattvāloka, De bzhin gshegs pa thams cad kyi de kho na nyid bsdud pa theg pa chen po mngon par rtogs pa zhes bya ba'i rgyud kyi bshad pa de kho na nyid snang bar byed pa zhes bya ba), наставление по практике с ваджрадхату-мандалой (*vajradhātumaṇḍala*), называемое «*Ваджрадхату-махамандала-упайика-сарвавaджродая-нама*» (*Vajradhātumahāmaṇḍalopāyikāsarvavajrodayanāma, rDo rje dbyings kyi dkyil 'khor chen po'i cho ga rdo rje thams cad 'byung ba zhes bya ba*), и руководство по практике с трайлокьявиджая-мандалой (*trailokyavijayamaṇḍala*), называемое «*Шри-трайлокья-виджая-мандалопайика*» (*dPal khams gsum rnam par rgyal ba'i dkyil 'khor gyi cho ga*).

Санскритский текст «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» сохранился достаточно хорошо. На сегодняшний день выполнено два независимых друг от друга критических издания. Рукописные источники по этой тантре представляют собой два манускрипта. Первый был обнаружен и сфотографирован Дж. Броу и Д. Снеллгроувом в Катманду в 1956 г. Он выполнен на брахми и состоит из 150 пальмовых листьев. По мнению И. Ямады, данная рукопись могла быть составлена в IX или X в. в Бихаре[698]. Вторая рукопись, содержащая санскритский текст «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*», также была обнаружена в Непале благодаря деятельности Дж. Туччи. Данная рукопись была составлена значительно позднее первой и может датироваться XIX в.[699]. Первое издание санскритского текста данной тантры было сделано И. Ямадой на основе первой рукописи и переводов «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» на китайский и тибетский языки[700], второе – К. Хориути, который, в дополнение ко всем использованным И. Ямадой материалам, также работал со второй санскритской рукописью из Непала[701].

В структурном отношении текст «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» можно поделить на три составные части: введение, основную часть и два

---

[698] Yamada, Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna sutra, 1981, с. 5. Об этой рукописи также см.: [Chandra & Snellgrove, Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha, 1981].
[699] Weinberger, 2003, с. 8.
[700] Yamada, 1981.
[701] Horiuchi, Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra, 2 vols, 1983.

приложения, образующие заключительную часть. Введение описывает ситуацию проповеди учения, излагаемого в этой тантре, а именно – являющегося наставником будду Вайрочану (Vairocana), его качества, аудиторию, а также место и время проведения наставления. Основа текста (*mūlatantra, rtsa ba'i rgyud*) состоит из четырёх частей [702] : сарвататхагата-махаяна-абхисамая (*sarvatathāgatamahāyānābhisamaya*) – главы I-V, сарвататхагата-ваджра-самая (*sarvatathāgatavajrasamaya*) – главы VI-XIV, сарвататхагата-дхарма-самая (*sarvatathāgatadharmasamaya*) – главы XV-XVIII, сарвататхагата-карма-самая (*sarvatathāgatakarmasamaya*) – главы XIX-XXII. Заключительная часть – главы XXIII-XXVI – представляет собой два приложения: уттара-тантру (*uttaratantra, rgyud phyi ma*) и уттароттара-тантру (*uttarottaratantra, rgyud phyi ma'i phyi ma*).

С достаточно высокой степенью уверенности можно говорить о гетерогенном происхождении ряда содержательных блоков «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*». В первую очередь это видно при рассмотрении вступительной части этого письменного памятника. Отдельные содержательные блоки введения выглядят избыточными и не имеющими необходимой взаимосвязи. Особенно хорошо это видно при обращении к хвалебным строфам в адрес Махавайрочаны (Mahāvairocana) и Самантабхадры (Samantabhadra), повествованию о пробуждении Шакьямуни и изложению процесса порождения ваджрадхату-мандалы (*vajradhātumaṇḍala*). Отсутствие чёткой связи между этими темами и какой-либо внутренней логики в их последовательном изложении позволяет говорить о наличии разных источников при формировании вводной части данного памятника, а также о его возможной текстовой переработке [703]. Очевидная непоследовательность прослеживается и в основном тексте «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*»: второй блок основной части содержит два цикла мандал, тогда как остальные блоки имеют по одному циклу. Принимая во внимание тот факт, что вторая мандала данного блока органично сочетается с мандалами из других блоков, введение первой мандалы

[702] Эти четыре части соответствуют четырём семьям будды: *tathāgata, vajra, dharma* / *padma* и *karma* / *ratna*.
[703] Weinberger, 2003, с. 55-56.

(*trilokavijayanāmamahāmaṇḍala, trailokyavijayamaṇḍala, ’jig rten gsum las rnam par rgyal ba zhes ba’i dkyil ’khor chen po*) в основной текст следует понимать как интерполяцию в изначально гомогенный и содержательно последовательный текст [704]. Именно эта мандала используется для подчинения Махешвары (Maheśvara) и других небуддийских божеств в соответствующем разделе этой тантры, что в очередной раз свидетельствует о её явном выделении из общей канвы изложения методов в четырёх основных блоках основного текста. Таким образом, первая часть второго блока, обсуждающая трайлокья-виджая-мандалу и излагающая историю о подчинении Махешвары, вполне может рассматриваться как привнесённый и, следовательно, более поздний элемент данного письменного памятника[705]. Наконец, очевидно, что, как и в случае других тантр, приложения, формирующие заключительную часть «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*», изначально циркулировали в качестве независимых текстов[706], однако уже к середине VIII в. были включены в корпус данного священного памятника[707].

Концептуальную основу «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» составляют два комплекса религиозных практик: первый посвящён различным ритуалам, связанным с ваджрадхату-мандалой (*vajradhātumaṇḍala, rdo rje dbyings kyi dkyil ’khor*)[708] – главной мандалой данной тантрической системы[709], второй представляет собой набор из пяти сотериологически ориентированных созерцательных практик, называемых «всецелостными постижениями» (*abhisambodhi*)[710]. Особый интерес представляет форма подачи пяти всецелостных постижений: данные психотехники излагаются не в форме наставления, но преподаны через повествование о бодхисаттве Сарвартхасиддхи (Sarvārthasiddhi),

---

[704] Weinberger, 2003, с. 80, 83.
[705] Weinberger 2003, с. 80, 83.
[706] Weinberger, 2003, с. 31. Судя по «*Тантра-артха-аватаре*», основополагающему комментарию к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*», Буддхагухья рассматривает уттара-тантру и уттароттара-тантру как отдельные, не входящие в тантру, тексты [Weinberger, 2003, с. 31].
[707] Weinberger, 2003, с. 72.
[708] Очевидно, что ваджрадхату-мандала имела большое значение для практики тантрического буддизма начала VIII в. В пользу этого свидетельствуют упоминания об использовании этой мандалы в других священных текстах тантрического буддизма, составленных приблизительно в то же самое время: в частности, секция из четырнадцати строф о ваджрадхату-мандале содержится в «*Манджушри-нама-сангити*» (*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*). Об этом см.: [Weinberger, 2003, с. 61].
[709] Weinberger, 2003, с. 61-62.
[710] Подробнее о пяти всецелостных постижениях см. [Weinberger, 2003, с. 57-59].

проходящем свой путь к пробуждению как конечной цели буддийского проекта развития личности. Конечной точкой пути оказывается реализация пятого, заключительного, постижения, приравниваемого в данной традиции к пробуждению. На данной стадии бодхисаттва Сарвартхасиддхи приобретает новый статус и становится буддой Ваджрадхату (Vajradhātu). Приложения к «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» не вводят каких-либо новых учений, но проясняют детали уже известных по основной части религиозных практик. Примечательно, что в приложениях представлено распределение религиозных практик между адептами, находящимися на разных этапах духовного прогресса[711].

В целом «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» содержит значительное число нововведений, которые обеспечили этому памятнику уникальное место в истории индийского тантрического буддизма. Первую группу новшеств целесообразно отнести к сфере позиционирования тантрического направления в буддизме, вторую – к области ритуала и психотехники.

Одной из особенностей «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» являются уникальные, и возможно первые, примеры самоидентификации тантрического буддизма. Они содержатся в первой и второй секциях данного письменного памятника и показывают то место, которое, по мнению авторов «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*», ваджраяна занимает в культуре буддизма и в индийском тантрическом движении в целом.

Первый нарратив повествует о пути обретения пробуждения будущим историческим буддой, бодхисаттвой Сиддхартхой (Siddhārtha). Данная тантра отражает новую версию этого повествования. В отличие от ранее известных вариантов этого нарратива авторы данной версии настаивают на том, что открытие и последующая реализация пути к обретению состояния будды не являются результатами самостоятельного духовного поиска царевича Сиддхартхи, но представляют собой результат следования наставлениям всех будд. Идея о появлении будд до и после Шакьямуни была достаточно хорошо известна задолго до появления первых тантрических текстов. Представленная же в

[711] Weinberger, 2003, с. 72, 165.

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» версия широко известного нарратива уточняет, что в каждом отдельном случае буддийский подвижник оказывается ведомым и наставляемым всеми уже пробудившимися существами. Именно данный факт, согласно авторам этой йога-тантры, объясняет прохождение всех будд одним и тем же религиозным путём и обретение всеми ими идентичного результата – пробуждения. Это утверждение не высказывается в тантре напрямую, но следует из нарратива в качестве отчётливой импликации. Путём же, которым по версии этой тантры следовали все будды, выступает известная в первую очередь по «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» реализация пяти всецелостных постижений (*pañcābhisaṃbodhi, mngon par byang chub pa lnga*)[712]. Эта структура пути из пяти этапов впервые вводится именно в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» и впоследствии становится прообразом религиозного пути для всех остальных священных текстов класса йога-тантр[713]. Из этого нарратива о пробуждении Сиддхартхи вытекают два важных заключения доктринального характера. Во-первых, обретение пробуждения более не является исключительной заслугой буддийского подвижника, но достигается в результате прямого участия всех будд[714] (вопрос о первом будде в такого рода дискурсе не актуален, поскольку не имеет прямого отношения к спасению тех, кто страдает в сансаре на текущий момент). Во-вторых, данный нарратив с неизбежностью предполагает, что именно по пути пяти всецелостных пробуждений неуклонно следовали все прошлые и будут следовать все будущие будды. Участие сонма будд, понимаемых в данном контексте скорее в качестве своего рода божеств (*deva, devatā*), в религиозной карьере тантрического адепта впоследствии станет неотъемлемой частью пути к пробуждению во многих традициях ваджраяны, тогда как догматизация пятичленного пути к пробуждению останется уделом традиций йога-тантр и не станет безальтернативной моделью для всех последующих традиций буддийских тантр.

---

[712] Weinberger, 2003, с. 188.
[713] В частности, данная структура религиозного пути отражена в другой йога-тантре – «*Сарварахасья-тантре*» (*Sarvarahasyatantra*).
[714] Weinberger, 2003, с. 178.

Второй нарратив повествует о подчинении Махешвары (Maheśvara) со стороны Ваджрапани (Vajrapāṇi)[715]. В повествовании говорится о бодхисаттве Ваджрапани, подчиняющем и впоследствии обращающем в буддизм Махешвару, по сути являющегося Шивой. Примечательно, что первый нарратив фактически абсорбирует все нетантрические традиции буддизма, провозглашает первичность и безальтернативность тантрического метода пяти всецелостных постижений. Что касается второго нарратива, он выполняет аналогичную функцию, но направлен на небуддийские – и в первую очередь шиваитские – тантрические системы. Сам нарратив недвусмысленно провозглашает превосходство тантрической буддийской системы «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» над всеми небуддийскими, и в особенности над шиваитскими, тантрическими традициями.

Помимо пересмотра роли и значения тантрического буддизма в контексте буддийской традиции и общеиндийского тантрического движения в целом «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» содержит ряд важных нововведений технического и доктринального характера, которые оказали существенное влияние на специфику последующих традиций ваджраяны.

Начиная с традиции «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» значительным изменениям подвергаются пантеоны божеств и фундаментальный принцип их организации. Если в традициях крия- и чарья-тантр все многообразные персонажи мандал представляли собой членов трёх тантрических семей (*kula, rigs*), с возникновением йога-тантр таких семей становится пять, а основу мандалы представляют уже не три, но пять ключевых персонажей. Следует при этом отметить, что Вайрочана (Vairocana), уже известный по «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» как ключевой персонаж пантеона, остаётся центральным буддой мандал йога-тантр, а его тантрическая семья, семья татхагаты (*tathāgatakula, de bzhin gshegs pa'i rigs*), продолжает занимать доминирующее положение в мандале.

Важным йогическим изобретением тантрического буддизма, впервые в

[715] Первым исследователем, обратившим внимание на данный нарратив, был Дж. Туччи: [Tucci, vol. 1., 1932. с. 135-145]. Отдельно исследованием данного нарратива также занимался Р. Дэвидсон: [Davidson, 1991. с. 197-235; Davidson, 1995. с. 547-555].

своей полноценной форме известным именно благодаря «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*», является встроенная в практику осуществления пяти всецелостных постижений йога божества *(devayoga, devatāyoga*)[716]. Данная техника заключается в визуализации практикующим самого себя в качестве божества или будды с целью полного отождествления с этим персонажем. Как следствие, это ведёт к обретению важнейших сверхъестественных и сотериологически релевантных качеств этого божества или будды[717]. Определённые зачатки этой йогической практики известны по более ранней, нетантрической буддийской литературе, однако в своей полноценной форме эта в последующем чрезвычайно важная для тантрического буддизма практика впервые встречается именно в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*».

Совершенно новый, специфичный для тантрического буддизма и также впервые известный именно по «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» принцип – использование аффективных психических состояний на пути йогического делания. Данный подход очевидно играет большое значение для доктринальной системы «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» и многократно провозглашается в этой тантре:

> Далее следует разъяснить знание тайных обетов всех мандал.
> В [мире] трёх сфер нет проступка хуже, чем бесстрастие, поэтому тебе никогда не следует проявлять безразличие к [собственным] желаниям.
> «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» I.5.
>
> *tataḥ sarvamaṇḍalaguhyasamayajñānaṃ śikṣayet / virāgasadṛśaṃ pāpam anyan nāsti tridhātuke /*
> *tasmāt kāmavirāgitvaṃ na kāryaṃ bhavatā punaḥ //*[718]

---

[716] Weinberger, 2003, с. 185.
[717] Подробнее о йоге божества в целом и в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» в частности см.: [Weinberger, 2003, с. 181].
[718] Yamada, 1981, с. 150; Horiuchi, v.1, 1983, с. 312.

de nas dkyil ’khor thams cad kyi gsang ba’i dam tshig gi ye shes bslab bar bya’o //
’dod chags bral ba’i sdig lta bu //
khams gsum na ni gzhan med de //
de bas ’dod pa’i chags bral bar //
khyod kyis kyang ni ma byed cig //[719]

Не выглядит удивительным, что именно авторам «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*», признающим сотериологическую ценность страстей (*rāga, chags pa*) и желаний (*kāma, 'dod pa*), принадлежит введение понятия великого блаженства (*mahāsukha, bde ba chen po*) и практик сексуальной йоги, буквально называемых «союзом двух органов» (*dvayendriyasamāpatti, dbang po gnyis sbyor, dbang po gnyis sprad byed*). Концепция великого блаженства и сексуальные йогические практики получат дальнейшее развитие в йоготтара- и йогини-тантрах, но впервые они упоминаются именно в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*». Сексуальные практики упоминаются во всех четырёх секциях этой тантры, но окончательная связь этих техник с другими ритуальными предписаниями нуждается в дополнительном изучении[720]. Примечательно, что обретаемое через сексуальный союз блаженство (*sukha, bde ba*) квалифицируется как высшее (*agra, mchog*):

> [Практикующий, обрётший блаженство] через союз двух органов (*dvayendriyasamāpatti, dbang po gnyis ni mnyam sbyar*) [и] говорящий «[Теперь переживаемое мною] блаженство – высшее», преподнеся свой чувственный опыт (*svendriya*) всем буддам, с лёгкостью достигает цели.
> «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» V.24.

[719] D 479, *rgyud*, *nya*, 47b5-6.
[720] Weinberger, 2003, с. 252.

dvayendriyasamāpattyā [721] *sukham agram iti bruvan* [722] / *svendriyaṃ sarvabuddhānāṃ niryātya laghu sidhyati //*[723]

dbang po gnyis ni mnyam sbyar la /
bde ba'i mchog ces smra byed cing //
sangs rgyas kun la nyid dbang po //
phul na myur du dngos grub 'gyur //[724]

Наряду с термином «высшее блаженство» (*agra sukha*), маркирующим определённый опыт сексуального наслаждения, авторы «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» вводят термин «великое блаженство» (*mahāsukha*). Данное психическое состояние отличается своей нерушимостью и, следовательно, является константным и непрекращающимся переживанием, тождественным пробуждению (*bodhi*) или состоянию будды (*buddhatva*). Важным является тот факт, что именно «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» впервые в тантрическом буддизме характеризует состояние будды как нерушимое блаженство и, одновременно с этим, впервые провозглашает возможность обретения пробуждения непосредственно в нынешней жизни тантрического адепта[725]:

Даже имя Ваджрасаттвы является высшим, ведущим к реализации всех целей,
А осуществляющий себя [как Ваджрасаттву] через [соблюдение духовной] чистоты воистину без труда обретает

---

[721] *dvayendriyasamāpattyā*] Yamada, 1981, с. 477, Horiuchi, v.2, 1983, с. 277. Тибетский перевод предполагает аккузативный или дательный падеж: *dbang po gnyis ni mnyam sbyar la* [D 479, *rgyud*, *nya*, 117a1-2].
[722] *bruvan*] Horiuchi, v.2, 1983, с. 277. Yamada, 1981, с. 477: *brūvan*.
[723] Horiuchi, v.2, 1983, с. 277; Yamada, 1981, с. 477.
[724] D 479, *rgyud*, *nya*, 117a1-2.
[725] Также именно в этом ключе А. Сандерсон интерпретирует формулировку «именно здесь» (*atraiva*), встречающуюся в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*» при перечислении всех благих последствий для посвящаемого, вводимого в ваджрадхату-мандалу (*vajradhātumaṇḍala*) [Horiuchi, vol.1, 1983, с. 119-120]. Перевод указанного пассажа на английский и интерпретация А. Сандерсона представлены в [Sanderson, 2009, с. 234-236].

состояние будды (*buddhatva*).

Благодаря применению алмазного учения (*vajradharma, rdo rje chos*) [726] через переживания наслаждения [от удовлетворения] всех желаний [это состояние будды] является блаженным (*sukha*).

[Именно поэтому при обращении к методам алмазного учения тантрический адепт] осуществит нерушимое, не подверженное изменениям блаженство именно в этой жизни.

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*», глава V.

vajrasattvasya nāmāpi sarvasiddhikaraṃ paraṃ / sādhyamānas tu śuddhyā vai sukhair buddhatvam āpnuyāt //
vajradharmaprayogeṇa sarvakāmasukhaiḥ sukhaṃ /
sādhayej janmanīhaiva sukham akṣayam avyayam //[727]

rdo rje sems dpa'i mtshan nyid kyang //
dngos grub kun gyi mchog tu 'gyur //
dag par byas par bsgrubs na ni //
sangs rgyas nyid kyang bde bar 'thob //
rdo rje chos kyi sbyor ba ni //
'dod pa kun gyi bde bas bde //
tshe 'di nyid kyis 'grub pas na //
bde ba mi zad med mi 'gyur //[728]

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» играет ключевое значение в истории развития индийского тантрического буддизма по двум причинам. Во-первых, данная тантра является первым письменным памятником, чьи авторы

[726] Под «алмазным учением» (*vajradharma, rdo rje chos*) в данном контексте имеются в виду методы ваджраяны как отличные от методов нетантрического махаянского буддизма.
[727] Horiuchi v.1, 1983, с. 314; Yamada, 1981, с. 152.
[728] D 0479, *rgyud*, *nya*, 48a3-4.

акцентируют внимание читателей на позиционировании конкретной махаянской традиции как относящейся к ваджраяне, к особому направлению буддизма махаяны[729]. Во-вторых, именно в традиции «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» ценностная система адептов тантрического буддизма оказалась глубоко переосмысленной. В результате реализация всецелостного пробуждения перестала быть сугубо долгосрочной перспективой, но стала восприниматься в качестве приоритетной и актуальной (реализуемой в этой жизни) цели духовного поиска ваджраянских адептов. Как следствие, переосмысление сотериологической установки повлекло за собой новый шаг в йогической практике – именно с «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» становятся широко известными методы визуализации практикующим себя как будды или божества, а также методы сексуальной йоги. Нарратив о пробуждении Сиддхартхи через метод пяти всецелостных постижений не стал универсальной моделью буддийского религиозного пути (такая задача несомненно преследовалась авторами «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*»), но увеличил роль всех уже осуществлённых будд в духовном продвижении йогина по пути к пробуждению в последующих традициях ваджраяны.

II.1.4. «Гухьясамаджа-тантра»

«*Гухьясамаджа-тантра*» (*Guhyasamājatantra*) является одним из наиболее важных письменных памятников индийского тантрического буддизма и представляет особый класс буддийских тантр, знаменующий собой переход от йога-тантр, таких как рассмотренная выше «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*», к йогини-тантрам, наиболее ярко представленным такими письменными памятниками как «*Хеваджра-тантра*», «*Лагхушамвара-тантра*» и др. Поскольку в традиции «*Гухьясамаджа-тантры*» методы йоги (*yoga*) превалируют над

[729] Weinberger, 2003, с. 22.

внешними ритуалами (*kriyā*)[730], подчас данный письменный памятник продолжает называться йога-тантрой[731]. Тем не менее в целях подчеркнуть превосходство йогических техник этой традиции над психотехникой в таких текстах как «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*», наиболее часто «*Гухьясамаджа-тантра*» классифицируется как «тантра великой йоги» (*mahāyogatantra*) и «тантра более великой йоги, [чем йога «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» и аналогичных ей текстов класса йога-тантр]» (*yogottaratantra*)[732]. Примечательно, что «*Гухьясамаджа-тантра*» представляет собой исторически первый священный текст тантрического буддизма, в названии которого фигурирует слово «тантра».

Формирование текста «*Гухьясамаджа-тантры*» пришлось на первую половину VIII в., а во второй половине VIII в. данный письменный памятник уже существовал в своём нынешнем виде[733]. Аргументы в пользу такой датировки основываются на китайских и тибетских материалах и подкрепляются письменными памятниками, относящимися к традиции Джнянапады (Jñānapāda), одной из наиболее влиятельных индийских традиций комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*».

Главным китайским источником по датировке «*Гухьясамаджа-тантры*» является антология пересказов буддийских тантрических текстов под названием «Краткое изложение йоги восемнадцати собраний «*Ваджра-шекхара-сутры*»»[734]. Эта антология переведена или изначально составлена Амогхаваджрой (Amoghavajra, 705-774) в период его нахождения в Индии в 744-746 гг. или вскоре после этого[735]. Пятнадцатая часть данной антологии называется «*Гухьясамаджа-*

---

[730] Данный тезис не предполагает пренебрежение той ролью, которую внешние ритуалы играют в данной тантрической традиции – они продолжают иметь большое значение для тантрических адептов «*Гухьясамаджа-тантры*» и других систем, возникших синхронно или позднее последней.

[731] Зачастую в позднеиндийских тантрических трактатах, таких как «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты, используется дихотомия йога-тантр и йогини-тантр, где под первыми имеются в виду именно такие тексты, как «*Гухьясамаджа-тантра*». По всей видимости, в такого рода контекстах речь идёт о тантрах высшей йоги, делящихся по принципу большей значимости мужских (йога-тантры) или женских (йогини-тантры) божеств в пантеонах данных тантрических систем.

[732] В частности, Чандракирти (Candrakīrti) в своём труде «*Прадиподдйотана*» (*Pradīpoddyotana*) классифицирует «*Гухьясамаджа-тантру*» как йоготтара-тантру [Campbell, 2009, с. 50].

[733] Matsunaga, Some Problems, 1978, с. xxvi.

[734] *Chin-kang-ting-ching-yü-chia-shih-pa-lui-chih-kuei*. Taishō, vol. 18, no. 869. Краткая характеристика этого текста содержится также в [Sanderson 2009, с. 145].

[735] Matsunaga, 1978, с. xxiii-xxiv; Tsuda, 1999, с. 107-108.

йога» (**Guhyasamājayoga*) и содержит краткий пересказ текста, являющегося прототипом «*Гухьясамаджа-тантры*». Учение этой тантры провозглашается буддой в «лонах женщин» (**yoṣidbhaga*), адресовано слушателям во главе с бодхисаттвой Сарваниваранавикшамбхином (Sarvanivaraṇavikṣambhin), содержит предписания к выполнению определённых мудр (*mudrā*) и мантр (*mantra*), повествует о четырёх мандалах (*maṇḍala*). Схожие предписания содержатся в пятнадцатой главе «*Гухьясамаджа-тантры*», где они выглядят не вполне связанными с содержанием предшествующих и последующих глав. Учение «*Гухьясамаджа-йоги*» о четырёх мандалах и мудрах имеет общие черты со схожими предписаниями «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» и, очевидно, находится под сильным влиянием йога-тантр. Очень вероятно, что «*Гухьясамаджа-йога*» является текстом переходного периода и отражает процесс развития буддийского тантрического учения от йога-тантр к махайога-тантрам. Таким образом, первую половину VIII в. следует рассматривать как период формирования «*Гухьясамаджа-тантры*»[736].

Ранние переводы буддийских текстов на тибетский язык включают такие комментарии к «*Гухьясамаджа-тантре*» и к её уттара-тантре (*Guhyasamājottara*), как «*Тантра-раджа-шри-гухья-самаджа-тика*» (**Tantrarājaśrīguhyasamājaṭīkā*) Ваджрахасы (Vajrahāsa), также известная как «*Вишва-абхисандхи-упадана*» (*Viśvābhisaṃdhyupādāna*) [737], и «*Шри-гухья-самаджа-тантра-упадеша-сагара-бинду*» (**Śrīguhyasamājatantropadeśasāgarabindu*) Вишвамитры (Viśvāmitra)[738]. Оба перевода сохранились до сегодняшних дней и относятся к раннему этапу рецепции буддийской литературы в Тибете. Это позволяет датировать эти комментарии, а вслед за ними и саму «*Гухьясамаджа-тантру*» VIII в.[739].

Третья группа источников, позволяющая делать заключения о датировке «*Гухьясамаджа-тантры*», представляет собой тексты одной из наиболее влиятельных традиций комментирования этой тантры – школы Джнянапады.

---

[736] Matsunaga, 1978, с. xxiii-xxiv.
[737] *dGongs pa thams cad nye ber len pa* (D 1909). Тибетский перевод этого сочинения также упоминается в каталоге *dKar chag ldan dkar ma*, датируемом 810 г. [Campbell, 2009, с. 46].
[738] D 1844.
[739] Campbell, 2009, с. 45. Об этом также см.: [Matsunaga, 1978, с. xxv-xxvi].

Авторы текстов этой традиции цитируют «*Гухьясамаджа-тантру*» практически дословно, что существенно снижает вероятность возникновения этих сочинений до появления текста самой тантры. Исходя из этих соображений, важным аргументом в пользу датировки «*Гухьясамаджа-тантры*» второй половиной VIII в. служит установленное время творческой активности самого Джнянапады – вторая половина VIII в.[740]. Дополнительным подтверждением этой датировки выступает тот факт, что ритуальные и йогические практики «*Гухьясамаджа-тантры*» в версии школы Джнянапады стали частью религиозной культуры Тибета при царе Тисонг Децэне (Krhi srong lde brtsan), правившем во второй половине VIII в.[741].

Первый тибетский перевод «*Гухьясамаджа-тантры*» был обнаружен среди рукописей из Дуньхуана[742], состоит из семнадцати глав и не включает уттара-тантру[743]. Колофон данного перевода не содержит информации о переводчиках и времени составления текста. Исходя из личного опыта исследования других тибетских переводов из Дуньхуана, К. Истман датирует данный перевод «*Гухьясамаджа-тантры*» 900 г.[744]. Другой тибетский перевод «*Гухьясамаджа-тантры*» представляет собой скорее переработку первого[745], приписывается Шраддхакараварману (Śraddhākaravarman) и Ринчену Зангпо (Rin chen bzang po) и датируется 1000 г.[746]. Именно он вошёл в тибетский канон, однако число глав «*Гухьясамаджа-тантры*» варьируется в нём в зависимости от каждого конкретного издания. Пекинское издание канона содержит перевод «*Гухьясамаджа-тантры*» с уттара-тантрой[747], тогда как Дергеское издание публикует «*Гухьясамаджа-тантру*» из семнадцати глав[748] и её уттара-тантру (*rGyud phyi ma*)[749] по отдельности. Также следует отметить, что эти издания

---

[740] Matsunaga, 1078, c. xxv.
[741] Matsunaga, 1078, c. xxv.
[742] Стейн присвоил ему условный номер 'tib. 438'. Колофон содержит следующее название текста: *De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku dang gsung dang thugs gsang shin rab tu gsang ba zhes bya ba'i rtog pa chen po'i rgyal po*.
[743] Eastman, 1979, c. 1.
[744] Eastman, 1979, c. 1.
[745] Eastman, 1979, c. 6, 7.
[746] Matsunaga, 1978, c. xx-xxi.
[747] *De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po* [*bKa' 'gyur* P 0081, *rgyud, ca* 95b5-167a8].
[748] *De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po* [*bKa' 'gyur* D 0442, *rgyud, ca* 90a1-148a6].
[749] *rGyud phyi ma* [*bKa' 'gyur* D 0443, *rgyud, ca* 148a6-157b7].

тибетского перевода являются результатом двух разных переработок одного и того же текста. Из них Дергеская версия переработана Чой Джепелом (Chos rje dpal), является ближе к санскритскому оригиналу и яснее по ряду грамматических моментов, чем Пекинская версия, переработанная Гой Лхеце (’Gos lhas btsas)[750]. В отличие от Китая в Тибете учение «*Гухьясамаджа-тантры*» приобрело большой авторитет и вскоре стало рассматриваться в качестве главенствующей тантрической системы в традиции гелуг (*ge lugs*)[751].

На китайский язык «*Гухьясамаджа-тантра*» в составе восемнадцати глав была переведена Ши Ху (Shih-hu) в 1002 г. Учение этой тантры встретило в Китае сопротивление, что обусловлено спецификой китайских норм и традиций того времени. В значительной степени рецепция данного тантрического учения также оказалась осложнена обилием ошибок в китайском переводе и отсутствием наставников, достаточно компетентных для передачи учения «*Гухьясамаджа-тантры*»[752].

Санскритский текст «*Гухьясамаджа-тантры*» хорошо сохранился и был издан четыре раза. Из них издание Ф. Фримэнтл не содержит уттара-тантры[753], тогда как издания Б. Бхаттачарьи[754] и С. Багчи[755] существенно уступают труду Ю. Мацунаги[756]. Критический анализ имеющихся изданий «*Гухьясамаджа-тантры*» предпринят Ш. Цудой, который подробно рассматривает слабые стороны изданий Б. Бхаттачарьи и С. Багчи и отмечает излишнюю и не всегда оправданную опору данных исследователей на интерпретации Нагарджуны (Nāgārjuna), основателя комментаторской традиции Арья[757].

Перевод семнадцати глав «*Гухьясамаджа-тантры*» на английский был выполнен Ф. Фримэнтл[758]. Композиция текста, датировка, переводы на китайский и тибетский, а также комментаторская литература к «*Гухьясамаджа-тантре*»

---

[750] Freemantle, 1971, с. 10.
[751] Matsunaga, 1978, с. xxix.
[752] Matsunaga, 1978, с. xxix.
[753] Freemantle, 1971, с. 173- 452.
[754] Bhattacharyya, 1967.
[755] Bagchi, 1965.
[756] Matsunaga, , 1978.
[757] Tsuda, 1999, с. 113-114.
[758] Freemantle, 1971.

рассмотрены в статье Ю. Мацунаги [759]. Работа А. Вэймана по йоге в «*Гухьясамаджа-тантре*» [760] в значительной степени сосредоточена на исследовании тибетских комментариев школы гелуг и лишь отчасти опирается на индийские источники по данной традиции.

Отдельного внимания заслуживает ряд композиционных особенностей «*Гухьясамаджа-тантры*». Основной текст (*mūlatantra*)[761] состоит из семнадцати глав. Восемнадцатая глава представляет собой дополнение (*uttaratantra*) и изначально воспринималась как отдельное сочинение, только позднее включённое в состав «*Гухьясамаджа-тантры*»[762]. Организация текста мула-тантры отчётливо свидетельствует о неоднородном характере данного письменного памятника и имеет признаки редакторской обработки текста. Изучение мула-тантры позволяет выделить два содержательных блока – главы с первой по двенадцатую и с тринадцатой по семнадцатую соответственно. Выделение этих частей в основном тексте обусловлено их доктринальной спецификой. Например, первые двенадцать глав говорят о мандале из тринадцати божеств, в последующих пяти главах этот список божеств дополнен шестью яростными божествами (*krodharājan*). Также только в первых двенадцати главах говорится о четырёхсоставном методе осуществления (*caturaṅgasādhana*), тогда как последующие пять глав не затрагивают эту практику. Примечательно, что содержание уттара-тантры демонстрирует полное соответствие учению, изложенному в первых двенадцати главах «*Гухьясамаджа-тантры*» – там также говорится о мандале из тринадцати божеств без упоминания шести яростных персонажей и сходным образом излагается четырёхсоставный метод осуществления. Представляется справедливым заключить, что уттара-тантра последовательно развивает учение, представленное именно в первых двенадцати главах «*Гухьясамаджа-тантры*», тогда как содержание последующих пяти глав основного текста в ней не

---

[759] Matsunaga, 1978, с. xx-xxxi.
[760] Wayman, 1980.
[761] Именно первые семнадцать глав «*Гухьясамаджа-тантры*» определяются большинством индийских и тибетских комментаторов этого текста как мула-тантра [Matsunaga, 1978, с. xxi].
[762] Matsunaga, 1978, с. xxviii. По мнению Х. Айзексона «*Гухьясамаджоттара*», изначально разъяснительная тантра (*vyākhyātantra*) к состоящей из семнадцати глав «*Гухьясамаджа-тантре*», сыграла ключевую роль в развитии зрелых буддийских тантрических систем [Isaacson, 2001, с. 468].

рассматривается. Данные наблюдения позволяют прийти к выводу, что авторы «*Гухьясамаджоттары*», восемнадцатой главы «*Гухьясамаджа-тантры*» (*uttaratantra*), воспринимали именно первые двенадцать глав в качестве основы данного священного текста[763].

На основании изложенного следует реконструировать историю формирования этого письменного памятника. Изначально автором или группой авторов были составлены первые двенадцать глав текста, представлявшие собой основу учения этой тантрической традиции. Далее развитие этого письменного памятника проходило по двум основным направлениям: дополнение новыми содержаниями учения, впервые изложенного в первых двенадцати главах, осуществлялось через составление глав с тринадцатой по семнадцатую, в то время как развитие тем первых двенадцати глав (без привнесения новшеств) осуществлялось за счёт написания уттара-тантры. Представляется вероятным, что составление глав с тринадцатой по семнадцатую и уттара-тантры проходило синхронно, однако, вне всякого сомнения «*Гухьясамаджоттара*» была включена в состав «*Гухьясамаджа-тантры*» позже. Принимая во внимание тот факт, что комментарий Вишвамитры (Viśvāmitra) отражает отличающуюся от нынешней версию текста уттара-тантры, допустимо предположить, что последняя также претерпела определённые изменения в ходе собственного развития[764].

Согласно сочинению «*Ваджрасаттва-садхана*» (*Vajrasattvasādhana*) тантрического автора Чандракирти (Candrakīrti), в Индии существовало четыре школы комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*»[765]. Основным, пусть и далеко не единственным отличием позиций авторов этих школ являлись их взгляды на число божеств в мандале данной тантрической традиции: первая школа настаивала на том, что мандала «*Гухьясамаджа-тантры*» содержит тринадцать божеств, вторая (школа Джнянапады) – девятнадцать, третья – двадцать пять, представители четвёртой школы, школы Арья, утверждали, что мандала этой тантрической

---

[763] Matsunaga, 1978, с. xxviii-xxix.
[764] Matsunaga, 1978, с. xxix.
[765] Большой список переведённых на тибетский санскритских разъяснительных сочинений по системе «*Гухьясамаджа-тантры*» приводится Дж. Харцеллом: [Hartzell, 2012, с. 84-86].

системы включает в себя тридцать два божества[766]. Из них наиболее влиятельными принято считать школу Джнянапады[767] (*Ye shes zhabs lugs*) и школу Нагарджуны (Nāgārjuna), также известную как школа Арья (*'Phags lugs*). Традиция Джнянапады считается наиболее близкой ко времени возникновения текста «*Гухьясамаджа-тантры*». Комментарии этой школы наиболее последовательно опираются на текст самой «*Гухьясамаджа-тантры*» и цитируют её текст практически дословно. В отличие от определённых нестыковок в интерпретации школы Арья особенности пантеона божеств и последовательность этапов религиозного пути по версии представителей школы Джнянапады (*caturaṅgasādhana*) наиболее точно соответствуют тексту «*Гухьясамаджа-тантры*»[768]. Из текстов данной школы наибольшую известность приобрели следующие сочинения: «*Двикрама-таттва-бхавана*» (*Dvikramatattvabhāvanā*) и «*Самантабхадра-садхана*» (*Samantabhadrasādhana*) Джнянапады, «*Сукусума-нама-двикрама-таттва-бхавана-мукха-агама-вритти*» (*Sukusumanāmadvikramatattvabhāvanāmukhāgamavṛtti*)[769] Витапады (Vitapāda)[770], «*Атма-артха-сиддхи-кара-йога-крия-крама*» (*Ātmārthasiddhikarayogakriyākrama*)[771] Витапады, «*Мукти-тилака-нама-вьякхьяна*» (*Muktitilakanāmavyākhyāna*)[772] Витапады, «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» (*Guhyasamājamaṇḍalavidhi*) Дипанкарабхадры (Dīpaṅkarabhadra)[773], «*Шаданга-йога-алока-крама*» (*Ṣaḍaṅgayogālokakrama*)[774] Вайрочанаваджры (Vairocanavajra).

---

[766] Tomabechi, 2008. с. 171.

[767] Период творческой активности Джнянапады (Jñānapāda, Ye shes zhabs), также известного как Буддхаджняна (Buddhajñāna, Sangs rgyas ye shes) и Буддхашриджняна (Sangs rgyas dpal ye shes), пришёлся на VIII в. Также известно, что он был учеником Харибхадры (Haribhadra) [Tomabechi, 2008, с. 175] и вместе с последним выступал личным духовным наставником индийского правителя Дхармапалы (Dharmapāla, 775-812). Об этом см.: [Sanderson, 2009, с. 93].

[768] Matsunaga, 1978, с. xxiv-xxv.

[769] D 1866.

[770] Витапада являлся учеником Джнянапады [Tomabechi, 2008, с. 172].

[771] D 1879, P 2741.

[772] D 1870.

[773] Дипанкарабхадра также являлся учеником Джнянапады [Tomabechi, 2008, с. 173].

[774] D 1879. Данное сочинение представляет собой позднюю попытку встроить теорию о пустотах/видах света (*āloka*) Шакьямитры в учение школы Джнянапады.

В конце VIII–начале IX вв. формируется школа Арья, чьи авторы имели прямую связь с ведущими представителями школы Джнянапады, но разошлись с ними в широком спектре вопросов интерпретации «*Гухьясамаджа-тантры*». Одну из ключевых ролей в развитии школы Арья очевидно сыграл Шакьямитра (Śākyamitra), изначально являвшийся учеником Джнянапады и имевший контакты с другим учеником последнего, Витападой. Тем не менее теория Шакьямитры о трёх видах пустоты (*śūnya*) или света (*āloka*) и восьмидесяти пракрити (*prakṛti*) не прижилась в традиции Джнянапады[775], но стала важным элементом системы «*Гухьясамаджа-тантры*» по версии представителей школы Арья. Одним из основополагающих сочинений школы Арья является труд Шакьямитры «*Ануттара-сандхи*» (*Anuttarasandhi*), также известный под названием «*Сарвашуддхи-вишуддхи-крама*» (*Sarvaśuddhiviśuddhikrama*)[776]. Данное сочинение встроено в качестве второй главы в другой важный текст школы Арья – «*Панчакраму*» (*Pañcakrama*), приписываемый Нагарджуне и представляющий собой теоретический базис для йогической системы этой комментаторской традиции[777]. Среди других значимых текстов школы Арья – сочинение тантрического автора Арьядевы «*Сутака-мелапака*» (*Sūtakamelāpaka*)[778] по стадии завершения (*niṣpannakrama*) и комментарий к «*Гухьясамаджа-тантре*» Чандракирти «*Прадипа-уддйотана*» (*Pradīpoddyotana*)[779].

Основу культового пантеона традиции «*Гухьясамаджа-тантры*» составляют пять татхагат (*tathāgata*): Акшобхья, (Akṣobhya), Вайрочана (Vairocana), Ратнасамбхава (Ratnasambhava), Амитабха (Amitābha) и Амогхасиддхи (Amoghasiddhi). Центральным божеством в «*Гухьясамаджа-тантре*» выступает уже не Вайрочана, как это было прежде в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*» и «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*», но Акшобхья и божества из его

[775] Tomabechi, 2008, с. 175.
[776] Именно в этом труде разрабатывается система трёх пустот (*śūnya*) или трёх видов света (*āloka*) и восьмидесяти видов пракрити (*prakṛti*). Об этом см.: [Tomabechi, 2008, с. 173].
[777] Tomabechi, 2008, с. 173.
[778] Этот трактат довольно широко известен под незасвидетельствованным в санскритских текстах названием «*Чарья-мелапака-прадипа*» (*Caryāmelāpakapradīpa*) [Szanto, Griffiths, 2015, с. 369].
[779] Санскритское издание этого письменного памятника было подготовлено Ч. Чакраварти: [Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkāṣaṭkoṭīvyākhyā, 1984].

ваджрной тантрической семьи (*vajrakula*). Две основные мандалы «*Гухьясамаджа-тантры*» – это мандала Манджуваджры (Mañjuvajra) и мандала Акшобхьи. Мандала Акшобхьи, помимо прочего, отображает татхагату Акшобхью и десять яростных властелинов (*krodharājan*) в союзе со своими супругами (*prajñā*). Манджуваджра-мандала содержит Акшобхью и других четырёх татхагат, находящихся в союзе со своими супругами. Все пять татхагат изображаются трёхликими, шестирукими, пребывающими в позе пратьялидха (*pratyāliḍha*)[780].

Авторы «*Гухьясамаджа-тантры*» создали подчёркнуто сотериологическую традицию, предполагающую возможность обретения пробуждения непосредственно в нынешней жизни практикующего. Само пробуждение понимается в данной традиции как постижение тождества тела, речи и сознания практикующего и будды, однако сам священный текст не приводит единого метода реализации этой цели, что может объясняться выше отмеченной неоднородностью этого письменного памятника. На основе анализа содержания «*Гухьясамаджа-тантры*» представляется возможным выделить по крайней мере два независимых друг от друга пути осуществления природы будды. Первый из них, упомянутый в двенадцатой и восемнадцатой главах этого письменного памятника, стал известен как «четырёхсоставное средство осуществления» (*caturaṅgasādhana*) и предполагал последовательную реализацию этапов служения (*sevā*), дополнительного средства осуществления (*upasādhana*), основного средства осуществления (*sādhana*) и великого средства осуществления (*mahāsādhana*). Результат последнего постулируется тождествененным пробуждению:

> [Первое действие] связано с обетом служения, [второе действие] имеет начало в дополнительном средстве осуществления,
> [Третье действие] – обет, чей целью является [основное] средство осуществления, а четвёртое – великое средство осуществления.

[780] Sanderson, 2009, с. 142.

Распознав [их] как многообразие ваджрных [этапов, практикующему] следует [последовательно] выполнить [эти] действия.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XII.60.

sevāsamayasaṃyogam upasādhanasambhavam /
sādhanārthasamayaṃ ca mahāsādhanacaturthakam /
*vijñāya vajrabhedena tataḥ karmāṇi sādhayet //*60*//*[781]

Первое – выполнение служения, второе – дополнительное средство осуществления,
Третье – [основное] средство осуществления, а четвёртое, воистину, есть великое средство осуществления.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII.123.

sevāvidhānaṃ prathamaṃ dvitīyam upasādhanam /
*sādhanan tu tṛtīyaṃ vai mahāsādhanaṃ caturthakam //*136*//*[782]

Другой вариант комплекса религиозных практик, известный по тексту «*Гухьясамаджа-тантры*» – «йога из шести элементов» (*ṣaḍaṅgayoga*), включающая в себя следующие составные части: прекращение участия органов чувств в восприятии объектов (*pratyāhāra*), созерцание (*dhyāna*), комплекс дыхательных практик (*prāṇāyāma*), практика удержания сознания на определённом объекте (*dhāraṇā*), памятование (*anusmṛti*) и сосредоточение (*samādhi*):

Йогой из шести элементов называется [выполнение следующих практик]: воздержание [органов чувств от восприятия

[781] Matsunaga, 1978. с. 42.
[782] Matsunaga, 1978, с. 123.

объектов], созерцание, дыхательные практики, удержание [сознания на объектах], памятование и сосредоточение.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII, 141.

pratyāhāras tathā dhyānaṃ prāṇāyāmo ’tha dhāraṇā /
*anusmṛtiḥ samādhiś ca ṣaḍaṅgo yoga ucyate //*141*//*[783]

«*Гухьясамаджа-тантра*» является первым священным текстом тантрического буддизма, в котором встречается деление религиозной практики тантрического адепта на стадии зарождения (*utpattikrama, bskyed ba’i rim pa, bskyed rim*) и завершения (*utpannakrama, niṣpannakrama*[784], *rdzogs pa'i rim pa, rdzogs rim*):

Там наставление [в дхарме] держателей ваджры [имеет место] с опорой на две стадии:
На стадию зарождения, а также на стадию завершения.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII.84.

kramadvayam upāśritya vajriṇāṃ tatra deśanā /
*kramam autpattikaṃ caiva kramam autpannakaṃ tathā //*84*//* [785]

Также именно «*Гухьясамаджа-тантра*» впервые вводит в ритуальную практику тантрического буддизма два сексуальных посвящения[786] и общую схему посвятительного действа, которая впоследствии станет прообразом для структуры инициации в традициях позднейших буддийских тантр:

В этой тантре, [т.е. в «*Гухьясамаджа-тантре*»], выполняются три различные посвящения.

---

[783] Matsunaga, 1978, с. 123.
[784] Термин *sampannakrama* не засвидетельствован ни в одном известном санскритском источнике и, по всей видимости, является неправильным обратным переводом тиб. *rdzogs pa'i rim pa*/*rdzogs rim* [Isaacson, 2001, с. 468].
[785] Matsunaga, 1978, с. 119.
[786] Подробнее об этом см.: «*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII.113-127.

Первое – посвящения сосудом (*kalaśābhiṣeka*), второе – тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*),
Третье – знание мудрости (*prajñājñāna*), а четвёртое – то, [которое следует] вновь таким же образом.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII.113.

abhiṣekaṃ tridhā bhedam asmin tantre prakalpitam /
kalaśābhiṣekaṃ prathamaṃ dvitīyaṃ guhyābhiṣekataḥ/
*prajñājñānaṃ tṛtīyaṃ tu caturthaṃ tat punas tathā //*113*//* [787]

В самых общих чертах структура ритуала посвящения (*seka, abhiṣeka*)[788] в традиции «*Гухьясамаджа-тантры*» выглядит следующим образом: 1) комплекс ритуальных и йогических действий наставника (*guru, ācārya*), подготавливающего ритуальное пространство и мандалу (*maṇḍala*), а также принятие обетов (*saṃvara*) посвящаемыми (*śiṣya*); 2) проведение ритуальных посвятительных процедур с использованием сосудов (*kalaśābhiṣeka*) и другой ритуальной утвари (гирлянда, корона, ваджра, колокольчик, зеркало и прочее), именно на этой стадии на определённое время в посвящаемого «входят» божества мандалы, здесь он получает своё тантрическое имя (*vajranāman*), при необходимости именно здесь даётся посвящение в духовные наставники (*ācāryābhiṣeka*); 3) тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), в ходе которого наставник вступает в сексуальный союз со своей тантрической супругой (*prajñā, vidyā*), а посвящаемый вкушает их половые секреции, называемые бодхичиттой (*bodhicitta*); 4) посвящение через познание мудрости/супруги (*prajñājñānābhiṣeka*), в ходе которого посвящаемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой и на мгновение переживает великое блаженство (*mahāsukha*), тождественное постижению подлинной природы реальности (*tattva*) и являющееся временным переживанием пробуждения (*bodhi*), то есть тем самым опытом, который посвящаемому будет необходимо

[787] Matsunaga, 1978, с. 121.
[788] Подробнее о ритуале посвящения в индийском тантрическом буддизме см.: [Isaacson, 2010. с. 261-279; Onians, 2001, с. 171-177; Sanderson, 1994, с. 88-92].

культивировать в ходе своей постиниациационной практики по реализации пробуждения; 5) наставление учителя о подлинной природе реальности, только что пережитой посвящаемым на предшествующем этапе инициации.

Следуя за исторически более ранней традицией «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*», «*Гухьясамаджа-тантра*» также содержит отсылки к сексуальным ритуалам в ходе постиниациационной практики. Здесь они по-прежнему продолжают упоминаться достаточно кратко и, по всей видимости, не имеют того высокого значения, которое приобретут позже в йогини-тантрах. Согласно прочтению А. Сандерсона, все упоминания сексуальных ритуалов в первых семнадцати главах данного письменного памятника выступают предписаниями к выполнению постиниациационного обета с участием супруги (*vidyāvrata*) [789] . В частности, в главе IV «*Гухьясамаджа-тантры*» кратко упоминается практика сексуального союза с тантрической супругой, воспринимаемой адептом в качестве богини Мамаки (Māmakī).

Именно в «*Гухьясамаджа-тантре*» впервые в ваджраяне упоминается практика подношения буддам нечистых субстанций:

> Обретя прекрасную женщину, обладающую красотой и прекрасным сиянием,
> Украсив [её] приятными на запах цветами, [йогину] следует вступить [с ней] в союз.
> Призвав обладающую поясом [прекрасных] качеств Мамаки осуществить вхождение в ту супругу,
> [Йогину] следует излить подобное соме состояние будды, украшенное элементом эфира.
> [Далее йогину] следует поднести божествам мочу, испражнения, семя и менструальную кровь,

[789] Sanderson, 2009, с. 142. Согласно «*Гухьясамаджа-тантре*», супругой тантрического адепта должна быть шестнадцатилетняя девушка, обладающая очаровательным ликом и большими глазами: *ṣoḍaśābdikāṃ gṛhya sarvālaṅkārabhūṣitām / cāruvaktrāṃ viśālākṣīṃ prāpya vidyāvrataṃ caret //*93// «*Гухьясамаджа-тантра*», XVI.93 [Matsunaga, 1978, с. 95].

[Ибо именно] так умилостивляются почтенные будды и бодхисаттвы.
«*Гухьясамаджа-тантра*» IV.19-21.

ṣoḍaśābdikāṃ saṃprāpya yoṣitāṃ kāntisuprabhām /
*gandhapuṣpākulāṃ kṛtvā tasya madhye tu kāmayet //*19*//*
adhiveṣṭya ca tāṃ prajñāṃ māmakīṃ guṇamekhalām /
*sṛjed buddhapadaṃ saumyam ākāśadhātvalaṅkṛtam //*20*//*
viṇmūtraśukraraktādīn devatānāṃ nivedayet /
*evaṃ tuṣyanti sambuddhā bodhisattva mahāśayāḥ //*21*//*[790]

Начиная с «*Гухьясамаджа-тантры*» буддийские тантры имеют новую локализацию проповеди. Если в буддийских сутрах и ранее составленных священных текстах ваджраяны Бхагаван провозглашал свои учения в небесных дворцах и прочих благостных местах, то, согласно приводящимся в начале большинства махайога- и йогини-тантр введениям (*nidānavākya*), уточняющим ситуацию проповеди, наставляющий в дхарме будда пребывает «в лонах ваджрных женщин» (*vajrayoṣidbhageṣu*). Введение «*Гухьясамаджа-тантры*» начинается следующим образом:

Так я слышал. Однажды Бхагаван пребывал в лонах всех ваджрных женщин, являющихся сутью тела, речи и ума всех татхагат.
«*Гухьясамаджа-тантра*», глава I.

evaṃ mayā śrutam / ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgatakāyavākcittahṛdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra /[791]

[790] Matsunaga, 1978, с. 14-15.
[791] Matsunaga, 1978, с. 4.

Таким образом, «*Гухьясамаджа-тантра*» достаточно прямолинейно говорит о сексуальном союзе будды с группой тантрических сподвижниц. Рассматривая «*Гухьясамаджа-йогу*», пятнадцатую секцию китайскоязычного «Краткого изложения йоги восемнадцати собраний «*Ваджра-шикхара-сутры*»», в качестве прямой предтечи «*Гухьясамаджа-тантры*», следует признать, что локализация буддийской тантрической проповеди в лонах ваджрных женщин впервые встречается именно в этом письменном памятнике.

Начиная с «*Гухьясамаджа-тантры*» буддийские священные тексты изобилуют призывами к воровству, убийству и прелюбодеянию с чужими жёнами, развивая таким образом заданную ещё «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутрой*» установку на следование своим страстям и желаниям:

> Иные, чем те, кто порицают наставников, нисколько не преуспевают в духовном осуществлении.
> Те, кто являются убийцами, находящие усладу в обмане,
> Тешащиеся [кражей] чужой собственности и вечно потакающие своим сексуальным желаниям,
> Те, чей удел [принимать] в пищу испражнения и мочу – [все они] непременно успешны в духовном осуществлении.
> Тот же тантрический адепт, кто будет вожделеть свою мать, сестру и дочь,
> [Непременно] придёт к великому успеху – к сути учения (*dharmatā*) великой махаяны.
> [Адепт], вожделеющий мать вездесущего будды, не пятнает себя,
> [Но именно] им, мудрым, свободным от плодов ментального конструирования (*nirvikalpa*), обретается состояние будды.
> «*Гухьясамаджа-тантра*» V.4-7.
>
> *ācāryanindanaparā naiva sidhyanti sādhane /*

*prāṇātipātinaḥ sattvā mṛṣāvādaratāś ca ye //*4*//*
ye paradravyābhiratā nityaṃ kāmaratāś ca ye /
*viṇmūtrāhārakṛtyā ye bhavyās te khalu sādhane //*5*//*
mātṛbhaginīputrīś ca kāmayed yas tu sādhakaḥ /
*sa siddhiṃ vipulāṃ gacchen mahāyānāgradharmatām //*6*//*
mātaraṃ buddhasya vibhoḥ kāmayan na ca lipyate /
*sidhyate tasya buddhatvaṃ nirvikalpasya dhīmataḥ //*7*//*[792]

Ты должен убивать живых существ и говорить ложь /
Ты должен брать то, что тебе не принадлежит, [а] также вступать в сексуальную связь с [чужими] девушками.
«*Гухьясамаджа-тантра*» XVI.61.

prāṇinaś ca tvayā ghātyā vaktavyaṃ ca mṛṣāvacaḥ /
*adattaṃ ca tvayā grāhyaṃ sevanaṃ yoṣitām api //*61*//*[793]

В действительности эти призывы не следует понимать в качестве прямых предписаний к действию. Данные формулировки, воспринимаемые ещё непробудившимися слушателями Бхагавана в качестве «дурных речений» (*durbhāṣitavacana*), являются выражениями недвойственного подхода к реальности, предполагающего свободу от свойственного обыденному, сансарному сознанию ментального конструирования (*vikalpa, kalpanā*). Фактически этот подход предполагает полное устранение в психической активности практикующего дихотомии хорошего и плохого, чистого и нечистого[794]. Именно такой недвойственный подход к условным нормам праведности и проступка является сутью учения, тождественного (по утверждению Бхагавана) выше процитированным предписаниям, намеренно попирающим все нормы морали:

[792] Matsunaga, 1978, с. 15.
[793] Matsunaga, 1978, с. 91.
[794] Tsuda, 1999, с. 110-111.

Это не что иное как чистая суть учения [всех] будд, обладающих знанием сути [учения].
Она проистекает из [понимания] смысла учения о сути [пробуждения и является] основой для тех, кто движется к пробуждению.
«*Гухьясамаджа-тантра*» V.8.

iyaṃ sā dharmatā śuddhā buddhānāṃ sārajñāninām /
*sāradharmārthasambhūtā eṣā bodhicaripadam //*8*//*[795]

Таким образом, «*Гухьясамаджа-тантра*» представляет собой один из важнейших священных текстов индийского тантрического буддизма, знаменующий собой переход от сравнительно умеренной формы буддизма йога-тантр к той вариации этой религии, которая представлена махайога- и йогини-тантрами, отличающимися достаточно радикальными практиками. Важным шагом в развитии тантрического культа выступает смещение акцента с почитания татхагаты Вайрочаны, центрального персонажа «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*» и «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*», на Акшобхью при сохранении общей, известной с «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*», пятёрки татхагат как основы тантрического пантеона и мандалы. Именно культ Акшобхьи и других персонажей, относящихся к его ваджрной тантрической семье (*vajrakula*), представляет основу пантеона этой тантрической традиции. Религиозная практика «*Гухьясамаджа-тантры*» демонстрирует приверженность как уже развитым в предшествующих традициях техникам, таким как передача практикующему тела, речи и сознания будды (*kāyavākcittādhiṣṭhāna*), так и совершенно новым методам и подходам, среди которых – четырёхсоставный метод осуществления (*caturaṅgasādhana*), состоящая из шести элементов йога (*ṣaḍaṅgayoga*), деление постинициационной практики на две стадии (*kramadvaya*) – стадии зарождения (*autpattika*) и завершения (*autpannaka*). Бо́льшую роль

[795] Matsunaga, 1978, с. 16.

начинают играть сексуальные ритуалы, впервые в тантрическом буддизме упоминаются практики вкушения нечистых субстанций и их подношение буддам. Примечательно, что эти методы активно используются как во время инициации, так и в рамках дальнейшей религиозной практики тантрического адепта. Позднее в традиции «*Гухьясамаджа-тантры*» получает развитие учение о тонком теле, однако в тексте самой тантры эта концепция не развивается. На протяжении всех последующих столетий существования индийской ваджраяны традиции махайога-тантр в целом и «*Гухьясамаджа-тантры*» в частности закрепили за собой одно из важнейших мест в наследии тантрического буддизма.

II.1.5. Буддийские йогини-тантры: «Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара», «Лагхушамвара» и «Хеваджра»

Настоящий раздел посвящён трём наиболее ранним священным текстам поздней ваджраяны, классифицируемым традицией как йогини-тантры и являющимся одними из самых влиятельных памятников этого класса. Выбор в пользу этих текстов нисколько не говорит о том, что другие йогини-тантры являлись менее значимыми. Напротив, каждая тантрическая традиция является уникальной и самодостаточной [796]. Вместе с тем не будет преувеличением подчеркнуть, что все позднейшие традиции йогини-тантр оказались под прямым или опосредованным влиянием этих трёх источников.

«*Сарвабуддха-самайога-дакини-джала-шамвара-тантра*» (*Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra*) представляет собой первый священный текст индийского тантрического буддизма, позднее классифицированный как йогини-тантра[797]. Формально традиция определяет этот

[796] Тезис о самодостаточности буддийских тантрических традиций нисколько не отрицает возможности влияния одних тантр на другие.

[797] Как йогини-тантра «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» классифицируется в «*Дакини-ваджрапаньджара-тантре*» (*Ḍākinīvajrapañjaratantra*), в трудах Дипанкарашриджняны (Dīpaṃkaraśrījñāna), а также в тибетском буддизме [Sanderson, 2009, с. 147]. Редкие попытки классифицировать «*Сарвабуддха-самайога-тантру*» как махайога-тантру предпринимались Арьядевой (Āryadeva) и Виласаваджрой (Vilāsavajra) в «*Сутака-мелапаке*» (*Sūtakamelāpaka*) и «*Нама-мантра-артха-авалокини*» (*Nāmamantrārthāvalokinī*) соответственно [Sanderson, 2009, с. 145-146].

письменный памятник как уттара-тантру, «последующую тантру» (*uttaratantra*)[798], что предполагает наличие исходного, основополагающего или коренного священного текста (*mūlatantra*) в своей основе. Тем не менее приём объявлять новую традицию продолжением намного более древней и тайной системы, представленной в никому не доступном пространном коренном тексте, хорошо известен в индийской культуре в целом и в ваджраянской традиции в частности. Принимая во внимание тот факт, что по сути эта тантра проповедует не просто новое учение, но фактически провозглашает своим появлением новый этап в истории ваджраяны, этот священный текст действительно является системообразующим и вопреки своему формальному статусу уттара-тантры имеет полное право считаться одним из важнейших.

В своей исходной форме, которая вполне могла претерпеть последующие изменения, «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» известна с первой половины VIII в.[799]. Единственная рукопись, содержащая санскритский текст этого памятника практически целиком, с 1898 г. содержится в собрании Библиотеки индийских исследований Коллеж де Франс, куда она была переправлена из Непала после покупки. Рукопись содержит девять из десяти глав тантры и, судя по палеографическим признакам, была составлена в XI в. на территории империи Палов[800].

Тибетский перевод «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» был сделан Ваджрахасой (Vajrahāsa) и Ринчен Чогом (Rin chen mchog) в период с конца VIII в. по начало IX в.[801]. Старая версия (*rnying ma*) перевода доступна в Ньингма Гьюбуме (*Rnying ma rgyud ’bum*)[802], новая (*gsar ma*) – в Кагьюре (*Bka’ ’gyur*)[803]. В Китае «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» не приобрела той популярности, которой в своё время оказались удостоены «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» и

---

[798] Об этом см.: [Szanto, Griffiths, 2015, с. 367].
[799] Tomabechi, 2007, с. 904-905; Sanderson, 2009, с. 145-146; Szanto, Griffiths, 2015, с. 367. Д. Грэй датирует эту тантру концом VII в. – началом VIII в. [Gray, 2007, с. 40].
[800] Szanto, Griffiths, 2015, с. 367.
[801] Sanderson, 2009, с. 145; Szanto, Griffiths, 2015, с. 367.
[802] Эта версия (№ 207, рукопись mTshams-brag, vol. tsha, fols. 1r1-26v7) состоит из одиннадцати глав, но является более короткой [Davidson, 2002, с. 204, 387-388].
[803] Эта версия (D (*sDe dge*) 0366, *rgyud, ka* 151r-193v.) является наиболее пространной и состоит из десяти глав [Davidson, 2002, с. 204, 387-388].

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*». Тем не менее тантрическое учение первой главы этого памятника впервые излагается именно в китайском источнике, которым, как и в случае с «*Гухьясамаджа-тантрой*», оказалась уже упомянутая выше антология пересказов буддийских тантрических текстов Амогхаваджры (Amoghavajra, 705-774), называемая «Кратким изложением йоги восемнадцати собраний «*Ваджра-шекхара-сутры*»» (*Chin-kang-ting-ching-yü-chia-shih-pa-lui-chih-kuei*, Taishō, vol. 18, no. 869)[804]. Это упоминание «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» является наиболее ранним свидетельством существования данного письменного памятника[805].

Являясь уттара-тантрой, «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» всё же имеет свою уттароттара-тантру (букв. «тантра, следующая за последующей», **uttarottaratantra*), «*Сарвакальпа-самуччаю*» (*Sarvakalpasamuccaya*). Последняя не сохранилась на санскрите, но дошла до современных исследователей с комментарием Анандагарбхи (Ānandagarbha)[806] в тибетском переводе[807] и содержит характерный для этой традиции метод дешифровки мантр[808]. Другими йогини-тантрами, связанными с традицией «*Сарвабуддха-самайога-тантры*», являются «*Лагхушамвара-тантра*» (*Laghuśaṃvaratantra*), «*Чатушпитха-тантра*» (*Catuṣpīṭhatantra*) и «*Ваджрадака-тантра*» (*Vajraḍākatantra*)[809].

Одним из подтверждений значимости «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» является большая популярность этого текста в буддийских тантрических кругах раннего Средневековья. Эта йогини-тантра активно цитируется в других письменных памятниках данного класса – в «*Лагхушамвара-тантре*» (*Laghuśaṃvaratantra*), «*Ваджрадака-тантре*» (*Vajraḍākatantra*), «*Абхидханоттара-тантре*» (*Abhidhānottaratantra*), «*Сампутодбхава-тантре*» (*Saṃpuṭodbhavatantra*)[810] и др. В дополнение к этому, данная тантра имеет богатое

---

[804] Szanto, Griffiths, 2015, с. 367.
[805] Tomabechi, 2007, с. 904.
[806] D 1662, P 2534, подробнее об этом памятнике см.: [Szanto, Griffiths, 2015, с. 368].
[807] Rtog pa thams cad ’dus pa zhes bya ba Sangs rgyas thams cad dang mnyam par sbyor ba mkha’ ’gro ma bde ba’i mchog gi rgyud phyi ma’i phyi ma – D 367, P 9.
[808] Szanto, Griffiths, 2015, с. 368.
[809] Szanto, Griffiths, 2015, с. 368.
[810] Szanto, Griffiths, 2015, с. 369.

комментаторское наследие и ряд связанных с ней трактатов. Из комментариев к «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» следует отметить «*Сарвабуддха-тику*» (**Sarvabuddhaṭīkā*) Анандагарбхи, а также работы Индраналы (*Indranāla, Brgya byin sdong po)[811], Прамудитаваджры (*Pramuditavajra, Rab dga' rdo rje)[812], Прашантамитры (Praśāntamitra, D 1663, P 2535) и Шакьямитры (Śākyamitra, D 1661, P 2533)[813]. Среди трактатов, посвящённых этой традиции, стоит выделить сохранившуюся на санскрите «*Ваджраджвалодая Садханопайику*» (*Vajrajvālodayā Sādhanopayikā*) Анандагарбхи, сочинение о групповой ритуальной практике Индрабхути (Indrabhūti, D 1672, P 2544), восемь работ сиддхи Кукураджи (*Kukurāja, D 1664-1671, P 2536-2543), пять текстов Хумкараваджры (*Hūṃkāravajra, D 1674-1678, P 2546-2550) и др.[814].

С точки зрения стиля и языка эта тантра обращает на себя внимание сразу по двум причинам. Во-первых, в отличие от всех предшествующих и большинства последующих священных текстов буддизма этот письменный памятник не начинается с классического вступления (*nidānavākya*), который обычно повествует о ситуации проповеди и, таким образом, с самого начала подчёркивает принадлежность учения к буддизму. Во-вторых, «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» практически полностью составлена в стихах[815], что значительно отличает её от предшествующих священных текстов тантрического буддизма и махаянских сутр, содержащих и строфы, и прозаический текст[816]. В-третьих, язык «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» включает ряд отличительных черт тантрического санскрита (*aiśa, ārṣa*), однако, ещё более значимым представляется наличие в этом тексте первых в истории тантрического буддизма пассажей на апабхрамше[817].

---

[811] См. его комментарий к «*Сарвабуддха-самайоге*» *Śrīsarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantrārthaṭīkā* (P 2531, D 1659).
[812] См. его комментарий к «*Сарвабуддха-самайоге*» *Sarvabuddhasamāyogaḍākinīmāyāśaṃvaravṛttisamāyogālaṃkāra* (P 2532, D 1660).
[813] Szanto, Griffiths, 2015, с. 368.
[814] Подробнее о санскритской литературе, связанной с «*Сарвабуддха-самайога-тантрой*», см.: [Szanto, Griffiths, 2015, с. 368].
[815] Практически все строфы тантры составлены в ануштубхе.
[816] Sanderson, 2009, с. 154; Szanto, Griffiths, 2015, с. 369.
[817] См. главы VI и IX. В целом в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» встречается семь пассажей на апабхрамше [Szanto, Griffiths, 2015, с. 369].

В структурном отношении «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» состоит из десяти глав, девять из которых доступны на санскрите. Главы тантры имеют различную длину: первые четыре главы относительно небольшие и содержат порядка двадцати пяти строф каждая, пятая и шестая главы содержат по сотне строф, седьмая – около семидесяти строф, восьмая – двадцать пять строф, девятая – около пяти сотен строф, десятая – около двадцати пяти строф[818].

По мнению П. Санто и А. Гриффитса «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» отличается целенаправленной неоднозначностью и допустимостью сразу нескольких интерпретаций[819]. В силу этого обстоятельства в настоящее время возможна лишь поверхностная реконструкция представленного в этой тантре учения, являющегося по утверждению самой «*Сарвабуддха-самайога-тантры*», наставлением самого Ваджрасаттвы[820].

В основе культового пантеона «*Сарвабуддха-самайога- тантры*» [821] находятся шесть божеств, представляющих свои собственные семьи (*kula*) – Ваджрасаттва (Vajrasattva), Вайрочана (Vairocana), Херука (Heruka), Падманартешвара (Padmanarteśvara), Ваджрасурья (Vajrasūrya) и Парамашва (Paramāśva). Все шесть божеств населяют единую мандалу, а также имеют по своей собственной[822]. Каждое из шести божеств представляет свой собственный клан, включающий в себя свиту, варьирующуюся в числе персонажей от двадцати до двадцати двух. Дальнейшее развитие пантеон этой тантрической системы получил в «*Сарвакальпа-самуччае*»[823], а также позднее – в результате разделения на две традиции. В первой из них центральное положение в главной мандале занимает Ваджрасаттва, во второй – Херука [824]. Именно в этой тантре впервые в тантрическом буддизме появляется культ бога Херуки и излагается миф о его рождении из йогического жара, возникшего в результате практики контроля за

---

[818] Szanto, Griffiths, 2015, с. 369.
[819] Szanto, Griffiths, 2015, с. 369.
[820] Утверждение о том, что представленное в тексте учение есть наставление самого Ваджрасаттвы, содержится в конце каждой главы этого письменного памятника [Szanto, Griffiths, 2015, с. 369].
[821] Большое влияние на формирование пантеона «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» оказала «*Парамадья-тантра*» (*Paramādyatantra*).
[822] Sanderson, 2009, с. 150.
[823] Szanto, Griffiths, 2015, с. 371-372.
[824] Подробнее о двух традициях пантеонов «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» см.: [Sanderson, 2009, с. 150-151].

дыханием. В ходе этого процесса Херука испепеляет три мира и небуддийских божеств (Rudra, Mahādeva, Viṣṇu и др.), а затем воссоздаёт мироздание и возвращает этих персонажей к жизни[825]. Также именно в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» впервые в буддийской литературе дакини предстают не в виде исключительно негативных персонажей[826], но как женщины, имеющие природу всех будд, и как существа, по сути единые с великим блаженством[827].

Вопреки множеству интерпретаций названия тантры, буквальное значение выглядит вполне сообразным изложенному в тексте учению. Буквально название означает «высшее блаженство (*śaṃvara*)[828] собрания (*jāla*)[829] дакинь (*ḍākinī*) в союзе (*samāyoga*) со всеми буддами (*sarvabuddha*)»[830]. Для перечисления основных тем, поднимаемых в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*», ниже представлено краткое содержание всех десяти глав этого текста, изложенное на базе синопсиса из публикации П. Санто и А. Гриффитса[831].

I. а) Описание будды Ваджрасаттвы (Vajrasattva) как персонификации подлинной природы реальности; б) интерпретация названия тантры; в) изложение метода религиозной практики, сулящего достижение пробуждения в нынешней жизни практикующего[832].

II. а) Пробуждение как цель, достигаемая через переживание блаженства (*sukha*), предписание погружаться в пучину мирских наслаждений и отождествление с избранным божеством; б) критика аскетических практик; в) утверждение о

---

[825] Suguki, 2010, с. 521

[826] В ранних буддийских тантрах дакини (*ḍākinī*) предстают злобными женскими существами, пьющими кровь [Hatley, 2007, с. 163].

[827] *dPal sangs rgyas thams cad dang mnyam par sbyor ba mkha' 'gro ma sgyu ma bde ba'i mchog ces bya ba'i rgyud bla ma* (D 151v).

[828] Вопреки встречающемуся и широко распространённому во вторичной литературе разночтению *samvara* (обет, обязательство) вместо *śaṃvara*, именно последняя форма представляется аутентичной и наиболее подходящей по смыслу. Отчасти проблема с частой заменой этих двух слов друг на друга связана с трудностями в различии палатальных и дентальных шипящих в восточноиндийских языках [Szanto, Griffiths, 2015, с. 370]. Проблема с различением этих санскритских слов сохранялась и при переводе буддийского письменного наследия на тибетский.

[829] Слово *jāla* буквально означает «сеть», хотя, по замечанию П. Санто и А. Гриффитса, в главе I «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» обыгрываются такие значения этого слова, как «иллюзия» и «обман» [Szanto, Griffiths, 2015, с. 370]. Тем не менее игра на двусмысленности текста не отменяет целесообразности поиска лежащих на поверхности и контекстуально наиболее вероятных значений.

[830] Альтернативные переводы и интерпретации термина *ḍākinījālaśaṃvara* представлены в исследовании Д. Грэя [Gray, 2007, с. 35-37].

[831] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370-371.

[832] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370.

возможности стать буддой даже при накоплении незначительных духовных заслуг и даже в теле женщины[833].

III. а) Прославление наслаждения чувственными удовольствиями, включая утехи с женщинами; б) вследствие успешного выполнения этой практики адепту обещается возможность парить в небе и стать вселенским правителем (*cakravartin*)[834].

IV. а) Следование учению этой тантры как гарантия обретения всех мирских и сверхмирских способностей; б) возможность демонстрировать миру деяния будды[835].

V. а) Изложение практики группового тантрического ритуала (*gaṇamaṇḍala*)[836], предполагающего, что участники действа подражают божествам этой тантры; б) строфы восхваления (*āśvāsa*) шести ключевых божеств тантры, в) краткие пассажи о доктрине и ритуальной практике[837].

VI. а) Детализация наставлений о выполнении группового тантрического ритуала – подготовка ритуального пространства, участников, нечистых субстанций, песней и танцев[838], мантр; б) ритуал посвящения: завязывание глаз, подведение посвящаемого к мандале, бросание цветка и установление клана божеств для нового адепта, снятие повязки с глаз, окропление водой, вкушение нечистых субстанций, принятие обетов, получение инструкции о необходимости предаваться чувственным наслаждениям и избегать аскетических практик, почитание наставника, введение посвящаемого в состояние наполненности божествами (*āveśa*)[839].

VII. а) Рекомендации к выбору места и другие детали для создания мандалы; б) темы, связанные с получением посвящения: детали о выплате вознаграждения

---

[833] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370.
[834] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370.
[835] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370.
[836] Частью этого ритуального действа также является практика вкушения практикующими мужского семени и женской менструальной крови как священного напитка сомы [Gray, 2007, с. 109-110].
[837] Szanto, Griffiths, 2015, с. 370-371.
[838] Об использовании песней и танцев в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» см.: [Davidson, 2002, с. 223-224, 392-393].
[839] Szanto, Griffiths, 2015, с. 371.

духовному наставнику; в) вручение посвящаемому короны или венца правителя (*mukuṭa*); г) описание элементов мандалы и атрибутов её божеств[840].

VIII. а) Глава о мудрах для почитания шести ключевых божеств «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» и для усмирения небуддийских божеств; б) утверждение о принадлежности Ваджрасаттве всех мудр, известных по науке о драматургии (*nṛtyaśāstra*)[841].

IX. а) Глава о мудрах как жестах рук; б) иконографические атрибуты и цвет божеств, их позы, взгляды, виды улыбок; в) заклинания и песни на санскрите и апабхрамше; г) доктринальные предписания; д) тайный язык жестов[842].

X. Краткие повторения учений из предыдущих глав.

На базе исследования «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» можно выделить четыре ключевые новации, характерные для этой тантрической традиции.

1. Впервые в тантрическом буддизме появляется практика группового ритуала (*gaṇamaṇḍala*), где адепты изображают божеств пантеона «*Сарвабуддха-самайога-тантры*», выполняют сексуальные практики и ведут общение на особом кодовом языке (*chomma*)[843].

2. «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» является исторически первым священным текстом тантрического буддизма, отражающим процесс формирования культа йогинь в ваджраяне.

3. Хотя в тексте утверждается, что учение этой тантры было впервые преподано Ваджрасаттвой, именно эта традиция впервые в истории ваджраяны вводит культ Херуки. Его образ, по мнению А. Сандерсона, был сформирован под прямым влиянием шиваитского Бхайравы[844]. Вместе с тем традиция «*Сарвабуддха-самайога-тантры*» отчётливо противопоставляет себя шиваизму, поскольку на плечах Херуки находится свежесодранная кожа Бхайравы[845].

---

[840] Szanto, Griffiths, 2015, с. 371.
[841] Szanto, Griffiths, 2015, с. 371.
[842] Szanto, Griffiths, 2015, с. 371.
[843] Sanderson, 2009, с. 154.
[844] Sanderson, 2009, с. 148.
[845] Sanderson, 2009, с. 155.

4. Тантра содержит новые стилистические и языковые решения, включающие переход текста на исключительно стихотворный формат без вкраплений прозы и составление отдельных пассажей на апабхрамше.

Таким образом, «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» имеет большое значение для истории тантрического буддизма в связи со своим переходным статусом. Представленная в тексте тантрическая традиция находится под сильным влиянием крия-[846] и йога-тантр[847], но при этом свидетельствует о глубоком проникновении в тантрический буддизм таких важных элементов шиваизма видья-питхи, как групповые ритуальные практики (*gaṇamaṇḍala*) и символика кремационных земель (*śmaśāna*)[848].

«*Лагхушамвара-тантра*» (*Laghuśaṃvaratantra*), также известная как «*Херука-абхидхана-тантра*» (*Herukābhidhānatantra*) [849] и «*Чакра-самвара-тантра*» (*Cakrasaṃvaratantra*)[850], является одной из самых ранних и наиболее популярных буддийских йогини-тантр. Этот письменный памятник, составленный в конце VIII в.[851] на северо-востоке субконтинента[852], является одним из самых важных священных текстов в истории тантрического буддизма [853]. Широко распространённое в буддийской тантрической литературе наименование этого текста «*Лагхушамвара-тантрой*» обусловлено традиционным представлением о том, что настоящая форма текста представляет собой «облегчённую» версию (*laghu*), восходящую к значительно более пространной и древней письменной основе [854], называемой «*Шри-Херука-абхидхана*» (*Śrīherukābhidhāna*). Богатое

---

[846] «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» цитирует известную крия-тантру «*Трисамая-раджа-кальпу*» (*Trisamayarājakalpa*) [Szanto, Griffiths, 2015, с. 368-369].

[847] Влияние йога-тантр прослеживается по линии иконографии (см. «*Парамадья-тантру*»), а также через наследование четырёхсоставной классификации мудр (*karmamudrā, dharmamudrā, samayamudrā, mahāmudrā*).

[848] Szanto, Griffiths, 2015, с. 367.

[849] Название *Śrīherukābhidhāna* встречается в конце каждой главы этой тантры и, по мнению Ц. Сугики, является наиболее древним [Sugiki, 2010, с. 508].

[850] В колофонах сохранившихся санскритских рукописей эта тантра называется *Śrīcakrasamvaranāmamahāyoginītantrarājan* [Gray, 2007, с. 4]. О традиционных интерпретациях смысла названия тантры см. [Gray, 2007, с. 4-5].

[851] Gray, 2007, с. xv, 12-14, Sanderson, 2009, с. 164.

[852] Gray, 2007, с. 21; Sanderson, 2009, с. 165.

[853] Gray, 2007, с. xv.

[854] Gray, 2007, с. 5.

литературное наследие «*Лагхушамвара-тантры*», известное по санскритским текстам и их тибетским переводам, говорит о большой популярности, которую эта традиция имела в Северной Индии в период с конца X в. по конец XIII в. На территории Индийского субконтинента эта традиция получила широкое распространение и была известна даже на Шри-Ланке. В настоящее время видоизменённая форма этой традиции активно практикуется в Непале и Бутане[855], в своих тибетских вариациях школ сакья, кагью и гелуг[856] – в Монголии, России и Китае[857].

«*Лагхушамвара-тантра*» состоит из пятидесяти одной главы и содержит порядка семи сотен строф. Все сохранившиеся санскритские рукописи содержат неполный текст, в то время как комментарии и тибетские переводы также не создают однозначного представления о точном размере и наполнении строф текста. Уже в трудах первых комментаторов, составленных спустя незначительное время после письменной фиксации самой «*Лагхушамвара-тантры*», проявляются первые следы циркуляции сразу нескольких версий комментируемого священного текста[858]. Из них древнейшая, доступная Джаябхадре (Jayabhadra) и Бхавьякирти (Bhavyakīrti), заканчивается строфой L.19. Более поздняя версия текста доступна всем последующим комментаторам и тибетским переводчикам, а также сохранилась в виде санскритских рукописей. Позднейшая версия «*Лагхушамвара-тантры*» содержит дополнительные строфы в пятидесятой главе – L.20-27, а также главу LI из двадцати двух строф[859]. Текст «*Лагхушамвара-тантры*» отличается чрезвычайно плохой структурированностью содержания[860], а также отсутствием, как и в случае «*Сарвабуддха-самайога-тантры*», классического введения к буддийским священным текстам (*nidānavākya*)[861]. Язык тантры отличается как намеренной неоднозначностью, так и большим числом грамматических ошибок,

---

[855] Sugiki, 2010, с. 505.
[856] Gray, 2007, с. 3.
[857] Gray, 2007, с. xv.
[858] Gray, 2007, с. 5, 146; Sanderson, 2009, с. 158.
[859] Sanderson, 2009, с. 158-159; Sugiki, 2010, с. 508-5010.
[860] Gray, 2007, с. 5.
[861] Возможно именно с целью разрешить данное противоречие Бхавабхатта в своём комментарии утверждает, что учение «*Лагхушамвара-тантры*» является изначальным и вечным, проявляющимся в мире только в случае возникновения надлежащих кармических обстоятельств. Об этом см.: [Gray, 2007, с. 33].

лишь часть из которых может быть объяснена недостаточно высокой образованностью переписчиков. Текст выполнен в шлоках, которые также составлены с большим числом нарушений правил стихосложения[862].

Издание санскритского текста «*Лагхушамвара-тантры*», тибетского перевода и комментария Бхавабхатты «*Шри-Чакрасамвара-виврити*» (*Śrīcakrasaṃvaravivṛti*) впервые выполнено Дж.Ш. Пандеем в 2002 г.[863]. Новое издание санскритского текста и тибетского перевода выполнено Д. Грэем в 2007 г.[864].

Традиция «*Лагхушамвара-тантры*» богата своим литературным наследием, включающим более пятидесяти разъяснительных тантр (*vyākhyātantra*)[865], одиннадцать комментариев и большое число трактатов. Среди разъяснительных тантр этой ваджраянской системы традиция выделяет «*Абхидханоттара-*»[866], «*Ваджрадака-*»[867], «*Дакарнава-*», «*Херука-абхьюдая-*», «*Йогини-санчара-*», «*Самвародая-*», «*Чатурйогини-сампута-*», «*Варахи-абхисамбодхи-*», «*Сампутодбхава-*» и «*Сампута-тантру*»[868]. Вполне возможно, что изначально эти тантры создавались как независимые священные тексты, которые позднее, не ранее конца IX в.[869], оказались включёнными в значительно более популярную систему «*Лагхушамвара-тантры*» в статусе важных, но всё же вторичных священных текстов[870].

---

[862] Gray, 2007, с. 146-148.

[863] Laghuśaṃvaratantra, Vol. 1-2, 2002. Д. Грэй отмечает, что данное издание не является критическим, в большинстве случаев следует прочтениям, найденным в древнейшей из используемых рукописей, а также далеко не всегда последовательно фиксирует все имеющиеся разночтения. Также Дж. Ш. Пандей излишне часто склонен соглашаться с выбором тех разночтений, которые предпочитал видеть в «*Лагхушамвара-тантре*» Бхавабхатта, а также с тем, как текст предпочитали читать его переводчики на тибетский [Gray, 2007, с. 142-143]. Критическая оценка издания Дж. Ш. Пандея представлена также в [Sugiki, 2010, с. 513].

[864] Laghuśaṃvaratantra, 2007.

[865] Sanderson, 2009, с. 157.

[866] «*Абхидханоттара-тантра*» (*Abhidhānottaratantra*) является одной из древнейших разъяснительных тантр «*Лагхушамвара-тантры*». Она содержит ряд достаточно древних разночтений, скрывающих следы заимствований из тантрического шиваизма значительно хуже, чем в самой «*Лагхушамвара-тантре*» [Gray, 2007, с. 20]. Есть основания полагать, что в ряде случаев авторы «*Абхидханоттара-тантры*» заимствовали отдельные пассажи из «*Лагхушамвара-тантры*» (четыре блока из глав I-III, V-VIII, XVIII-XIX и XXII-XXIX, XXX «*Лагхушамвара-тантры*») и помещали их в свой текст в переработанном виде [Gray, 2007, с. 140-141]. Тем не менее, Ц. Сугики не считает, что «*Абхидханоттара-тантра*» могла быть составлена ранее IX в. [Sugiki, 2010, с. 513].

[867] «*Ваджрадака-тантра*» (*Vajraḍākatantra*) была составлена в конце IX в. или в начале X в. [Sugiki, 2010, с. 510].

[868] Подробнее об индийских и тибетских авторах, указывающих на различное число разъяснительных тантр традиции «*Лагхушамвара-тантры*», см.: [Gray, 2007, с. 16-18]. О наиболее важных разъяснительных тантрах этой традиции см. также [Sanderson, 2009, с. 157].

[869] Gray, 2007, с. 18.

[870] Gray, 2007, с. 15-16, 18.

Авторы пяти из одиннадцати комментариев к «*Лагхушамвара-тантре*» – Джаябхадра, Бхавабхатта, Бхавьякирти, Дурджаячандра и Татхагатаракшита – занимали позиции ведущих тантрических наставников (*vajrācārya*) монастыря-университета Викрамашилы[871]. Наиболее ранним[872] и влиятельным принято считать «*Чакрасамвара-панджику*» (*Cakrasaṃvarapañjikā*)[873], комментарий X в. Ланки Джаябхадры (Laṅka Jayabhadra), составленный вскоре после письменного оформления самой «*Лагхушамвара-тантры*»[874]. Он отражает один из ранних этапов адаптации ваджраяны к монашеской среде, а также демонстрирует вычищение из текста «*Лагхушамвара-тантры*» отчётливо шиваитских следов, включая имена ряда божеств[875]. Другой важный комментарий, «*Чакрасамвара-виврити*» (*Cakrasaṃvaravivṛti*), был подготовлен в конце IX в. другим настоятелем Викрамашилы, Бхавабхаттой (Bhavabhaṭṭa). Комментарий составлен под большим влиянием труда Джаябхадры, но одновременно с этим отличается большей полнотой и цитированием различных, в том числе и относительно поздних, разночтений текста «*Лагхушамвара-тантры*»[876], лишённых многих изначально присутствовавших следов шиваизма. Работы Джаябхадры и Бхавабхатты отличаются тем, что сохранились до сегодняшних дней на санскрите и покрывают весь текст «*Лагхушамвара-тантры*». По сравнению с трудом Бхавабхатты «*Чакрасамвара-панджика*» пропускает существенные порции текста и отличается большей сжатостью[877]. Третий комментарий составлен Бхавьякирти (Bhavyakīrti) и доступен исключительно в тибетском переводе. Четвёртый и пятый принадлежат Дурджаячандре (Durjayacandra) и Татхагатаракшите (Tathāgatarakṣita)[878]. Другие работы составлены авторами, не связанными с Викрамашилой. Среди них – Камбала (Kambala), Девагупта (Devagupta), Индрабхути (Indrabhūti, X в.),

---

[871] Gray, 2007, с. xv; Sanderson, 2009, с. 158.
[872] Gray, 2007, с. 12.
[873] Д. Грэй датирует это сочинение серединой IX в. [Gray, 2007, с. 21], в то время как А. Сандерсон утверждает, что ни один из комментариев к «*Лагхушамвара-тантре*» не мог быть составлен ранее X в. [Sanderson, 2009, с. 161, 164].
[874] Sugiki, 2010, с. 509.
[875] Gray, 2007, с. 21.
[876] Gray, 2007, с. 21-22. Примечательно, что некоторые из цитируемых Бхавабхаттой пассажей не обнаружены в сохранившихся санскритских рукописях «*Лагхушамвара-тантры*» [Gray, 2007, с. 146].
[877] Gray, 2007, с. 139.
[878] Gray, 2007, с. 21-23.

Вираваджра (Vīravajra, XI в., составил два комментария) и Шашватаваджра (*Śāśvatavajra, rTag pa'i rDo rje), автор «*Шри-таттва-вишада-нама-шри-самвара-вритти*» (*Śrītattvaviśadānāmaśrīsamvaravṛtti*) [879]. Также в Тэнгьюре хранится порядка двухсот сочинений, не являющихся комментариями, но также посвящённых системе «*Лагхушамвара-тантры*»[880].

«*Лагхушамвара-тантра*» была дважды переведена на тибетский язык. Первая версия перевода тантры была выполнена в конце X в. тибетцем Ринченом Зангпо (Rin chen bZang po) и Падмакараварманом (Padmākaravarman) [881], но в отличие от двух своих переработок не сохранилась до сегодняшних дней. Его первая переработка была выполнена Марпой Чокьи Вангчхугом (Marpa Chos kyi dbang phyug) и Праджнякирти (Prajñākīrti), вторая – Суматикирти (Sumatikīrti) и Лодой Дагом (bLo gros grags). Вторая версия тибетского перевода является значительно ближе к доступной на сегодняшний день санскритской версии «*Лагхушамвара-тантры*». Оба тибетских перевода доступны в трёх рецензиях[882]. Позднее именно через тибетскую версию текста был выполнен перевод «*Лагхушамвара-тантры*» на монгольский язык. Существует современный перевод «*Лагхушамвара-тантры*» с тибетского на китайский [883]. Полный перевод санскритского текста на английский выполнен Д. Грэем [884], работавшим с санскритскими рукописями, тибетскими переводами и индийскими комментариями.

Наилучшее описание культового пантеона «*Лагхушамвара-тантры*» формируется при рассмотрении основной мандалы этой традиции. В её основе находятся так называемое колесо знания (*jñānacakra*), также известное в традиции как колесо великого блаженства (*mahāsukhacakra*). В его центре расположены пребывающие в союзе Херука и Ваджраварахи (Vajravārāhī), чьё описание кратко представлено в «*Лагхушамвара-тантре*» I.10. Вокруг центральных персонажей

---

[879] Gray, 2007, с. 21-24.
[880] Sanderson, 2009, с. 157.
[881] Gray, 2007, с. 11, 143.
[882] Gray, 2007, с. 143-145.
[883] Gray, 2007, с. 3.
[884] Gray, 2007.

пантеона располагаются йогини – Дакини (Ḍākinī), Лама (Lāmā), Кхандароха (Khaṇḍarohā) и Рупини (Rūpiṇī). Колесо знания окружено тремя окружностями – окрашенным в голубой цвет колесом сознания (*cittacakra*), окрашенным в красный цвет колесом речи (*vākcakra*) и окрашенным в белый цвет колесом тела (*kāyacakra*). Периферия мандалы находится под контролем восьми яростных богинь, защищающих четыре главные и четыре факультативные стороны света. Данная конструкция представляет собой дворец мандалы, в то время как за его пределами находятся восемь кремационных земель, являющиеся отголосками того наследия, которое пришло в традицию «*Лагхушамвара-тантры*» из движений махасиддхов и йогинов, часто обитающих на местах кремации трупов (*śmaśāna*)[885]. В целом описанию мандалы этой традиции посвящена значительная часть текста: глава II сообщает о процедуре подготовки мандалы, глава III – о посвящении в мандале, глава IV – о населяющих мандалу двадцати четырёх дакинях, а главы XXIV и XLVIII – о мужских персонажах или «героях» (*vīra*), составляющих свиту Херуки и Ваджраварахи. Глава LI содержит краткую информацию об оформлении мандалы. Стоит особо отметить, что данная мандала, известная по «*Лагхушамвара-тантре*», получила дальнейшую доработку в последующих текстах этой традиции и в частности оказалась структурно дополнена так называемым «колесом обета» (*samayacakra*)[886].

Иконография Херуки[887] сформировалась под большим влиянием образа Бхайравы, чьи описания богато представлены в тантрах шиваитской видья-питхи. Атрибуты Бхайравы, и вслед за ним Херуки, являются не чем иным как элементами внешнего облика шиваитских адептов традиции капалика, занимающихся религиозной практикой в местах кремации трупов (*śmaśāna*). В последующей литературе этой традиции описываются различные формы Херуки, отличающиеся по числу рук (например, восьмирукая и двурукая формы) и находящимся в руках атрибутам[888]. Одним из примечательных атрибутов Херуки, как он представлен в

---

[885] Gray, 2007, с. 55.
[886] О разработанной в последующих текстах этой традиции мандале Херуки см. [Sugiki, 2010, с. 525].
[887] О возможных истоках имени этого персонажа буддийского тантрического пантеона см. [Sanderson, 2009, с. 148].
[888] Описание различных форм Херуки «*Лагхушамвара-тантры*» обсуждаются в [Sanderson, 2009, с. 148-150, 169-172].

«*Ваджраджвалодае*» (*Vajrajvālodayā*) Анандагарбхи (Ānandagarbha), выступает свежесодранная кожа Бхайравы. Наличие этого атрибута, равно как и изображение Херуки и Ваджраварахи топчущими Бхайраву и его супругу Каларатри (Kālarātri)[889], говорит о том, что ваджраянская традиция прекрасно понимала истоки культа Херуки и, с целью подчеркнуть превосходство этого буддийского образа над его шиваитскими предтечами, решила сделать победу над Бхайравой частью иконографии своего центрального божества.

Примечательным представляется статус Ваджраварахи в «*Лагхушамвара-тантре*». На данной стадии развития буддизма йогини-тантр Ваджраварахи предстаёт зависимой от Херуки, изображаясь с одним ликом и двумя руками, в то время как Херука предстаёт в виде божества с четырьмя ликами и двенадцатью руками. Позже, в ходе развития ваджраяны в последующие столетия, статус супруг центральных божеств йогини-тантр претерпевает изменения, которые оказываются сродни ситуации в шиваитских священных текстах видья-питхи. Если на ранних этапах развития культов богиня занимает подчёркнуто подчинённый статус, то позднее она начинает занимать всё более независимое положение. В частности, уже в отдельных контекстах «*Абхидханоттара-тантры*» Ваджраварахи изображается с четырьмя ликами и четырьмя руками, а в главе X этого письменного памятника и Херука, и Ваджраварахи изображаются как божества с пятью ликами и десятью руками каждый. Позднее Ваджраварахи начинает почитаться отдельно от Херуки как центральное божество своей собственной мандалы. Пример такой практики известен по тексту «*Абхисамая-манджари*» (*Abhisamayamañjarī*) Шакьяракшиты (Śākyarakṣita)[890].

«*Лагхушамвара-тантра*» и производные тексты этой традиции демонстрируют наличие развитого культа йогинь (*yoginī*), также называемых дакинями (*ḍākinī*) и вестницами (*dūtī*). Под ними, в зависимости от контекста, могут подразумеваться реальные («рождённые в священных местах», *pīṭhajā*) и божественные женщины, призываемые адептами при помощи мантр (*mantrajā*)[891].

---

[889] Об обсуждении этого иконографического образа см.: [Sanderson, 2009, с. 172].
[890] Sanderson, 2009, с. 173-175.
[891] Подробнее см. комментарий Бхавьякирти к главе I, см. также [Gray, 2007, с. 92].

Главы XVI, XVIII и XIX описывают облик йогинь и, очевидно, говорят о реальных женщинах, которых удачливый адепт сможет распознать при встрече. Главы XV и XX-XXIV описывают тайный язык жестов, на котором необходимо общаться с йогинями, чтобы сыскать их благорасположения. Также глава XXVII говорит о йогинях, как о странствующих женщинах. Глава XLI говорит об обитании йогинь в двадцати четырёх священных местах (*pītha*) [892], глава XLV посвящена призыванию вестниц. Вместе с тем в тексте по-прежнему встречаются представления о дакинях как о персонажах, опасных для людей: главы XXI и XXII называют дакинь гухьяками (*guhyakā*), термином, являющимся старым синонимом якшини (*yakṣiṇī*), а глава XXXVIII предостерегает, что йогины, нарушившие собственные обеты, могут быть съедены дакинями [893]. Главы VII и XII также содержат свидетельства того, что дакини могут причинять опасность адепту[894], однако в целом йогини, дакини и вестницы как единый класс существ предстают в «*Лагхушамвара-тантре*» полубожественными, страсными и привлекательными женщинами, незаменимыми для буддийских адептов на их собственном тантрическом пути[895].

«*Лагхушамвара-тантра*» представляет собой в первую очередь ритуальный текст, посвящённый таким практикам, как создание мандалы, посвятительные ритуалы, огненные подношения, рецитация мантр. Вместе с тем, как в случае большинства других тантр, приводимых в тексте «*Лагхушамвара-тантры*» указаний оказывается недостаточно для полноценного выполнения данных практик и ритуалов. Во многих случаях мантры не приведены полностью или закодированы[896]. Таким образом, текст несомненно нуждается в устном или письменном комментировании и не может являться источником по полноценному выполнению религиозной практики этой тантрической системы.

---

[892] Gray, 2007, с. 90.
[893] Gray, 2007, с. 92.
[894] Gray, 2007, с. 93.
[895] В частности, глава XXVIII содержит утверждение, что через сексуальный союз с йогини адепт получает те физиологические субстанции, которые имеют большое значение для тантрической практики [Gray, 2007, с. 117].
[896] Gray, 2007, с. 15.

Текст практически не уделяет внимания доктринальным вопросам и содержит лишь один пассаж, отчётливо артикулирующий принадлежность учения «*Лагхушамвара-тантры*» буддизму махаяны[897]. Речь идёт об отрывке X.1-4, где говорится, что успех практики тантрического адепта зависит от его способности отождествить себя с тремя телами будды. Дальнейшие шаги по встраиванию учения этой тантрической традиции в общемахаянский дискурс связаны в первую очередь с комментаторской литературой.

Одна из важнейших тем «*Лагхушамвара-тантры*» – это использование мантр. Последние передаются адепту во время посвящения, а их рецитация (*mantrajapa*) [898] является одним из обетов (*samaya*) посвящаемого адепта. В тантрической практике «*Лагхушамвара-тантры*» мантры имеют широкий спектр применения: они используются в подготовке мандалы, в посвящении, в ритуалах и йоге. Мантры воспринимаются как вербальные формы и инструменты для призывания божеств, а на продвинутой стадии религиозной практики мантры используются для отождествления с избранными божествами. Вместе с тем значительное число обсуждаемых в тексте мантр имеют своей целью достижение мирских благ и сверхспособностей. Основным источником по мантрам выступают главы V-XIV, XXV, XXX, XXXV-XXXVII, XXXIX, XLII-XLVIII «*Лагхушамвара-тантры*», шестнадцать из которых посвящены мантрам для реализации мирских благ[899].

В отношении посвятительного ритуала традиция «*Лагхушамвара-тантры*» демонстрирует стандартный для йогини-тантр набор из четырёх посвящений: посвящение сосудом (*kalaśābhiṣeka*), также известное как посвящение духовного наставника (*ācāryābhiṣeka*) или видья-абхишека (*vidyābhiṣeka*), тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), посвящение в знание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*) и четвёртое посвящение (*caturthābhiṣeka*)[900]. Представляется вероятным, что «*Лагхушамвара-*

---

[897] Sanderson, 2009, с. 159.

[898] Разные мантры могут читаться разное количество раз, вслух или про себя. Твержение мантр может сопровождаться их изображением на графических диаграммах (yantra), а также использованием различных элементов ритуальной утвари [Gray, 2007, с. 135-136].

[899] Gray, 2007, с. 131-132, 135-136.

[900] Gray, 2007, с. 111.

тантра» является древнейшей йогини-тантрой (или по крайней мере древнейшей из известных на сегодняшний день), говорящей о посвящении из четырёх этапов, сформировавшихся под непосредственным влиянием «*Гухьясамаджа-тантры*» и впоследствии ставших классическими для подавляющего большинства тантр наивысшей йоги. Основные темы, связанные с посвящением в традицию «*Лагхушамвара-тантры*», затрагиваются в главах I и III. Глава III отчётливо говорит о том, что второе и третье посвящения предполагают сексуальный союз с супругой[901].

Главной созерцательной практикой «*Лагхушамвара-тантры*» является метод, при котором йогин визуализирует в собственном теле мандалу, содержащую Херуку, двадцать четыре пары тантрических божеств и такое же число священных мест[902]. Впервые эта практика встречается во второй части главы L, но спустя время, в более поздней литературе этой традиции, получит дальнейшее развитие и будет известна как стадия зарождения (*utpattikrama*)[903].

Примечательно, что методы, позднее известные в тантрическом буддизме как стадия завершения, не встречаются в тексте «*Лагхушамвара-тантры*»[904]. Также в самом тексте тантры отсутствуют представления о тонком теле[905], которые позднее активно развиваются в «*Абхидханоттара-*», «*Ваджрадака-*», «*Сампутодбхава-*» и «*Дакарнава-тантре*»[906]. С IX в. комментаторы

---

[901] Позднее традиция будет трактовать эти два посвящения как открывающие адепту доступ к сексуальной йоге стадии завершения [Gray, 2007, с. 76].

[902] Описанию мандалы посвящены довольно большие порции текста «*Лагхушамвара-тантры*» (указание на релевантные главы см. выше), однако техника визуализации полной мандалы не содержится в тантре, но известна благодаря позднейшей разъяснительной литературе этой традиции [Gray, 2007, с. 55]. В целом данная практика предполагает визуализацию мандалы внутри тела практикующего (*kāyamaṇḍala*), связывая последнего таким образом с макрокосмом. Поскольку три колеса мандалы коррелируют с тремя мирами буддийской космологии, тремя телами будды, двадцатью четырьмя парами божеств и таким же количеством священных мест для паломничества, все эти элементы теперь созерцаются внутри тела практикующего. Элементы мандалы распределяются по телу практикующего следующим образом: колесо сознания – в районе головы, колесо речи – в районе шеи и верхней части торса, колесо тела – в нижней части торса, в ногах и ступнях [Gray, 2007, с. 56-57]. Визуализация божеств в теле практикующего сопровождается рецитацией их семенных мантр и их наложением (*bījanyāsa*) на соответствующие участки тела практикующего. И если в раннем буддизме тело йогина позиционировалось как скопление нечистот, то здесь вследствие его визуализации как божественной мандалы оно автоматически очищается [Gray, 2007, с. 61-62] и становится пригодным сосудом для обретения великого блаженства и состояния будды. Подробнее о развитии практики созерцания тела практикующего как мандалы Херуки см.: [Sugiki, 2010, с. 530-534].

[903] Gray, 2007, с. 55.

[904] Gray, 2007, с. 71, 76.

[905] Gray, 2007, с. 74; Sanderson, 2009, с. 185.

[906] Sugiki, 2010, с. 511.

«*Лагхушамвара-тантры*» интерпретируют религиозную практику этой тантрической системы как состоящую из стадий зарождения и завершения, пытаясь при этом найти следы последней в тексте самой тантры. Также комментаторы демонстрируют глубокую осведомлённость о концепции тонкого тела и активно прибегают к последней при описании процессов, происходящих с практикующим на стадии завершения[907]. Так или иначе, сама разбивка религиозной практики на стадии зарождения и завершения отсутствует в тексте «*Лагхушамвара-тантры*», а позднейшая интерпретация йоги, изложенной в этой тантре, как состоящей из этих стадий является следствием влияния «*Гухьясамаджа-*» (и в значительной степени разъяснительных текстов школы Арья) и «*Хеваджра-тантры*»[908].

«*Лагхушамвара-тантра*» не содержит прямых инструкций к выполнению сексуальных постиниациационных практик[909], но неоднократно предписывает адептам вкушать нечистые субстанции, такие как алкоголь и физиологические секреции[910], включая те, что образуются вследствие полового акта. В главе XXVI сообщается, что одним из обетов (*samaya*) тантрического йогина является серьёзное отношение к практике передачи субстанций (*srotas*), под которыми, как разъясняют комментарии, имеются в виду половые секреции[911]. Вкушение половых секреций представляет собой основу тайного посвящения (*guhyābhiṣeka*), упоминаемого в главах I и III. Продвинутые сексуальные техники, предполагающие работу с тонким телом адепта[912] и воздержание от эякуляции[913], отсутствуют в тексте «*Лагхушамвара-тантры*», но комментаторы предпочитают интерпретировать текст тантры таким образом, как будто эти практики там всё же присутствуют[914]. Широкое распространение в «*Лагхушамвара-тантре*» получает практика почитания будд при помощи нечистых субстанций. В частности, строфа

---

[907] Gray, 2007, с. 74.
[908] Gray, 2007, с. 71.
[909] Gray, 2007, с. 76.
[910] Gray, 2007, с. 106.
[911] Gray, 2007, с. 113.
[912] Gray, 2007, с. 118, 120.
[913] Именно так Джаябхадра интерпретировал два пассажа «*Лагхушамвара-тантры*» в главах XXVI и XXVIII [Gray, 2007, с. 123-124].
[914] Например, Камбала описывает в своём комментарии практику контролируемой эякуляции и последующее втягивание йогином семени и женских половых секреций (практика известна как *vajrolīmudrā*) [Gray, 2007, с. 120].

I.8 «*Лагхушамвара-тантры*» говорит о необходимости почитать будд и бодхисаттв при помощи капель собственного семени (*svaretobindu*).

С «*Лагхушамвара-тантры*» тантрический буддизм известен своей практикой посещения священных мест (*pīṭhabhramaṇa*). Там, как ожидается, владея информацией о специфических признаках йогинь, умея считывать элементы их особого кодового языка, тантрический адепт обязательно встретит этих полубожественных женщин[915], передающих адептам сверхспособности и духовные достижения через поцелуи (*cumbana*) и сексуальный союз (*avagūhana*)[916]. Основная информация об этих священных местах содержится в главах XLI и L. Примечательно, что представленный в «*Лагхушамвара-тантре*» список из двадцати четырёх священных мест, охватывающих всю территорию Индийского субконтинента[917] – от Уддияны (Uḍḍiyāna) на севере до Рамешвары (Rāmeśvara) на юге, от Синдху (Sindhu) на западе до Девикотты (Devīkoṭṭa) на востоке[918] – не содержит ни одной локации, ранее известной в буддийской традиции. С высокой вероятностью он мог быть заимствован ваджраяной из шиваитских тантрических культов, в первую очередь из тех, что связаны с «*Тантра-садбхавой*»[919]. Более подробное развитие эта практика получает в разъяснительной «*Самвародая-тантре*» (VIII.29, IX.25, XXVI.14).

«*Лагхушамвара-тантра*» ориентирована на различные группы тантрических практикующих, которые, что предсказуемо, преследуют совершенно разные цели. Исходя из этих целей, традиция выделяет два основных вида осуществлений, достигаемых в результате корректного и успешного выполнения тантрической практики: те, что имеют надмирскую природу (*lokottarasiddhi*), и те, что по природе своей являются мирскими (*laukikasiddhi*) – имеющими ценность исключительно для адептов, довольствующихся благами мира сансары. В первую

---

[915] Примечательно, что в самой «*Лагхушамвара-тантре*» места обитания йогинь называются не питхами, но деревнями (*grāma*), но в ходе дальнейшего развития этой традиции сформировалось представление об обитании йогинь в священных местах, называемых питхами [Sugiki, 2010, с. 528-529].
[916] Об этом см. пассажи XXVI.1 и XLI.4-5 «*Лагхушамвара-тантры*».
[917] Впоследствии в индийской традиции существовало немало споров относительно реального местоположения указанных в «*Лагхушамвара-тантре*» священных мест. Подробнее об этом см.: [Sugiki, 2010, с. 527-528].
[918] Sanderson, 2009, с. 170.
[919] Gray, 2007, с. 65; Sugiki, 2010, с. 518.

группу попадает пробуждение, которому, однако, уделяется не столь большое значение, как осуществлениям второй группы – многообразным сверхспособностям и магическими достижениям, таким как возможность летать, становиться невидимым и т. д. Вопреки этому факту комментаторская традиция «*Лагхушамвара-тантры*» намеренно смещает акценты, позиционируя именно пробуждение в качестве высшего и важнейшего ориентира адептов[920]. Данная реинтерпретация текста – не что иное, как следствие позднейшей переработки этой тантрической традиции в стенах буддийских монастырей-университетов Восточной Индии.

«*Лагхушамвара*» является одной из наиболее ранних йогини-тантр, однако на содержание этого текста оказали влияние практически все наиболее значимые буддийские тантры предшествующей эпохи, подчас упоминающиеся в тексте поимённо. Это относится к «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутре*», «*Гухьясамаджа-тантре*», «*Ваджрабхайрава-тантре*», «*Парамадья-тантре*» и «*Сарвабуддха-самайога-тантре*»[921]. В частности, «*Гухьясамаджа-тантра*» привнесла в «*Лагхушамвара-тантру*» основу структуры посвятительного ритуала, а также практику вкушения и подношения нечистых субстанций. «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» снабдила «*Лагхушамвара-тантру*» новыми культовыми образами Херуки и йогинь. На позднейшую традицию «*Лагхушамвара-тантры*», продолжившую развиваться в рамках разъяснительных тантр, комментариев и трактатов, повлияла более поздняя «*Хеваджра-тантра*». В частности по крайней мере авторы двух комментариев к «*Лагхушамвара-тантре*», Бхавабхатта и Индрабхути, использовали в своих работах концепцию четырёх блаженств, берущую начало в учении «*Хеваджра-тантры*»[922].

Очень большое влияние на учение, практику и сам текст этой традиции оказали небуддийские движения адептов-мирян, в первую очередь – шиваиты-капалики[923]. Именно представители этой традиции сформировали основу той

---

[920] Gray, 2007, с. 151; Sanderson, 2009, с. 163.
[921] Gray, 2007, с. 12-14.
[922] Gray, 2007, с. 23-24.
[923] Gray, 2007, с. xv, 7.

формы тантрического шиваизма, которая известна через литературу видья-питхи. В первую очередь речь идёт о влиянии на «*Лагхушамвара-тантру*» шиваитского текста «*Пичумата*», также известного как «*Брахма-ямала-тантра*» [924]. Как продемонстрировал А. Сандерсон, порядка двухсот строф «*Лагхушамвара-тантры*» были заимствованы из шиваитских тантр видья-питхи. В первую очередь, речь идёт о пассажах, в которых развиваются следующие темы: характеристики и признаки, по которым можно узнать дакинь и йогинь; набор жестов и слов из специального кодового языка (*chomtā*), предназначенного для общения с ними (главы XV-XXIV); обет (*samaya*) выполнения постинициационной практики (главы XXVI-XXIX); перечень священных мест (XLI.6-15) [925]; характеристики подходящего для жертвоприношения кандидата (глава XLIX); ежедневная культовая практика (I.4-7b)[926]; ритуал инициации (I.15-IV.1)[927]; ритуал по обретению различных сиддхи и причинению вреда противникам; ритуал огненного подношения, практика освящения ритуальных субстанций (главы XXXIV-XXXVII, L) [928]. Именно следствием влияния наиболее радикальных шиваитских традиций могло быть наличие в тексте «*Лагхушамвара-тантры*» практик приношения в жертву человеческого мяса (см. пассаж XI.1-2, а также главу XLIX)[929]. В дополнение к этому ряд важных текстологических параллелей между «*Лагхушамвара-тантрой*» и шиваитской «*Вина-шикха-тантрой*» был отмечен в исследованиях Ц. Сугики [930]. Развитие текста «*Лагхушамвара-тантры*» демонстрирует воплощение его редакторами продуманной стратегии вычищения исконно небуддийских элементов этой системы, включающей удаление элементов шиваитской религии [931], добавление специфически буддийских концепций и

---

[924] Sanderson, 2009, с. 168.

[925] Обнаруженная А. Сандерсоном текстологическая параллель находится в «*Тантрасадбхаве*» (*Tantrasadbhāva*) XVI.61c-69a и XVI.126 [Sanderson, 2009, с.196-203].

[926] Текстологическая параллель в шиваитском каноне найдена в тантрическом тексте «*Пичумата*» (*Picumata*) [Sanderson, 2009, с. 212-215].

[927] Текстологическая параллель в шиваитском каноне – «*Йогини-санчара*» (*Yoginīsaṃcāra*) [Sanderson, 2009, с. 203-212].

[928] Sanderson, 2009, с. 187-189.

[929] Sanderson, 2009, с. 182-183.

[930] Sugiki, 2010, с. 515.

[931] В частности, сам текст «*Лагхушамвара-тантры*», равно как и ранние комментарии, содержит многочисленные следы шиваитской религии, включая имена шиваитских божеств (Mahābhairava, Rudra, Mahākāla). В ряде случаев Джаябхадре, прославленному комментатору этой традиции, приходится специально объяснять, что под

терминов, а в позднейшей традиции – также включение предписаний по интериоризированному выполнению ритуалов, идущих вразрез с буддийскими принципами морали и нравственности[932].

В дополнение к заимствованию текстовых блоков, ритуальных практик, кодового языка и ряда классификационных схем обращает на себя внимание иконография центрального персонажа «*Лагхушамвара-тантры*», во многом совпадающая с описаниями шиваитского Бхайравы. Примечательно, что некоторые очевидно шиваитские элементы иконографии Херуки ранее не встречались в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» и, следовательно, свидетельствуют о более сильном влиянии со стороны шиваитских культов[933].

«*Лагхушамвара-тантра*» является одной из древнейших йогини-тантр[934] и, как и «*Сарвабуддха-самайога-тантра*», представляет собой текст переходного периода[935]. В отличие от более поздних священных текстов этого класса здесь отсутствуют развитые практики стадии завершения, проработанная концепция пробуждения как великого блаженства, а также учение о тонком теле тантрического адепта. Вместе с тем «*Лагхушамвара-тантра*» демонстрирует более глубокую проработку культового пантеона – дальнейшее развитие получает образ Херуки, значительно больше внимания уделяется роли йогинь, дакинь и вестниц как в пантеоне, так и в индивидуальной тантрической практике адепта этой традиции. Также развитие получает ранее состоявший из трёх элементов посвятительный ритуал, который теперь отчётливо завершается четвёртым элементом.

Махабхайровой и Рудрой в действительности имеется в виду будда. Исправления и интерпретации текста «*Лагхушамвара-тантры*», предпринятые Бхавабхаттой, говорят о том, что этого автора (и вероятно многих других традиционных индийских комментаторов и исследователей) действительно беспокоило обилие следов шиваизма в этой тантре. Вместе с тем высокий авторитет и престиж этого текста очевидно могли быть причиной, удерживавшей комментаторов от значительно более радикальной редакторской обработки этого письменного памятника. Там, где не была выполнена работа редактора, в игру вступала комментаторская традиция, предлагавшая изобилие подчёркнуто буддийских интерпретаций этого текста [Gray, 2007, с. 9-11].

[932] Gray, 2007, с. xv.

[933] Sanderson, 2009, с. 169-171.

[934] Sanderson, 2009, с. 164.

[935] Sanderson, 2009, с. 185.

«*Хеваджра-тантра*» (*Hevajratantra*)[936] представляет собой один из самых известных письменных памятников тантрического буддизма. Текст датируется концом VIII в. – началом IX в.[937] и позднее классифицируется в индийской традиции как йогини-тантра (*yoginītantra*) или как тантра наивысшей йоги (*niruttarayogatantra, yogānuttaratantra*)[938]. Традиционные буддийские историки, такие как Таранатха (Tāranātha), связывают распространение учения «*Хеваджра-тантры*» с махасиддхами Домбихерукой (Ḍombiheruka), Кампалой (Kampala) и Сарорухой (Saroruha)[939]. Вместе с тем утверждения отдельных авторов, таких как Ваджрагарбха (Vajragarbha), о том, что актуальная версия санскритского текста представляет собой сокращённую версию, являющуюся производной от коренной тантры (*mūlatantra*), состоящей из пятисот тысяч строф (*pañcalakṣa*)[940], вряд ли имеют под собой реальные основания.

Санскритский текст «*Хеваджра-тантры*» сохранился в довольно большом числе рукописей. Первое издание санскритского текста «*Хеваджра-тантры*» с комментарием «*Йога-ратна-мала-панджика*» и тибетским переводом было издано Д. Снеллгроувом в 1959 г.[941]. Методологическое решение опираться в первую очередь на тибетский перевод и традиционные комментарии является основным недостатком этого важного и в целом успешного исследовательского предприятия. Последующие издатели санскритского текста «*Хеваджра-тантры*» в значительной степени опираются на работу Д. Снеллгроува. Книга Г. Фэрроу и И. Менон посвящена переводу «*Йога-ратна-мала-панджики*» Канхи, а санскритский

---

[936] Полное название текста – *Śrīhevajraḍākinījālaśaṃvaramahātantrarājan* – может быть переведено как «лучшая из великих тантр (букв. «царь среди великих тантр», *mahātantrarājan*), [называемая] высшим блаженством (*śaṃvara*) Достопочтенного Хеваджры (*Śrīhevajra*) и собрания дакинь (*ḍākinījāla*)».

[937] Snellgrove, Part I, 1959, c. 14; Farrow, Menon, 2001, c. viii, xliii. Предложение М. Шендге датировать «*Хеваджра-тантру*» концом VII в. – началом VIII в. выглядит не вполне убедительным [Shendge, 2004, c. 353], равно как и датировка Э. Инглиш – X в. или позднее [English, 2002, c. 4]. Справедливым представляется замечание о том, что до своей письменной фиксации излагаемые в «*Хеваджра-тантре*» культы и методы религиозной практики могли несколько веков циркулировать сугубо в форме устной традиции [Farrow, Menon, 2001, c. xliii].

[938] По наблюдению Д. Грэя, с которым согласен автор данной работы, «*Хеваджра-тантра*» представляет собой одну из самых важных йогини-тантр [Gray, 2007, c. 5]

[939] Сарорухе приписывается составление комментария к «*Хеваджра-тантре*» и ряда кратких сочинений по этой традиции (садханы, видхи, стотры) [Snellgrove, Part I, 1959, c. 12-13, 16].

[940] Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā I.5 [Ṣaṭsāhasrikā, 2009, c. 444]. Согласно китайской традиции передачи «*Хеваджра-тантры*», коренная тантра этой системы состоит из тридцати одной кальпы, в то время как «*Дакини-ваджра-паньджара-тантра*» говорит о мула-тантре из тридцати кальп [Shendge, 2004, c. 355].

[941] Snellgrove, Part 2, 1959.

текст «*Хеваджра-тантры*» приводится в ней скорее для ясности переводимого комментария[942]. Два издания Р. Трипатхи и Т. Неги[943] представляют собой публикации комментариев Канхи и Ратнакарашанти. В обоих случаях первоочередной задачей авторов была подготовка критического издания санскритских комментариев, в то время как текст «*Хеваджра-тантры*» опубликован в первую очередь для наглядности и более ясного представления о комментируемом тексте.

Текст «*Хеваджра-тантры*»[944], равно как и значительное число других связанных с этой традицией работ, был переведён на тибетский язык[945]. На китайский язык тантра переведена Фа-ху в XI в.[946], но широкого распространения на Дальнем Востоке данная традиция так и не получила. Перевод «*Хеваджра-тантры*» на английский язык впервые выполнен Д. Снеллгроувом[947], позднее – Г. Фэрроу и И. Менон[948]. На русский язык главы I.1, I.2, II.3, II.9 переведены с санскрита, тибетского и монгольского языков Е.А. Островской[949], глава I.10 переведена с санскрита Е. С. Бушуевым[950].

Традиция «*Хеваджра-тантры*» породила пять разъяснительных тантр, среди которых наиболее важными представляются «*Дакини-ваджра-паньджара-тантра*» (*Ḍākinīvajrapañjaratantra*)[951], «*Махамудра-тилака-тантра*» (*Mahāmudrātilakatantra*) и «*Сампутодбхава-тантра*» (*Saṃpuṭodbhavatantra*)[952]. В тибетском каноне содержатся переводы одиннадцати комментариев к этой

---

[942] Farrow, Menon, 2001.
[943] HT, 2001; HT, 2006.
[944] Тибетский перевод тантры содержит ряд транслитерированных строф на апабхрамше, которые выглядят значительно более аутентичными, чем те же строфы в доступных Д. Снеллгроуву рукописях, где соответствующие пассажи выглядят переработанными и санскритизированными [Snellgrove, Part II, 1959, c. ix].
[945] Большой перечень тибетских переводов санскритской литературы этой традиции приводится Дж. Харцеллом: [Hartzell, 2012, c. 94-95].
[946] Hartzell, 2012, c. 94. По мнению Д. Снеллгроува китайский перевод тантры (Taishō, 892) опирается на ту же версию санскритского текста, что и тибетский перевод, но при этом является значительно менее понятным [Snellgrove, Part II, 1959, c. viii].
[947] Как признаёт сам Д. Снеллгроув, в ходе выполнения перевода он неоднократно консультировался с тибетским переводом и комментарием Канхи [Snellgrove, Part I, 1959, c. vii].
[948] В своём переводе [Farrow, Menon, 2001] Г. Фэроу и И. Менон скорректировали ряд интерпретаций, сделанных Д. Снеллгроуовом, опираясь на комментарии Ратнакарашанти и Канхи [Farrow, Menon, 2001, c. xliv].
[949] Островская-мл., 2000, с. 241-261.
[950] Бушуев, 2016, с. 82-96.
[951] Об этом также см.: [Gray, 2007, c. 5].
[952] Sanderson, 2009, c. 157. Также примечательно, что «*Сампута-тантра*» (*Sampuṭatantra*) признаётся разъяснительной тантрой как для «*Хеваджра-тантры*», так и для «*Лагхушамвара-тантры*» [Gray, 2007, c. 17].

тантре[953], а также порядка двухсот трактатов[954]. Среди комментариев особо выделяются «*Шрихеваджра-вьякхья-вивaрана*» (*Śrīhevajravyākhyāvivaraṇa*) Бхадрапады (Bhadrapada)[955], «*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti), «*Йога-ратна-мала*» (*Yogaratnamālā*) Канхи (Kāṇha)[956], а также уникальный в своём роде комментарий Келикулишы (Kelikuliśa), излагающий учение «*Хеваджра-тантры*» с точки зрения комментаторской традиции Арья, специализирующейся на разъяснении «*Гухьясамаджа-тантры*»[957]. С особой осторожностью следует относиться к составленному в XI в. комментарию Ваджрагарбхи (Vajragarbha) «*Хеваджра-тантра-пинда-артха-тика*» (*Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā*), также известному как «*Шатсахасрика*» (*Ṣaṭsāhasrikā*)[958]. Этот комментарий часто уводит читателя от буквальных значений текста[959], довольно скептичен в отношении пользы внешних практик[960] и отличается интерпретацией учения «*Хеваджра-тантры*» в русле традиции последнего влиятельного священного текста ваджраяны – «*Лагхукалачакра-тантры*» (*Laghukālacakratantra*)[961]. В частности, в этом комментарии, как и в ряде других работ, говорится о существовании пространной

---

[953] Пик составления комментаторской литературы, посвящённой «*Хеваджра-тантре*», приходится на XI в.

[954] Sanderson, 2009, с. 157. Описание сорока пяти санскритских текстов садхан, стотр и ритуальных сочинений по системе «*Хеваджра-тантры*» представлено в публикации Х. Айзексона [Isaacson, 2009]. Список комментариев к «*Хеваджра-тантре*» и ритуальных текстов, изложенных с позиции этой традиции, представлен в [Shendge, 2004, с. 357-362].

[955] Об этом комментарии см. [Snellgrove, Part I, 1959, с. 14].

[956] Подробнее об этих комментариях и их взаимосвязи см. ниже.

[957] Примечательно, что этот текст также никогда не был переведён на тибетский язык [Isaacson, 2009, с. 91].

[958] Издание санскритского текста этого комментария, выполненное Ф. Сферрой и Х. Айзексоном, ожидает выхода в печать. Часть текста была издана М. Шендге [Shendge, 2004], первая глава этого текста повторно издана Ф. Сферрой [Sferra, 2009].

[959] Snellgrove, Part I, 1959, с. 8.

[960] Snellgrove, Part I, 1959, с. 15.

[961] «*Лагхукалачакра-тантра*» представляет собой одну из позднейших тантр ваджраяны. Текст был составлен в начале XI в. и, согласно традиционной версии, дошёл до сегодняшних дней в сокращённой или «облегчённой» (*laghu*) форме из тысячи тридцати строф, в то время как исходная или коренная (*mūla*) версия этого текста, «*Адибуддха-тантра*» (*Ādibuddhatantra*), согласно традиционным представлениям, отличалась значительно большим объёмом (двенадцать тысяч строф). Как и в случае других будто бы существовавших пространных версий священных текстов ваджраяны, этот памятник, если он когда-то и существовал в своём заявленном виде, не сохранился до сегодняшних дней за исключением нескольких цитат (последние вполне могли быть плодом авторства тех, кто приводил эти цитаты). Эта традиция отражает противостояние на поприще ваджраяны между монашеским духовенством и адептами-мирянами, а также содержит следы проникновения исламской культуры в регион (Бенгалия и северо-восток Индии, откуда дошли наиболее древние рукописи и откуда по имеющимся данным происходят наиболее авторитетные наставники этой традиции).

(*vistīrṇa*) коренной тантры (*mūlatantra*) в пятьсот тысяч строф (*vistīrṇahevajratantra*)[962].

В целом комментаторская традиция [963] «*Хеваджра-тантры*» внесла большой вклад не только в систематизацию и последующее развитие учения, но также значительно поспособствовала сохранению самого санскритского текста. Именно цитаты (*pratīka*) из многочисленных комментариев выступают дополнительным источником по ранним версиям текста самой тантры. Трактаты, посвящённые системе «*Хеваджра-тантры*», включают значительное число работ по ритуалу и религиозной практике, среди которых стоит упомянуть «*Хеваджра-садхана-упайику*» (*Hevajrasādhanopāyikā*) Сарорухапады (Saroruhapāda), «*Хеваджра-акхью*» (*Hevajrākhya*) Адваяваджры (Advayavajra), также известного как Майтрипа (Maitrīpa), «*Бхрама-хара-нама-Хеваджра-садхану*» (*Bhramaharanāmahevajrasādhana*) и «*Хеважд*ра-*сахаджа-садйогу*» (*Hevajrasahajasadyoga*) Ратнакарашанти, а также многие другие.

Текст «*Хеваджра-тантры*» отличается плохой структурированностью изложенного материала, в изобилии демонстрирует отсутствие логической последовательности и следы достаточно грубой компоновки текста из разных источников [964]. Большая часть текста составлена на тантрической вариации санскрита, предполагающей нарушение многих правил Панини и принципов стихосложения[965]. Текст включает в себя цитаты на апабхрамше[966], имеющей восточноиндийское происхождение[967]. Д. Снеллгроув выдвигает предположение о возможности первоначальной циркуляции «*Хеваджра-тантры*» на одном из

---

[962] Сходные точки зрения высказываются в тибетской и китайской традициях [Snellgrove, Part I, 1959, с. 15-16].

[963] Среди значимых комментаторов «*Хеваджра-тантры*» Д. Снеллгроув приводит следующих авторов: Saroruha, Kāṇha, Bhadrapada, Dharmakīrti, Ṭaṅkadāsa, Ratnākaraśānti [Snellgrove, Part I, 1959, с. 18].

[964] Snellgrove, Part I, 1959, с. 10. Тема неструктурированности главы I.10 «*Хеваджра-тантры*» обсуждается в [Бушуев, 2016, с. 84-86].

[965] Snellgrove, Part I, 1959, с. 10. Текст состоит из строф в размере шлока, однако также встречаются гатхи (*gāthā*), ряд из которых составлен на апабхрамше.

[966] Утверждение о том, что один из пассажей «*Хеваджра-тантры*» на апабхрамше принадлежит авторству Сарахи [Farrow, Menon, 2001, с. xliii], нуждается в дополнительной проверке.

[967] Sanderson, 2009, с. 166. Г. Фэрроу и И. Менон также утверждают, что текст «*Хеваджра-тантры*» был составлен на территории современных Бенгалии, Ориссы и Бихара см.: [Farrow, Menon, 2001, с. xliii].

индийских диалектов, который лишь позднее мог быть подвергнут достаточно грубой санскритизации[968].

В структурном плане «*Хеваджра-тантра*» состоит из двух частей (*kalpa*) из одиннадцати и двенадцати глав (*paṭala*) соответственно. В первой части проповедь учения оформлена в формате беседы будды Хеваджры с учеником Ваджрагарбхой (Vajragarbha), во второй части, которая, по предположению М. Шендге, могла представлять собой более позднее дополнение[969] – с супругой Найратмьей (Nairātmyā). «*Хеваджра-тантра*» начинается вступлением (*nidānavākya*), сообщающим о ситуации, в которой Бхагаван поведал излагаемое в тексте учение. Как и в случае с «*Гухьясамаджа-тантрой*», речь идёт о проповеди, во время которой Бхагаван пребывал в лонах всех ваджрных женщин (*vajrayoṣidbhaga*), представляющих собой суть тела, речи и сознания всех татхагат (*sarvatathāgatakāyavākcittahṛdaya*)[970].

В основе учения «*Хеваджра-тантры*» лежит культ будды Хеваджры (Hevajra)[971] и его супруги Найратмьи (Nairātmyā). Как правило, они изображаются пребывающими в союзе, однако в ряде случаев в центре мандалы может изображаться одна Найратмья. Хеваджра представляет собой ипостась будды Акшобхьи, как и другие будды-херуки, относится к ваджрной тантрической семье (*vajrakula*)[972], ассоциируемой с клешей ненависти (*dveṣa*)[973], а истоки его культа восходят к Кродхарадже (Krodharājan) из «*Манджушрия-мула-кальпы*» и к яростным ипостасям Шивы, таким как Рудра (Rudra) и Бхайрава (Bhairava)[974]. Ещё один важный объект культа этой тантры – йогини, в изобилии представленные в пантеоне «*Хеваджра-тантры*». По описаниям из «*Садхана-малы*» (*Sādhanamālā*)

---

[968] Именно этим обстоятельством Д. Снеллгроув объясняет регулярно встречаемые в тексте проблемы с соблюдением стихотворного размера [Snellgrove, Part I, 1959, с. 18].
[969] Shendge, 2004, с. 349.
[970] Сам факт того, что аналогичные вступления (*nidānavākya*) встречаются в «*Гухьясамаджа-*», «*Хеваджра-*» и «*Чандамахарошана-тантре*», говорит об их широкой популярности в тантрических кругах того времени [Gray, 2007, с. 29].
[971] Имя этого божества букв. значит «О Ваджра!» (*He vajra*). Об имени Хеваджры см. [Snellgrove, Part I, 1959, с. 10]. О происхождении имени этого божества из мантры HE VAJRA PAŚYA («О ваджрное [существо], смотри!») из «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*», произносимой при снятии с посвящаемого, подведённого к мандале, повязки для глаз, см.: [Sanderson, 2009, с. 148].
[972] Snellgrove, Part I, 1959, с. 30.
[973] Snellgrove, Part I, 1959, с. 29.
[974] Farrow, Menon, 2001, с. xliv.

Хеваджра нередко изображается в окружении восьми йогинь, Найратьмя – в окружении четырнадцати[975]. Описания самого Хеваджры варьируются даже в тексте одной тантры. В частности, в третьей главе первой части «*Хеваджра-тантры*» он предстаёт двуруким божеством в сопровождении восьми йогинь, в то время как в пятой главе второй части он изображается восемнадцатируким[976]. Среди основных источников по изучению культа Хеваджры, его образа, мандалы и свиты выделяется первая глава первой кальпы, где анализируется имя этого будды, а также приводится общее описание различных форм других будд. Третья глава первой кальпы, посвящённая божествам (*devatāpaṭala*), излагает практику визуализации Хеваджры и его свиты из восьми йогинь. Здесь же описываются различные формы Хеваджры с супругой. Глава II.5 посвящена Хеваджре, его мандале и свите. Глава II.6 содержит предписания о методе изготовления изображения Хеваждры. Визуализации Найратмьи и её свиты из йогинь посвящена глава I.8.

Целью каждого адепта этой тантрической традиции является широко известная махаянская установка стать буддой на благо всех живых существ. В целом учение «*Хеваджра-тантры*» выглядит значительно более развитым, чем, например, та форма тантрического буддизма, которая известна благодаря «*Лагхушамвара-тантре*». По этой причине А. Сандресон склоняется к тому, что «*Хеваджра-тантра*» представляет собой более зрелый и исторически более поздний памятник ваджраяны[977].

Говоря о философской основе этой тантры, трудно согласиться с Д. Снеллгроувом, утверждающим, что основополагающей доктринальной базой этой традиции выступает именно мадхьямака[978]. Свою точку зрения Д. Снеллгроув основывает на строфах «*Хеваджра-тантры*» II.8.9-10, где говорится, что к изучению учения этой тантры можно приступать только после постижения учений вайбхашьи, саутрантики, йогачары, мадхьямаки и методов всех других известных

[975] Snellgrove, Part I, 1959, с. 30.
[976] Snellgrove, Part I, 1959, с. 30-31.
[977] Sanderson, 2009, с. 165.
[978] Snellgrove, Part I, 1959, с. 20.

тантр. Примечательно, что мадхьямака идёт в листе перечислений вслед за йогачарой. Именно это обстоятельство позволяет Д. Снеллгроуву, и вслед за ним Х. Айзексону[979], склоняться в пользу того, что эта тантрическая традиция признаёт приоритет мадхьямаки над йогачарой. Вместе с тем вслед за перечислением философских традиций махаяны в списке указываются методы всех тантр (*sarvatantranaya*). Именно это обстоятельство позволяет сделать вывод, что речь здесь идёт не о приоритете одной философской системы над другой, но о собрании в единый список всего комплекса теоретического и практического религиозного знания ваджраяны. В силу отсутствия более веских доказательств в тексте «*Хеваджра-тантры*» представляется более корректным утверждать, что авторы этой тантры были хорошо знакомы с обеими философскими системами махаяны и видели в каждой из них теоретическую основу для этого ваджраянского учения.

Хотя пробуждение (*bodhi*) продолжает оставаться главной целью религиозной практики адепта «*Хеваджра-тантры*», это далеко не главный термин, маркирующий в этой традиции высший религиозный опыт. Наиболее распространёнными терминами для обозначения высшей цели религиозной практики в «*Хеваджра-тантре*» выступают совместно порождаемое (*sahaja*), приравниваемое в тексте тантры к пробуждению[980] и к его воплощению – самому Херуке[981] или Хеваджре, и великое блаженство (*mahāsukha*)[982], в ряде случаев отождествляемое с сознанием пробуждения (*bodhicitta*) [983] . Совместно порождаемое и великое блаженство маркируют по сути одно и то же недвойственное постижение подлинной природы реальности, переживаемое непосредственным образом (*svasaṃvedya*)[984], то есть без разделения восприятия на

---

[979] Isaacson, 2007, с. 291.
[980] HT I.10.17d [HT, 1959, с. 36].
[981] HT II.5.70 [HT, 1959, с. 86]. Подробнее о термине *sahaja* в индийском тантрическом буддизме см.: [Kvaerne, 2005, с. 162-208; Davidson, Refraiming Sahaja, 2002, с. 45-83].
[982] Очень наглядной представляется строфа на апабхрамше, которую Бхагаван Хеваджра приводит, описывая переживание высшей точки религиозного опыта, лишь на мгновение обретаемое адептом в ходе посвящения, но обязанное стать константой в результате постинициационной практики: *āi na anta na mahyu tahiṃ / natra bhava natra nirvāṇa // ehu so paramamahāsuha / nau para nau appāṇa //* (HT II.5.68 [HT, 1959, с. 84]) – «Нет ни начала, ни конца, ни середины. Нет ни сансары, ни нирваны. Здесь только высшее и великое блаженство, где нет ни себя, ни других».
[983] HT II.4.26 [HT, 1959, с. 64].
[984] Великое блаженство (*mahāsukha*) определяется как самоосознаваемое (*svasaṃvedya*), например, в I.8.46 [HT, 1959, с. 30].

субъективную и объективную составляющие (*svaparavittivarjita*)[985], существующее вечно (*śaśvant*), само по себе (*ekasvabhāva*)[986] и имеющее один вкус (*samarasa*)[987]. Представления авторов «*Хеваджра-тантры*» о совместно порождаемом, познании подлинной природы реальности и высшей цели религиозной практики излагаются в главах I.10, II.2 и II.12.

Сотериологический дискурс «*Хеваджра-тантры*» построен вокруг четырёхсоставных классификаций. Если трёхсоставные классификации в индийских религиозно-философских системах преследуют цель обобщения и систематизации обсуждаемого материала (например, тело, речь и сознание как три измерения активности живых существ; страсть (*rāga*), отвращение (*virāga*) и безразличное отношение (*madhyama*) как три формы отношения к данным в обыденном опыте объектам и т. д.), то четырёхсоставные классификации направлены на подчёркивание уникальности четвёртого компонента как противоположного первым трём. Четвёртый элемент позиционируется как уникальный, отличный от предыдущих трёх. Именно он постулируется в качестве главной цели религиозной практики и, как правило, является основой трёх предыдущих [988]. Переход на четырёхсоставные классификационные схемы позволил подчеркнуть уникальность религиозного опыта, как отличного от трёх обыденных форм отношения к объекту, а также перевёл «*Хеваджра-тантру*» в полное соответствие с известными небуддийскими учениями, также опирающимися на четырёхсоставные модели: четыре варны (*varṇa*) традиционного индийского общества (*śūdra, vaiśya, kṣatriya, brāhmaṇa*), четыре стадии жизни брахмана (*brahmacarya, gārhasthya, vānaprastha, saṃnyāsa*), четыре состояния сознания в «*Мандукья-упанишаде*» (*jāgarita, svapna, suṣupta, caturtha*). Одной из очевидных сложностей перехода на эту модель является по сути вынужденный

---

[985] HT I.10.8 [HT, 1959, с. 36].

[986] HT II.2.59 [HT, 1959, с. 52]. Также совместно порождаемое (*sahaja*) называется своей собственной природой (*svabhāva*) в HT I.10.41c [HT, 1959, с. 40]. О синонимизации в «*Хеваджра-тантре*» терминов *bodhicitta* («в абсолютном аспекте», в терминологии Д. Снеллгроува), *mahāsukha*, *svasaṃvedya* и *sahaja* см.: [Snellgrove, Part I, 1959, с. 25].

[987] HT I.10.8b [HT, 1959, с. 36].

[988] Обсуждение четырёхсоставных классификаций в индийских религиозно-философских системах см. в [Лысенко, 2006, с. 269-306].

отказ от трёхсоставной в своей основе концепции трёх тел будды и, в целях гармонизации дискурса, переход на концепцию четырёх тел: сотворённого тела (*nirmāṇakāya*), тела наслаждения (*saṃbhogakāya*), дхармового тела (*dharmakāya*) и четвёртого, называемого совместно порождаемым телом (*sahajakāya*), телом великого блаженства (*mahāsukhakāya*) и телом, обладающим своей собственной природой, т.е. функционирующим самодостаточным образом (*svābhāvikakāya*)[989].

Четырёхсоставные классификации буквально пронизывают учение «*Хеваджра-тантры*». Помимо уже отмеченной концепции четырёх тел будды обращают на себя внимание разбивка посвящения на четыре составные этапа и связанная с этой разбивкой концепция четырёх блаженств. Ритуал посвящения и связанные с ним вопросы представляют собой важную тему «*Хеваджра-тантры*», неоднократно поднимаемую в различных главах этого письменного памятника (HT I.10, II.3, II.12). Способ определения тантрической семьи (*kula*) посвящаемого изложен в главе II.12. Практика посвящения божеством (*devatābhiṣeka*) как этап, предшествующий визуализации адептом своего избранного божества (*sveṣṭadevatā*), описывается в главе I.4. Детали выполнения постинициационного обета (*caryā*) с описанием атрибутов выполняющих его йогина и его супруги изложены в главах I.6 и II.3. В отличие от противоречивого пассажа «*Гухьясамаджа-тантры*», говорящего о трёх составляющих посвящения, но затем упоминающего некоторое четвёртое звено цепи (*caturtha*), «*Хеваджра-тантра*» II.3.10ab говорит о посвящении из четырёх этапов: посвящение наставника (*ācāryābhiṣeka*), тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), посвящение в знание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*) и четвёртое посвящение (*caturthābhiṣeka*)[990]. Вторая часть этой строфы (cd) вводит концепцию о четырёх блаженствах (*ānanda*), также представленную в главах I.8 и I.10. И хотя в этом контексте четыре блаженства соотносятся с четырьмя посвящениями, в последующей комментаторской литературе преобладает другая интерпретация, включающая все четыре

---

[989] Показательно, что дискурс о теле, имеющем собственную природу (*svabhāva*), находится в неразрешимом противоречии с учением мадхьямаки о пустоте (*śūnyatāvāda*), гласящим, что всё сущее лишено своей собственной природы (*svabhāva*).
[990] HT, 1959, с. 54.

блаженства в тот сверхчувственный опыт, который переживается адептом во время третьего посвящения – посвящения в знание мудрости[991]. Концепция четырёх блаженств стала популярным учением, в первую очередь ассоциирующимся именно с «*Хеваджра-тантрой*»[992], но впоследствии распространившимся на традиции других йогини-тантр[993].

В рамках учения «*Хеваджры-тантры*» имеют место две версии учения о четырёх блаженствах, каждая из которых отражена в тексте самой тантры. По мнению Д. Снеллгроува, наиболее распространённым было представление о стандартном порядке возникновения блаженств, согласно которому вслед за блаженством (*ānanda*) идёт высшее блаженство (*paramānanda*), затем – блаженство прекращения (*viramānanda*) и, наконец, совместно порождаемое блаженство (*sahajānanda*), называемое в самой тантре «концом прекращения» (*viramānta*)[994]. Вместе с тем существуют по крайней мере два пассажа «*Хеваджра-тантры*» (I.8.24c и II.2.40ab)[995], которые предполагают иной порядок переживания блаженств: блаженство, высшее блаженство, совместно порождаемое блаженство, блаженство прекращения. Эта интерпретация, в частности, отстаивается в комментарии Ратнакарашанти «*Муктавали*», о чём отдельно будет сказано ниже. Наличие двух противоречивых изложений порядка блаженств в самой тантре в очередной раз подтверждает предположение о смешанном характере источников, из которых формировался этот священный текст[996]. Так или иначе, именно блаженство (*ānanda*), порождаемое совместно со (*sahaja*) свёртыванием субъект-объектной множественности, признаётся великим (*mahāsukha*), а эта идея ложится в основу нового сотериологического дискурса йогини-тантр.

---

[991] По всей вероятности именно об этом говорит и сама «*Хеваджра-тантра*», утверждая, что великое блаженство постигается благодаря посвящению (HT II.3.2cd [HT, 1959, с. 52]).
[992] Gray, 2007, с. 23, 120.
[993] В частности эта концепция активно применяется в комментаторской литературе традиций «*Лагхушамвара-тантры*» (см. комментарии Бхавабхатты и Индрабхути, об этом см.: [Gray, 2007, с. 23-24]) и «*Буддха-капала-тантры*».
[994] HT I.8.24b [HT, 1959, с. 28]. О соответствующей интерпретации этого пассажа см. также [Snellgrove, Part I, 1959, с. 35].
[995] HT, 1959, с. 36, 50.
[996] Snellgrove, Part I, 1959, с. 35.

«*Хеваджра-тантра*» впервые в литературе йогини-тантр вводит деление религиозной практики на стадии зарождения (*utpattikrama*) и завершения (*utpannakrama, niṣpannakrama*[997])[998]. Стадия зарождения в системе «*Хеваджра-тантры*» представляет собой последовательный процесс постижения пяти проявлений (*pañcākārābhisaṃbodhi*) или этапов, в ходе которых адепт визуализирует себя принимающим образ божества[999]. Этот этап является подготовительным к стадии завершения, которая в самой «*Хеваджра-тантре*» определяется не иначе, чем великое блаженство (*mahāsukha*)[1000], и имеет своей целью культивирование совместно порождаемого (*sahaja*). Практика стадии завершения предполагает выполнение союза с духовной супругой и в результате приводит адепта к переживанию великого блаженства. Этот религиозный опыт распространяется адептом на все тело, а затем – на весь остальной мир, стирая таким образом различие между субъективной и объективной составляющими познания, характерными для обыденного опыта. Существуют и другие интерпретации практики стадии завершения. В частности, сочинение Адваяваджры «*Найратмья-пракаша*» (*Nairātmyāprakāśa*) говорит о том, что в основе практики стадии завершения лежит повторное порождение мандалы, однако теперь, в отличие от стадии зарождения, порождение мандалы происходит не через поэтапную визуализацию, берущую начало в созерцании семенного слога, но мгновенно[1001]. Другой вариант стадии завершения, называемый «самым глубоким» (*paramagambhīra utpannakrama*), встречается в «*Муктавали-хеваджра-панджике*» Ратнакарашанти. Этот метод заключается в созерцании йогином собственного сознания как недвойственного, сияющего, представляющего собой самого Хеваджру внутри тела практикующего. Йогини из окружения Хеваджры также

---

[997] Во вторичной литературе нередко встречается термин *saṃpannakrama*, который не засвидетельствован в санскритской литературе [Isaacson, 2001, с. 468].

[998] *kramam utpattikaṃ caiva utpannakramam eva ca / kramadvayaṃ samāśritya vajriṇāṃ dharmadeśanā //* (HT I.8.24cd-25ab) [HT, 1959, с. 28] – «И стадия зарождения, и стадия завершения. [Так], найдя прибежище в двух стадиях, [звучит] наставление [в дхарме] держателей ваджры». *vajriṇā* в издании Д. Снеллгроува исправлено на *vajriṇāṃ* по аналогии с падежом, использованным в аналогичном пассаже «*Гухьясамаджа-тантры*» (XVIII.84b: [Guhyasamājatantra, 1978, с. 119]))

[999] Подробнее шаги визуализации изложены в [Isaacson, 2001, с. 470], где автор ссылается на «*Хеваджра-тантру*» (I.8.6-7), а также на трактаты и комментарии, разъясняющие эту практику.

[1000] II.2.34 [Snellgrove, 1959, с. 48].

[1001] Isaacson, 2001, с. 471.

визуализируются в этой практике адептом в виде каналов тонкого тела (*nāḍī*). Таким образом, йогин осуществляет преображение собственного тела в ваджрное тело (*vajradeha*)[1002] и, очевидно, становится буддой. Так или иначе, подробное развитие методы йоги в формате стадий зарождения и завершения получают в комментаторской литературе[1003] и трактатах, тогда как в самой «*Хеваджра-тантре*» представлены лишь фрагментарные описания этих практик, не достаточные для понимания полной картины происходящего.

С системой йоги «*Хеваджра-тантры*» тесно связана ваджраянская концепция тонкого тела, получившая отражение в тексте самой тантры (HT I.1). Согласно этому представлению тело практикующего пронизано тридцатью двумя энергетическими каналами (*nāḍī*)[1004], среди которых три играют ключевое значение в йогической практике. Два боковые канала – лалана (*lalanā*) и расана (*rasanā*) – располагаются слева и справа вдоль позвоночника (начала этих каналов расположены в районе ноздрей) и ассоциируются с мудростью (*prajñā*) и искусным средством (*upāya*). Центральный канал – авадхути (*avadhūtī*) – представляет собой

[1002] Isaacson, 2001, с. 471-472.

[1003] Стадиям зарождения и завершения в традиции «*Хеваджра-тантры*» посвящены два отдельные сочинения Ратнакарашанти – «*Бхрама-хара-нама-Хеваджра-садхана*» (*Bhramaharanāmahevajrasādhana*) и «*Хеваджра-сахаджа-садйога*» (*Hevajrasahajasadyoga*). В последней утверждается, что практика стадии завершения состоит из йоги, подразделяющейся на четыре этапа, в ходе которых достигаются четыре состояния (*avasthā*): «И эта йога, в силу деления на [отдельные] состояния, существует [как] состоящая из четырёх [сосредоточений]: подобное облакам, подобное иллюзии, подобное сну и подобное сну и бодрствованию. До осуществления [совместно порождаемого] – [выполняется сосредоточение], подобное облакам, словно полная луна, скрытая за лёгкими облаками, поскольку [в нём состояние реализации] не является полностью ясным. Когда [совместно порождаемое] осуществлено – [выполняется сосредоточение] подобное иллюзии в силу ясного проявления через [союз] с супругой, сотворённой сознанием. Затем [выполняется сосредоточение] подобное сну, поскольку [оно] неожиданно возникает у [практикующего], вошедшего в [состояние] йогического сна в силу соединения слогов в мужском органе. После этого [выполняется сосредоточение,] подобное сну и бодрствованию. Каким образом [оно] подобно бодрствованию? Поскольку [оно] порождено соединением с внешней, [т.е. физически реальной,] супругой. Каким образом [оно] подобно сну? Поскольку [разделение на] себя и других не воспринимается. И эти [четыре сосредоточения] превосходят друг друга в [своей] возрастающей последовательности, поскольку осуществление каждого следующего [сосредоточения выполняется] в силу [осуществления] каждого предшествующего. Каким образом конечное [сосредоточение оказывается] выше всего? Даже при наличии причины отвлечения внимания [конечное сосредоточение, подобное сну и бодрствованию,] предельно твёрдое и [представляет собой] полный обет» - *ayaṃ ca yogo 'vasthābhedāc caturdhā bhavati: meghopamo māyopamaḥ svapnopamaḥ svapnajāgaropamaś ceti / prāk siddher meghopamas tanumeghacchannapūrṇacandravad aparisphuṭatvāt / siddhau māyopamo manonirmitavidyābalena vyaktam udayāt / tataḥ svapnopamo bolākṣarayogabalena yoganidrāgatasya sahasotpatteḥ / tad anu svapnajāgaropamaḥ / kathaṃ jāgaropamaḥ / bahirvidyāyogajanitatvāt / kathaṃ svapnopamaḥ / svaparayor anupalambhāt / ete ca yathottaraṃ viśiṣyante pūrvapūrvabalād uttarottaraniṣpatteḥ / katham antimaḥ sarvottaraḥ / saty api vikṣepahetāv atyantasamāhitatvāt, samagrasamayatvāc ceti /* [Hevajrasahajasadyoga, 2001, с. 465-466]. Причиной возможного отвлечения внимания (*vikṣepahetu*), по всей видимости, является внешняя, физически реальная, невизуализируемая супруга (*bahirvidyā*). О трёх стадиях культивирования блаженства на стадии завершения через союз садхаки и визуализируемой супруги, двух слогов внутри тела садхаки и садхаки с физически реальной супругой см. [Isaacson, 2001, с. 471].

[1004] Подробнее о каналах тонкого тела, ведущих бодхичитту к обители великого блаженства (*mahāsukhasthāna*), см. HT I.1.13-14 [HT, 1959, с. 4].

зону интеграции двух боковых каналов вследствие пробуждения адепта[1005]. Также этот канал проходит через четыре энергетические центра, чакры (*cakra*)[1006], находящиеся на уровне пупка, сердца, горла и головы (HT II.4.51-55). Поскольку рассмотренные элементы тонкого тела не имеют аналогов на физиологическом уровне, методы, сопровождающиеся работой с этими каналами и чакрами, следует понимать как руководства к визуализации (*bhāvanā*)[1007]. Вместе с тем на определённой стадии эти методы предполагают опору на физиологический опыт. В частности, во время продвинутых йогических практик, включающих сексуальный союз, предполагается, что йогин удерживает собственное семя (*śukra, bodhicitta*), направляет его вверх по центральному каналу тонкого тела до вершины головы (*brahmarandha*), в обитель великого блаженства (*mahāsukhasthāna*, HT. I.1.13), и уже там преобразует его в сознание пробуждения (*bodhicitta*). По сути своей этот результат оказывается венцом религиозного делания тантрического йогина[1008].

Среди других практик[1009], изложенных в тексте «*Хеваджра-тантры*», обращают на себя внимание рецитация мантр[1010] (*jāpa*) (HT I.2, II.10), очищение органов чувств (HT I.9), огненное подношение (*homa*, HT II.1), посещение священных мест (HT I.7), выполнение группового тантрического ритуала (*gaṇamaṇḍala*, II.7), практика чандали (*caṇḍālī*) (HT I.1), вредоносные ритуалы (HT I.2, I.7, II.9.1-6). Кодовый язык для общения с другими тантрическими адептами (*chomā*) является одним из предметов обсуждения в главе I.7, определённые понятия кодового языка для шифровки смыслов в тантрической литературе (*sandhābhāṣa*) – в главе II.3 (строфы 53-67). Среди других тем «*Хеваджра-*

[1005] «*Хеваджра-тантра*» говорит о канале авадхути как о зоне, свободной от субъект-объектной двойственности (*grāhyagrāhakavarjita*) – HT I.1.14cd [HT, 1959, с. 4].

[1006] Четыре чакры ассоциируются с четырьмя телами будды: нирмана-чакра (*nirmāṇacakra*) располагается в районе гениталий и визуализируется как лотос из шестидесяти четырёх лепестков, дхарма-чакра (*dharmacakra*) – в сердце, как лотос из восьми лепестков, самбхога-чакра (*saṃbhogacakra*) – в горле, как лотос из шестнадцати лепестков, махасукха-чакра (*mahāsukhacakra*) – в голове, как лотос из тридцати двух лепестков (HT I.1.23; II.4.51-55 [HT, 1959, с. 4, 68]).

[1007] Snellgrove, Part I, 1959, с. 33.

[1008] Snellgrove, Part I, 1959, с. 36.

[1009] Самые основные методы религиозной практики «*Хеваджра-тантры*» кратко изложены в главе I.1.

[1010] Мантры, используемые для отождествления практикующего с божествами, приведены в главе I.2. Методика дешифровки тантрических мантр (*mantroddhāra*) является одним из предметов главы II.9.

тантры» выделяются метод почитания тантрической супруги (HT II.11), правила копирования текста тантры и ношения тантры с собой (HT II.7), перечень предметов для первоочередного освоения учеником (*vineya*, HT II.8), классификация йогинов (HT, I.7), мудры (HT II.4).

Таким образом, «*Хеваджра-тантра*» представляет собой одну из самых влиятельных систем зрелой ваджраяны. Представленная в этом священном тексте тантрическая традиция сформировалась под существенным влиянием исторически более ранних тантр, таких как «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*», «*Гухьясамаджа-тантра*»[1011] и первые йогини-тантры. Влияние тантрического шиваизма отражается в «*Хеваджра-тантре*» в менее очевидных формах, что по всей вероятности говорит о том, что данная тантра представляет собой продукт более глубокой переработки в специфически буддийской тантрической среде. В сравнении с «*Сарвабуддха-самайога-тантрой*» здесь наблюдается значительно более развитый культ йогинь, что вполне могло быть следствием влияния «*Лагхушамвара-тантры*». Вместе с тем в отличие от последней «*Хеваджра-тантра*» представляется существенно более инновационной йогини-тантрой, а её учения и практики впоследствии вошли в системы многих буддийских тантрических традиций, включая «*Лагхушамвара-тантру*». В частности, именно «*Хеваджра-тантра*» впервые в йогини-тантрах вводит деление религиозной практики на стадии зарождения и завершения и представляет оригинальную концепцию тонкого тела. Что же касается представления о последовательном переживании четырёх блаженств, то эта концепция стала не просто отличительной чертой доктрины «*Хеваджра-тантры*», но одним из самых влиятельных учений йогини-тантр и ваджраяны в целом.

II.1.6. Выводы

I. «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» – письменный памятник класса чарья-тантра – является источником по истории тантрического буддизма VII в. На

[1011] Farrow & Menon, 2001, с. xliii.

этом историческом этапе тантрический буддизм предстаёт как учение, предполагающее обретение пробуждения как высшей цели в удалённой перспективе, но в первую очередь сконцентрированное на реализации мирских, чисто утилитарных устремлений и обретении сверхспособностей. Как свидетельствует этот источник, в VII в. в ваджраяне развивается культ главенствующего в пантеоне будды Вайрочаны и богатый репертуар тантрических методов, включающих мантры, мудры, мандалы, огненные подношения и техники визуализации будды для последующего с ним отождествления. Общемахаянские и специфически тантрические методы часто описываются отдельно, что свидетельствует о недостаточно глубокой интеграции новых практик в религиозную культуру буддизма.

II. «*Манджушрия-мула-кальпа*» – письменный памятник класса крия-тантра – является источником по истории тантрического буддизма, подтверждающим, что в период с VII в. по начало VIII в. в ваджраяне была разработана богатая традиция магических ритуалов, нацеленных в первую очередь на обретение мирских целей, а не на становление буддой. Этот текст свидетельствует о большом влиянии на ранний тантрический буддизм шиваитских, вишнуитских и гаруда-тантр, а также подтверждает вовлеченность составителей этой тантры в круги, приближенные к правящему двору и научному сообществу средневекового индийского социума. Многие практики, распространённые в это время и изложенные в данном письменном памятнике, не достаточно встроены в систему буддийского учения и в целях преодоления этого противоречия преподносятся как искусное средство для привлечения небуддистов.

III. «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» – письменный памятник класса йога-тантра – является источником по истории тантрического буддизма VII–VIII вв. Именно здесь впервые в истории ваджраяны провозглашается возможность обретения состояния будды, впервые называемого нерушимым великим блаженством, в текущей жизни тантрического адепта. В этот период формируется влиятельная в традициях йога-тантр практика пяти всецелостных постижений. В виде изложения мифа о победе над Махешварой заявляется превосходство

тантрического буддизма над шиваизмом. Значительное развитие претерпевает пантеон ваджраяны, по-прежнему возглавляемый буддой Вайрочаной, но ныне состоящий не из трёх, а из пяти главенствующих тантрических семей. Именно с этим текстом связаны первые примеры использования секса и аффективных состояний в йогической практике.

IV. «*Гухьясамаджа-тантра*» – письменный памятник класса махайога-тантра – является источником по истории тантрического буддизма второй половины VIII в. Согласно этому тексту, ваджраяна предстаёт сотериологически ориентированной традицией, допускающей возможность становления буддой в текущей жизни тантрического адепта. Основа пантеона по-прежнему представлена главами пяти тантрических семей, однако теперь центральное место в мандале занимает будда Акшобхья, в то время как Вайрочана более не является главенствующим буддой. В отличие от предшествующего этапа развития ваджраяны теперь значение сексуальных практик смещается с периферии на центральное место. Большое значение начинают играть ранее не известные в буддизме методы вкушения и подношения буддам нечистых субстанций. Среди инновационных тантрических практик впервые именно здесь встречаются религиозные практики стадий зарождения и завершения, метод осуществления из четырёх составляющих, йога из шести этапов, а также новая структура ритуала инициации, которая позднее претерпит лишь незначительные видоизменения.

V. «*Сарвабуддха-самайога-тантра*», «*Лагхушамвара-тантра*» и «*Хеваджра-тантра*» – важнейшие из ранних письменных памятников класса йогини-тантра – являются источниками по истории тантрического буддизма конца VIII в. Относясь к одному периоду и классу, эти тантры отражают разные этапы развития буддизма йогини-тантр. Во всех трёх памятниках адепты ваджраяны стремятся к обретению мирских благ, сверхспособностей и состояния будды уже в нынешней жизни. В основе пантеона по-прежнему находятся главы пяти тантрических семей, возглавляемые буддой Акшобхьей. В отличие от «*Гухьясамаджа-тантры*» Акшобхья предстаёт в своей яростной форме будды Херуки. Главная особенность культа йогини-тантр выражена в почитании будды

Херуки и женских божеств, будд и духовных сподвижниц, называемых йогинями, дакинями или вестницами. Образность этих персонажей тесно связана с культурой кремационных земель как тайного места ритуальной и йогической практики шиваитских и буддийских тантрических адептов. Из ритуальных новшеств йогини-тантр выделяются групповые тантрические ритуалы, имеющие оргиастические черты, а также отчётливое выделение четвёртого элемента в посвятительном ритуале. В наиболее зрелых йогини-тантрах конца VIII в. получает развитие впервые известная из махайога-тантр практика стадий зарождения и завершения, а также новые учения о тонком теле, четырёх блаженствах и об отождествлении пробуждения и великого блаженства.

II.2. Санскритские письменные источники XI в.: буддийские комментарии и трактаты

II.2.1. «Муктавали-хеваджра-панджика» Ратнакарашанти

«*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalī-hevajra-pañjikā*) представляет собой один из важнейших комментариев к «*Хеваджра-тантре*», который, однако, до сих пор не привлекал большого внимания исследователей[1012], а комментарий Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti) к главе о посвящении (*abhiṣekapaṭala*) [1013] «*Хеваджра-тантры*», которому будет уделено особое внимание в этом блоке исследования, остался в принципе вне сферы интереса научной общественности. Согласно колофонам санскритского текста, «*Муктавали-хеваджра-панджика*» атрибутируется знаменитому буддийскому учёному и махасиддхе первой половины XI в.[1014] Ратнакарашанти. Он является автором сочинений по доктрине и ритуалу тантрической[1015] и нетантрической

[1012] Известные автору данной статьи исследования, прямо или косвенно затрагивающие «*Муктавали-хеваджра-панджику*» Ратнакарашанти: [Isoda, 1974, с. 65-74] (на японском языке), [Isaacson, 2000, с. 121–134], [Isaacson, 2001, с. 457-487], [Onians, 2001, с. 154-160], [Isaacson, 2007, с. 285– 314].
[1013] Глава о посвящении представляет собой десятую главу первой кальпы «*Хеваджра-тантры*».
[1014] Isaacson, 2001, с. 457.
[1015] Полный перечень сочинений Ратнакарашанти по ваджраяне представлен в [Isaacson, 2001, с. 482-484].

махаяны, а также известен своим уникальным вкладом в наследие буддийской логико-эпистемологической школы.

В отличие от многочисленных авторов, интерпретировавших буддийские тантры через призму учения мадхьямаки, Ратнакарашанти представляет собой одного из самых влиятельных и известных ваджраянских авторов, комментировавших буддийские тантры с точки зрения классической йогачары[1016]. Д. С. Рюэг отмечает, что тибетцы характеризовали его философскую позицию как «виджняпти-мадхьямаку» (**vijñapti-madhyamaka* ← тиб. *nam rig dbu ma*)[1017], однако, современные исследователи скорее склонны интерпретировать его философскую позицию как чистую йогачару (*yogācāra*), что при непосредственном знакомстве с его трудами представляется корректным. На данный момент существует лишь одно издание комментария Ратнакарашанти к «*Хеваджра-тантре*», выполненное Р. Ш. Трипатхи и Тх. С. Неги. Признавая важность, значимость и объём работы, проделанной данными учёными, следует всё же констатировать, что это издание содержит большое количество ошибок[1018]. Этот факт делает данный труд пригодным лишь для первичного ознакомления с комментарием Ратнакарашанти.

Отсутствие надёжного критического издания неизбежно заставляет обратиться к непосредственным источникам – сохранившимся рукописям «*Муктавали-хеваджра-панджики*»[1019]. В данном случае особый интерес представляют две непальские рукописи на пальмовых листьях, составленные на старобенгальском письме. Первая[1020] из них находится в Национальных архивах

[1016] Isaacson, 2007, с. 291.
[1017] Ruegg, 1981, с. 122.
[1018] Не останавливаясь на подробной критике издания в основном тексте, представляется оправданным привести по крайней мере основные виды ошибок, встречаемые в издании «*Муктавали-хеваджра-панджики*»: отсутствие указаний на многие разночтения к тексту в критическом аппарате; многие исправления, внесённые авторами издания в исходный текст, не отмечены как таковые, что наводит читателей на ложную мысль о наличии данных словоформ непосредственно в используемых санскритских рукописях; наконец, наиболее сбивающий читателей вид ошибок – неверное разделение тематических блоков комментария, что, например, приводит к публикации фрагментов текста Ратнакарашанти как комментирующих новую строфу текста тантры, тогда как в действительности фрагмент комментария призван завершать пояснение смысла предшествующей строфы.
[1019] Ситуация с сохранившимися рукописями «*Муктавали-хеваджра-панджики*» обсуждается в публикации Х. Айзексона: [Isaacson, 2000, с. 132-133].
[1020] MS A: NAK MS 4-19 = NGMPP A 994/6.

Катманду[1021] в Непале и была оцифрована в рамках работы непало-германского проекта по сохранению рукописей [1022]. Данный источник наиболее важен, поскольку содержит полный текст комментария к главе о посвящении «*Хеваджра-тантры*». Вторая используемая в этом исследовании рукопись сохранилась лишь частично: первая её часть находится в частной библиотеке и также была оцифрована в рамках гамбургского проекта NGMPP; вторая часть[1023] – а именно она содержит комментарий к исследуемой в этой работе главе – хранится в Библиотеке университета Токио. Следует отметить, что в случае второй рукописи комментарий к главе о посвящении сохранился лишь наполовину. Две другие доступные рукописи[1024] выполнены на бумаге, представляют собой точные копии первой и первой части второй рукописи. Таким образом, последние два источника не содержат нового материала, являются производными от двух первых рукописей и не будут использоваться в данном исследовании.

Ещё одним важным источником, служащим скорее дополнительным подспорьем в исследовании текста Ратнакарашанти, является другой комментарий к «*Хеваджра-тантре*» – «*Йога-ратна-мала*» (*Yoga-ratna-mālā*), приписываемый махасиддхе Канхе (Kāṇha), известному также под именем Кришна (Kṛṣṇa)[1025]. Связь этого текста с комментарием Ратнакарашанти до сих пор вызывает дискуссии в академических кругах. С большим количеством оговорок Д. Снеллгроув предварительно датирует «*Йога-ратна-малу*» IX в. н.э.[1026], этой же гипотезе следуют переводчики данного комментария, Г. Фэрроу и И. Менон[1027], утверждая, что Ратнакарашанти позаимствовал ряд интерпретаций «*Хеваджра-тантры*» именно из комментария Канхи[1028]. Однако, ряд позднее приведённых Х.

[1021] National Archives, Kathmandu, далее – NAK.
[1022] Nepal-German Manuscript Preservation Project, далее – NGMPP.
[1023] MS T: Tokyo University Library MS 513.
[1024] NAK 5-98 = NGMPP A 135/12 и Oriental Institute, Baroda, 13275.
[1025] Канха, также известный как Кришна, входит в список восьмидесяти четырёх махасиддхов Абхаядатты. По происхождению этот персонаж является брахманом из Восточной Индии, учившимся у Джаландхары (Jālandhara). Он известен не только составлением комментариев к тантрам, но также своими йогическими песнями, в которых он называет себя йогином-капаликом (*kāpālika yogin*) [Farrow, Menon, 2001, с. xi].
[1026] Snellgrove (1), 1959, с. 14.
[1027] Farrow, Menon, 2001, с. viii.
[1028] Farrow, Menon, 2001, с. viii.

Айзексоном[1029] и Р. Дэвидсоном[1030] аргументов показывает, что Канха жил в первой половине XI в. и был учеником Ратнакарашанти. Оба комментария содержат большое число не только общих идей, но и часто совпадающие слово в слово трактовки, которые явно не являются цитатами из самой «*Хеваджра-тантры*». Подчас при чтении «*Йога-ратна-малы*» действительно создаётся впечатление, что Канха проясняет, а иногда просто повторяет или иначе формулирует некоторые пассажи из комментария Ратнакарашанти. Несмотря на то, что в некоторых местах Ратнакарашанти и Канха трактуют текст по-разному, в рассматриваемых ниже пассажах их трактовки представляются скорее сходными и во многом дополняющими друг друга. Санскритский текст «*Йога-ратна-малы*» был издан Д. Снеллгроувом[1031] и позднее переиздан Р. Ш. Трипатхи и Т. С. Неги[1032].

Текст «*Муктавали-хеваджра-панджики*» никогда не переводился на русский или английский язык за исключением критически изданных на санскрите и переведённых Х. Айзексоном на английский вступительных строф[1033].

«*Муктавали-хеваджра-панджика*», «Комментарий к «*Хеваджра-*[*тантре*», именуемый] «Ожерельем жемчужин»», представляет собой пословный комментарий (*pañjikā*) к «*Хеваджра-тантре*». Исходя из специфики комментариев типа панджика, данный текст не ставит своей задачей представить систематизацию учения «*Хеваджра-тантры*». Скорее Ратнакарашанти стремится представить на суд читателей углублённое понимание этого текста с разъяснением наиболее сложных и противоречивых пассажей «*Хеваджра-тантры*». Сам Ратнакарашанти определяет свой комментарий как демонстрирующий соответственность и непротиворечивость (*anugata*) сутрам и как труд, где изложенное в нём содержание оказывается обоснованным при помощи средств достоверного познания (*pramāṇa*). Одним из таких средств провозглашается татхагата как источник откровения данной тантры. Те же, кто обвиняет Ратнакарашанти в том, что он чего-то не выполнил (что, на самом деле, он выполнил) или что он будто бы

[1029] Isaacson, 2001, с. 458.
[1030] Davidson, 1992, с. 177.
[1031] Snellgrove (2), 1959, с. 103-159.
[1032] Tripathi and Negi, 2006.
[1033] Isaacson, 2000, с. 121-134.

не говорил то, что на самом деле он сказал – в равной степени провозглашаются Ратнакарашанти лжецами. Примечательно, что в «*Муктавали-хеваджра-панджике*» Ратнакарашанти не углубляется в детали внешней ритуальной практики, но уделяет большое значение доктринальным и сотериологическим аспектам учения.

Подобно другим комментариям типа панджика «*Муктавали-хеваджра-панджика*» содержит значительное число цитат из комментируемого текста (*pratīka*) и потому представляет собой важный источник по разночтениям «*Хеваджра-тантры*». Для примера, в одной лишь главе I.10 насчитывается восемь пассажей, в которых изданный текст заслуживает корректировок на основе цитат из комментария Ратнакарашанти[1034]. Что особенно важно – при условии отсутствия значимых ошибок в процессе копирования текста комментария из рукописи в рукопись «*Муктавали-хеваджра-панджика*» может считаться свидетельством того, что представлял собой текст «*Хеваджра-тантры*» через два столетия после своего составления. В этой связи имеющееся издание сочинения Ратнакарашанти является непригодным, поскольку по крайней мере в комментарии к главе I.10 Р. Ш. Трипатхи и Т. С. Неги неоднократно меняют пратики из «*Хеваджра-тантры*», представленные в древнейших рукописях «*Муктавали-хеваджра-панджики*», на те версии текста, которые уже были известны по изданию «*Хеваджра-тантры*» Д. Снеллгроува. Таким образом, для получения достоверной информации о формах пратик «*Хеваджра-тантры*», приводимых Ратнакарашанти, необходимо непосредственное обращение к двум древнейшим рукописям, содержащим санскритский текст этого комментария.

Цели, побудившие Ратнакарашанти к составлению «*Муктавали-хеваджра-панджики*», понятны при обращении к вступительным строфам текста. Во-первых, «*Муктавали*» не только переводится как «Ожерелье (*āvalī*) жемчужин (*muktā*)», но и содержит ряд намеренно двусмысленных формулировок во второй и шестой

[1034] Эти примеры представлены в примечаниях к приложению I к этой диссертации, где в ряде случаев переводимая версия санскритского текста «*Хеваджра-тантры*» (по мнению автора перевода, наиболее аутентичная и близкая к исходному тексту) выбирается не из имеющихся изданий тантры, но из пратик, приведённых в комментарии Ратнакарашанти и доступных из древнейших санскритских рукописей этого комментария.

вступительных строфах, которые можно трактовать в качестве описаний этого ожерелья[1035]. Во-вторых, вступительные строфы составлены в двух размерах – срагдхара (*sragdharā*) и малини (*mālinī*). Оба стихотворные размера буквально переводятся как «держащая (*dharā*) венок (*sraj*)» и «обладающая гирляндой (*mālinī*)». Таким образом, узнавая используемые стихотворные размеры и помня буквальное значение их названий, читатель будет считывать эти строфы как подносящие венок, гирлянду или ожерелье жемчужин, то есть сам составленный Ратнакарашанти текст. В-третьих, само название комментария, «Ожерелье жемчужин», в буквальном смысле отсылает читателей к нити, на которую нанизаны яркие, сияющие драгоценные камни. Одновременно с этим, сочинение Ратнкарашанти – это жемчужины, представляющие собой всю яркость, эффектность и действенность тантрических учений, в основе которых при этом находится нить, то есть учение сутр (букв. «нить»), формирующее, по убеждению Ратнакарашанти, структуру, последовательность и доктринальную базу ваджраяны.

Обращение к содержательному наполнению вступительных строф существенно проясняет картину. В них Ратнакарашанти определяет свой комментарий как демонстрирующий сооветственность или непротиворечивость (*anugama*) ранее преподанному учению сутр (*darśitasūtrānugamā*) и как труд, где изложенное в нём содержание оказывается обоснованным при помощи средств достоверного познания (*pramāṇavṛttaprasādhitā*)[1036]. Татхагата (Tathāgata, Sarvavid, Jina) определяется Ратнакарашанти как в высшей степени надёжный (*paramāpta*) источник откровения и как средство достоверного познания (*pramāṇa*)[1037]. Также Ратнакарашанти утверждает, что все те, кто обвиняют Татхагату в том, что он что-то не выполнил (*akṛta*) или чего-то не говорил (*anukta*), являются лжецами (строфа 4). С высокой степенью вероятности речь идёт о возможных и ожидаемых Ратнакарашанти обвинениях от оппонентов в адрес Татхагаты о неполной реализации буддой собственного духовного потенциала или о неверном

[1035] Подробнее об использовании поэтического приёма *śleṣa* в этих строфах см.: [Isaacson, 2000, с. 128].
[1036] См. вступительную строфу 2 к «*Муктавали-хеваджра-панджике*» [Muktāvalī, 2001, с. 1].
[1037] См. вступительную строфы 3-4 к «*Муктавали-хеваджра-панджике*» [Muktāvalī, 2001, с. 1].

постижении им подлинной природы реальности. Что касается обвиняющих Татхагату в несказанном, представляется наиболее вероятным, что в данном случае могли подразумеваться те оппоненты, которые сомневались в том, что излагаемое в «*Хеваджра-тантре*» и развиваемое в комментарии учение действоительно могло быть учением будды. Все обвинения такого рода Ратнакарашанти опровергает.

«*Муктавали-хеваджра-панджика*» без преувеличения представляет собой один из главных трудов Ратнакарашанти. Именно поэтому всестороннее описание того, как автор комментария представлял себе учение «*Хеваджра-тантры*», вряд ли осуществимо в формате общего описания этого источника. Поскольку для формирования глубокого представления о позднейших формах учения ваджраяны первостепенное значение имеет понимание природы пробуждения как конечной цели религиозной практики, дальнейшее рассмотрение этого письменного памятника будет посвящено в первую очередь именно этой проблематике, а также тому, как Ратнакарашанти интерпретировал напрямую связанную с пробуждением теорию о четырёх блаженствах.

Тематика пробуждения и блаженства неоднократно поднимается Ратнакарашнти в ходе комментирования отдельных глав «*Хеваджра-тантры*». В данном исследовании особый акцент сделан на комментарии Ратнакарашанти к главе I.10., также известной как «Глава о посвящении» (*abhiṣekapaṭala*). Этот выбор обусловлен особой ролью и спецификой ритуала инициации в позднем тантрическом буддизме.

На протяжении всей истории буддийского тантризма посвящение предписывалось как необходимая процедура, предваряющая как практику по обретению сверхспособностей, так и выполнение метода реализации пробуждения на благо всех живых существ. Ко времени возникновения литературы йогини-тантр (конец VIII в.) ритуал посвящения уже представлял собой очень сложную и разработанную практику[1038]. Поскольку высшей целью в литературе данного класса ставилось достижение пробуждения, то именно с этой целью был связан

[1038] О посвящении в позднеиндийском тантрическом буддизме см., например, [Isaacson, 2010, с. 275-276], [Kvaerne, 1975, с. 88-135], [Sanderson, 1994, с. 87-102].

центральный и кульминационный момент посвящения – переживание сексуального блаженства в союзе инициируемого с его тантрической супругой. Данная практика, называемая «посвящением в знание мудрости» [1039] (*prajñājñānābhiṣeka*), сопровождалась подробной инструкцией (*upadeśa*) духовного наставника (*ācārya, guru*), в ходе которой он выделял разнообразные моменты (*kṣaṇa*) переживания блаженства (*sukha, ānanda*), один из которых являлся примером (*dṛṣṭānta*), иллюстрацией состояния пробуждения (*bodhi*), постижением истинной природы реальности (*tattva*). Хотя данный иллюстративный опыт обретается лишь на мгновение, именно его культивирование (*bhāvanā*) в постиниациационной практике предписывается как залог успеха в реализации йогином себя как будды[1040]. Согласно наиболее классической модели порядка посвящений в йогини-тантрах, вслед за сексуальным ритуалом следовало четвёртое посвящение (*caturthābhiṣeka*), где учитель раскрывал посвящаемому подлинную природу реальности, часто цитируя речения махасиддхов и прочие парадоксальные строфы (*gāthā*), очевидно являющиеся продолжением дискурса, заданного праджняпарамитской литературой. Традиция устных наставлений оставалась тайной, тогда как сами тантры, содержащие предписания к мистическому союзу, продолжали сохранять крайне лаконичную и во многом сложную для понимания модель смысловыражения. Всё это предсказуемо обрекало традицию на недопонимание со стороны более широкого буддийского сообщества, которое по-прежнему оставалось привержено классическому буддийскому дисциплинарному кодексу (*vinaya*). Вкупе со множеством других причин именно эта ситуация сподвигла интеллектуальную элиту тантрического буддизма на выработку особого дискурса, обосновывающего необходимость сексуальных практик в ходе посвятительного ритуала[1041]. И если порой, как в случае с «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты, этот дискурс становился

[1039] Допустимы и другие интерпретации и переводы санскритского сложного слова *prajñājñānābhiṣeka.*

[1040] Такое назначение сексуального посвящения и обоснование его целесообразности подробно разъясняются в «*Абхишека-нирукти*» (*Abhiṣekanirukti*), тантрическом трактате ученика Ратнакарашанти, Суджаяшригупты: [Onians, 2001, с. 351-368].

[1041] См. диссертационное исследование И. Онайэнс, полностью посвящённое данному, в её терминологии «апологетическому», дискурсу в буддийской тантрической литературе: [Onians, 2001].

центральной темой тантрического трактата, другие авторы, такие как Ратнакарашанти, исходили из расчёта на довольно высокую эрудированность потенциального читателя и вместо описания подробностей тантрического союза ограничивались отсылками на опыт переживания блаженства. Последнее могло упоминаться как автономно (*sukha, ānanda*), так и в комбинации с определённым маркером, подчёркивающим его уникальный, мистический и сотериологически значимый характер (*mahāsukha, sahajānanda*). Подчас данные маркеры также начинали использоваться самостоятельно (например, санскритский термин «совместно порождаемое» (*sahaja*)[1042]), в то время как сфера их употребления свободно расширялась от обозначения иллюстративного опыта сексуального блаженства до маркирования иллюстрируемого состояния будды и наоборот. В результате читателю таких текстов приходится иметь дело со своеобразной семантической суперпозицией, где возможная терминологическая двусмысленность маркера, с одной стороны, снимается за счёт его помещения в строго определённый контекст, с другой же стороны, она не позволяет вдумчивому читателю забыть, что такой маркер, будучи использованным в контексте описания посвятительного сексуального опыта, всегда несёт сакральный смысл и, таким образом, подчёркивает сотериологическую целесообразность мистического союза.

Стоит добавить, что используемые в такого рода контекстах маркеры мистического блаженства далеко не всегда однозначно отсылают читателя к блаженному переживанию или к сопровождающему его акту сверхчувственного восприятия. Примерами таких с первого взглядя неоднозначных маркеров пробуждения выступают такие термины, как «единый вкус» (*ekarasa, samarasa, sāmarasya*), «непосредственно переживаемое самим [адептом]» (*svasaṃvedya*) и «совместно порождаемое» (*sahaja*). Последний из приведённых примеров очень часто используется в контексте обсуждения четырёх блаженств. В силу большой важности этого учения в традиции «*Хеваджра-тантры*» в целом и в сотериологическом дискурсе Ратнакарашанти в частности, в настоящем

[1042] О термине «сахаджа» (*sahaja*) в индийском тантрическом буддизме см., например: [Kvaerne, 1975, с. 88-135], [Davidson, 2002a, с. 45-83].

исследовании анализ понятия «единый вкус» в тексте «*Муктавали*» плавно перетекает в представленную к этом комментарии интерпретацию учения о четырёх блаженствах.

Текст главы о посвящении (*abhiṣekapaṭala*) является наиболее подробным, но, впрочем, не единственным, изложением Буддой Хеваджрой ритуала посвящения в практику «*Хеваджра-тантры*». На протяжении всей истории буддийского тантризма посвящение предписывалось как необходимая процедура, предваряющая как практику по обретению сверхспособностей, так и практику метода реализации пробуждения на благо всех живых существ.

В комментарии Ратнакарашанти к десятой главе «*Хеваджра-тантры*» термин «единый вкус» употребляется в трёх основных контекстах. Первый из них представляет собой описание кульминационного момента третьего посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*), в ходе которого посвящаемый в систему «*Хеваджра-тантры*» вступает в сексуальный союз с тантрической супругой. Ниже приведена единственная строфа из десятой главы «*Хеваджра-тантры*», где непосредственно упоминается термин «единый вкус»:

> И именно там единый вкус (*samarasaṃ*) должен быть сделан[1043] доступным[1044] ученику (*śiṣyagocaraṃ*) /
> Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвящаемым] (*svasaṃvedyād*) возникнет познание (*jñānaṃ*), свободное от сознавания [различий между] собой и другими // 8 //

[1043] Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyaṃ* при обращении к контексту самой тантры и к дальнейшему содержанию «*Муктавали-хеваджра-панджики*», становится ясно, что какие бы то ни было основания передавать каузативный смысл данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы «*Хеваджра-тантры*» даёт недвусмысленную отсылку именно к этому пассажу из тантры, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kṛ* (*karttavyam*): *śiṣyagocarīkarttavye* [MS A f.72r1, 3], [Tripathi and Negi, 2001, c. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является основанием для трактовок данной глагольной формы как производной от корня *kṛt*).

[1044] Перевод санскритского термина *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку данное слово может быть совершенно корректно использовано и как существительное (в значении «сфера, область [познаваемого]»), и также как прилагательное, обозначая в этом случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного значения обусловлен интерпретацией самого Ратнакарашанти: ««Доступное ученику» [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» - *śiṣyagocaram iti śiṣyasaṃvedyam* [Tripathi and Negi, 2001, c.113].

«*Хеваджра-тантра*» I.10.8

kāritavyaṃ ca tatraiva samarasaṃ śiṣyagocaram / svasaṃvedyād bhaved jñānaṃ svaparavittivarjitam // 8 //[1045]

Канха в «*Йога-ратна-мале*» достаточно ясно встраивает предписание, изложенное в этой строфе, в контекст посвятительного ритуала. Здесь он разъясняет, что раннее предписываемое в тексте тантры тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*)[1046] закончено и что далее выполняется следующее посвящение – посвящение в знание мудрости:

> [Строфа], начинающаяся со слов «Нужно сделать»[1047] [значит следующее]: доступным ученику, после снятия [повязки] с лика ученика, [становится] посвящение в мудрость (*prajñābhiṣeka*), имеющее с той самой мудростью единый вкус.
> «*Йога-ратна-мала*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.8
>
> *kāritavyaṃ ityādi tasyām eva prajñāyāṃ samarasaṃ prajñābhiṣekaṃ śiṣyagocare śiṣyamukham udghāṭya /* [1048]

Ратнакарашанти в отношении данной строфы «*Хеваджра-тантры*» говорит следующее:

> Если так, [то] что [достигается] благодаря этому? [На это Бхагаван Хеваджра] говорит – «Благодаря непосредственно

[1045] Snellgrove, 1959, с. 36, Farrow and Menon, 2001, с. 121, Tripathi and Negi, 2001, с. 113, Tripathi and Negi, 2006, с. 88.
[1046] Так называемое «тайное посвящение» (*guhyābhiṣeka*) завершается снятием с глаз ученика специально для этого предназначенной повязки.
[1047] Здесь и далее в переводе комментариев текст пратики (*pratīka*) – цитируемых и комментируемых слов, взятых из текста самой тантры – выделен подчёркиванием.
[1048] Snellgrove, 1959, с. 131-132; Tripathi and Negi, 2006, с. 88.

переживаемому самим [посвящаемым]», [что значит] именно благодаря тому осуществлённому единому вкусу. [Здесь] «познание» [означает] являющееся плодом, называемое «великим пробуждением». Подразумевается [следующий довод в пользу только что сказанного]: потому что позже, [по завершении посвящения], реализация [природы будды] невозможна при неспособности культивировать [то, что осталось] неотмеченным [в переживании посвящения]. Именно это переживание, являющееся плодом, [Бхагаван] определяет через [слова], начинающиеся с «себя и других». [Обыденное восприятие] есть восприятие с различием себя и других, [однако это познание] свободно от этой [характеристики]».
«*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.8

kiṃ teneti ced? āha - svasaṃvedyād iti / tata eva samarasād bhāvitāt / jñānam iti phalabhūtaṃ mahābodhiśabdavācyam, anupalakṣitasya paścād bhāvanānupapattau siddhyayogād iti bhāvaḥ / tad eva phalabhūtaṃ jñānaṃ svaparetyādinā viśinaṣṭi / svaparabhedenopalabdhiḥ, tayā varjitam // [1049]

Таким образом, когда данный опыт единого вкуса становится «непосредственно постигаемым самим» посвящаемым (*svasaṃvedya*), познание освобождается от всех видов дуального мышления, в частности, от различения себя и других. Именно это познание даёт посвящаемому временный опыт постижения конечного плода (*phala*), именуемого великим пробуждением (*mahābodhi*) и являющегося целью всей постинициационной практики. При этом в данном фрагменте Ратнакарашанти поясняет сотериологическую целесообразность данного посвятительного ритуала, предполагающего вступление инициируемого в

[1049] Tripathi and Negi, 2001, с. 113.

мистический союз с супругой: опыт недвойственного познания реальности, переживаемый в кульминационный момент союза, представляет собой не что иное как опыт осуществления самого пробуждения, который ученику необходимо отметить в собственном опыте и затем культивировать в процессе дальнейшей постинициационной практики. Сам же этот опыт, познание (*jñāna*), свободное от различения себя и других (*svaparavittivarjita*) – являющееся плодом (*phalabhūta*) и именуемое, согласно Ратнакарашанти, «великим пробуждением» (*mahābodhiśabdavācya*) – маркируется в «*Хеваджра-тантре*» и в «*Муктавали-хеваджра-панджике*» «единым вкусом».

Ряд дальнейших строф тантры продолжает описывать переживаемое в посвящении недвойственное познание (*jñāna*), возникающее в результате непосредственного постижения единого вкуса. Рассмотрение следующей строфы из тантры и предложенного к ней комментария Ратнакарашанти необходимы, поскольку, несмотря на отсутствие дальнейших упоминаний «единого вкуса» в данной главе «*Хеваджра-тантры*», комментатор активно продолжает использовать этот термин, что не только отсылает читателя обратно к предшествующей строфе, но и указывает на определённую значимость данного понятия для Ратнакарашанти:

> [То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений,
> [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее.
> [Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано
> со страстью и бесстрастием.
> «*Хеваджра-тантра*», I.10.9
>
> *khasamaṃ virajaṃ śūnyaṃ bhāvābhāvātmakaṃ param /*
> *prajñopāyavyatimiśraṃ rāgārāgavimiśritam //* [1050]

[1050] [Snellgrove, 1959, с. 36], [Farrow and Menon, 2001, с. 121], [Tripathi and Negi, 2001, с. 114], [Tripathi and Negi, 2006, с. 89].

«Подобно чистому небу» [значит] подобное пространству, потому что [в нем осознавание] себя и других переживается в виде единого вкуса, имеющего природу света, свободного от [множественных] проявлений. [Оно] свободно от загрязнений в силу уничтожения *клеш*. [Оно] пустое в силу схождения на нет [актов сознания, в которых] проявляются воспринимаемые [объекты]. Сущее [значит] тело йогина, несущее [значит] такие проявления того же [йогина, как] субъекта восприятия, как чувствование и прочие. Они двое, [сущее и несущее], суть природа этого [познания]. [Это познание] названо таким образом, [как имеющее природу сущего и несущего], потому что они оба, [сущее и несущее,] переживаются как тот самый [единый вкус], имеющий природу света, и сходят на нет как многообразие внутренних проявлений[1051]. «Высшее» [значит] единственное, потому что [здесь] проявляется лишь это [переживание единого вкуса].

Или [же], «высшее» [значит] высшую реальность, поскольку множественность, [порождённая ментальным конструированием,] не является высшей реальностью. Искусное средство [значит] сострадание, переживание равностности себя и всех живых существ. Мудрость [значит] усмотрение пустотности [всего] двойственного во всех *дхармах*. [Это познание, являющееся следствием переживания единого вкуса,] смешано с ними обоими, [т.е. с искусным средством и мудростью], потому что существа и несущества переживаются как единый вкус, имеющий природу света. [Это недвойственное познание] смешано со страстью и бесстрастием, также потому что они оба, [страсть и

[1051] Под «многообразием внутренних проявлений» (*ādhyātmikena ākārabhedena*) имеются в виду все те же акты сознания, обладающие лишь «образами схватываемых внешних объектов» (*grāhyapratibhāsa*), которые сходят на нет при переживании единого вкуса, сопровождаемом снятием субъект-объектной двойственности.

бесстрастие], переживаются точно таким же образом, [т.е. как имеющий природу света единый вкус]. Из них страсть – великое блаженство (*mahāsukha*), возникающее совместно с недвойственным знанием. Бесстрастие – таковость.

«*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.9

khasamam iti ākāśasadṛśaṃ[1052] *nirābhāsaprakāśarūpeṇa samarasena svaparayoḥ prakhyānāt / virajam kleśānāṃ prahāṇāt / śūnyaṃ grāhyapratibhāsānām astaṅgamāt / bhāvo yoginaḥ śarīram, abhāvas tasyaiva vedanādayo grāhakākārāḥ, tāv ātmā 'syeti tathoktam*[1053]*, tayor api tenaiva prakāśātmanā prakhyānād ādhyātmikenākārabhedenāstaṅgamāt / param iti kevalaṃ, tanmātrasya prakhyānāt / athavā param iti paramārthaḥ, prapañcasyāparamārthatvāt / upāyaḥ karuṇā sarvasattveṣv ātmasamatānubhavaḥ / sarvadharmeṣu dvayaśūnyatādarśanaṃ prajñā, tābhyāṃ vyatimiśram, sattvāsattvānām ekarasena prakāśātmanā prakhyānāt / rāgārāgavimiśritaṃ tayor api tathaiva prakhyānāt / tatrādvayajñānasahajaṃ mahāsukhaṃ rāgaḥ, arāgas tathatā //*[1054]

Своим комментарием к данной строфе Ратнакарашанти не только даёт ряд определений и трактований встречаемых в тексте тантры терминов, но и фактически развивает своё определение недвойственного знания, переживаемого инициируемым во время посвящения. Ряд парных категорий, таких как сущее и несущее, мудрость и искусное средство, страсть и бесстрастие, воспринимаемых обыденным сознанием в качестве противоположностей, в кульминационный момент тантрического союза переживаются посвящаемым в виде единого вкуса,

[1052] *ākāśasadṛśaṃ*] MS A f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, c. 114]: *ākāśasadṛśa-(nirābhāsaprakāśarūpeṇa).*
[1053] *tathoktam*] MS A f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, c. 114]: *tathoktaḥ.*
[1054] Tripathi and Negi, 2001, c. 114, MS A f. 71r2.

имеющего природу света (*prakāśa*) и свободного от множественных проявлений (*nirābhāsa*). Таким образом, в данном дискурсе Ратнакарашанти термин «единый вкус» очевидно используется в значении недвойственного познания.

Второй контекст употребления термина «единый вкус», где Ратнакарашанти продолжает развивать тему недвойственного познания – его комментарий к строфам, относящимся скорее к содержанию четвёртого словесного посвящения. В нём учитель разъясняет ученику суть опыта, только что пережитого посвящаемым в мистическом союзе посвящения в знание мудрости. Таким образом, содержательно второй контекст является прямым продолжением первого.

В строфе I.10.34 Будда Хеваджра произносит следующую гатху о недвойственном познании истинной природы реальности:

> [В высшем блаженстве[1055]] нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти,
> Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого.
> Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага.
> Именуемое совместно порождаемым свободно от волн и множественности.
> «*Хеваджра-тантра*» I.10.34
>
> *rāga na dveṣa na moha na īrṣyā na ca pauśunya na ca māna na dṛśyam /*
> *bhāva na bhāvaka mitra na śatru nistaraṅga sahajākhyavicitram //*
> [1056]

[1055] Ср. предшествующую строфу, указывающую на то, что всё, упоминающееся в этой и последующей строфах, отсутствует именно во время переживания высшего блаженства (*paramaratau*): *paramaratau na ca bhāva na bhāvaka na ca vigraha na ca grāhya na grāhaka / māṃsa na śoṇita viṣṭa na mūtra na charda na moha na śaucapavitram //* («*Хеваджра-тантра*» I.10.33: [Snellgrove, 1959, с. 38], [Farrow and Menon, 2001, с. 132], [Tripathi and Negi, 2001, с. 122], [Tripathi and Negi, 2006, с. 96]).

[1056] [Snellgrove, 1959, с. 38], [Farrow and Menon, 2001, с. 132], [Tripathi and Negi, 2001, с. 123], [Tripathi and Negi, 2006, с. 96].

Здесь Ратнакарашанти комментирует фразу тантры «свободное от множественности» (*vicitra*) следующим образом:

> Множественность [значит] имеющее многообразные формы, имеющее проявления имён и признаков. В силу её, [множественности,] схождения на нет, [недвойственное познание подлинной природы реальности] свободно от множественности, [т.е.] обладает единым вкусом.
> «*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.34
>
> *citro nānāprakāro nāmanimittapratibhāsaḥ, tasyāstaṅgamād vicitram ekarasam*[1057] / [1058]

В данном фрагменте комментария понятие единого вкуса противопоставляется множественности (*citra*) как атрибуту непробудившегося сознания. Исходя из этого, единый вкус, напротив, маркирует сознание пробудившееся, характеризующееся предельной свёрткой всего множества проявлений в поле психической активности инициируемого. Поскольку в состоянии единого вкуса невозможно проявление имён, в таком состоянии совершенно не остаётся места для дискурсивности.

Строфа «*Хеваджра-тантры*» I.10.41 содержит сложное слово *sarvākāraikaśaṃvaram* [1059], которое Ратнакарашанти трактует двумя альтернативными способами. В контексте данного исследования интерес представляет первая из двух возможных интерпретаций слова *eka* как составного элемента данного пассажа из тантры:

[1057] *ekarasam*] em. MS A f. 76r4: *ekarasā*; [Tripathi and Negi, 2001, с. 123]: *ekarasa* (em. ← MS A f. 76r4: *ekarasā*).
[1058] Tripathi and Negi, 2001, с. 123.
[1059] На основании сохранившихся рукописей дважды повторяющаяся в тексте комментария пратика этого сложного слова свидетельствует в пользу его прочтения именно как *sarvākāraikaśaṃvaram* (MS A f. 77v6, MS T f. 55v6; MS A f. 78 r1, MS T f. 56 r1), а не *sarvākāraikasaṃvaram*, как утверждается в четырёх имеющихся изданиях «*Хеваджра-тантры*» [Snellgrove, 1959, с. 40], [Farrow and Menon, 2001, с. 135], [Tripathi and Negi, 2001, с. 125], [Tripathi and Negi, 2006, с. 98] и единственном издании «*Муктавали-хеваджра-панджики*» [Tripathi and Negi, 2001, с. 126].

> Единый [значит] единый вкус, в силу схождения на нет проявлений, схваченных в качестве двойственных.
> «*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.41
>
> *ekam ekarasam, dvayasaṅgṛhītānāṃ pratibhāsānām astaṅgamāt /* [1060]

Только что приведённый фрагмент из комментария в очередной раз подтверждает, что акт познания (*jñāna*), характеризующийся термином «единый вкус», обозначает сверхчувственный опыт, определяемый снятием субъектно-объектной двойственности, при котором сфера восприятия инициируемого оказывается свободной от возникающих образов или проявлений (*ākāra, pratibhāsa*), воспринимаемых в качестве субъекта (*grāhaka*) и объекта (*grāhya*) познания.

В этом же контексте следует понимать комментарий Ратнакарашанти к заключительной строфе главы о посвящении:

> [Выражаясь] лаконично, [йогин] имеет природу сознания [и] собрания.
> «*Хеваджра-тантра*», I.10.44
>
> *samāsataś cittasamājarūpī //* [1061]
>
> «[Он] станет обладателем природы сознания [и] собрания – так нужно дополнить [комментируемый текст]. Сознание, как [прежде] отмечено, [значит] сознание пробуждения. Именно

[1060] Tripathi and Negi, 2001, с. 126.
[1061] Snellgrove, 1959, с. 40; Farrow and Menon, 2001, с. 137; Tripathi and Negi, 2001, с. 127; Tripathi and Negi, 2006, с. 99.

оно [есть] собрание, [что значит] свёртывание всех дхарм в едином вкусе. *Йогин* будет обладать его природой, потому что никак иначе [его] природа не проявляется. Таково его высшее посвящение, потому что непосредственно с его помощью происходит очищение от загрязнений, [таких как] клеши, ментальные конструкты [и] признаки.
«*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.44

cittasamājarūpī bhaved iti śeṣaḥ / cittaṃ yathoktaṃ bodhicittam, tad eva samājaḥ sarvadharmāṇām ekarasaṃ mīlanam, tadrūpī bhaved yogī tadvyatiriktasyātmano ‘nupalambhāt / ayam asya paramo ‘bhiṣekaḥ, kleśavikalpanimittamalānāṃ sākṣād anena kṣālanāt // [1062]

Только что приведённый пассаж из «*Муктавали-хеваджра-панджики*» продолжает разъяснение группы строф «*Хеваджра-тантры*», говорящих о четвёртом посвящении. Согласно интерпретации Ратнакарашанти, природой йогина, переживающего сверхчувственный опыт постижения истинной природы реальности, становится пробуждённое сознание, которое есть свёртывание (*mīlana*) любой двойственности и множественности в психической деятельности практикующего. Поскольку на данном уровне восприятия сознание перестаёт различать столь фундаментальные для любого повседневного познавательного акта «познающую» (*grāhaka*) и «познаваемую» (*grāhya*) составляющие, единственным наполнением пробуждённого сознания оказывается единый вкус.

Третий контекст вновь призывает читателей обратиться к той части «*Хеваджра-тантры*», где Бхагаван говорит о сверхчувственном опыте третьего посвящения. Приводимая ниже строфа получила широкое распространение в тантрической буддийской традиции и является одним из наиболее часто

[1062] Tripathi and Negi, 2001, с. 127.

цитируемых пассажей «*Хеваджра-тантры*». В ней Бхагаван Хеваджра вводит учение о четырёх блаженствах, где четвёртое «совместно порождаемое блаженство» (*sahajānanda*) является моментом переживания самого пробуждения, которое здесь, в посвящении, постигается лишь на мгновение, но именно ему предстоит быть той самой путеводной звездой на пути постиниациационной практики адепта ваджраяны:

> Первое – лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство.
> Третье – именуемое прекращением, а четвёртое известно как совместно порождаемое.
> «*Хеваджра-тантра*», I.10.13
>
> *prathamānandamātraṃ tu paramānandaṃ dvisaṃkhyataḥ / tṛtīyaṃ viramākhyaṃ ca caturthaṃ sahajaṃ smṛtam //* [1063]
>
> А теперь [речь пойдёт о том,] каким образом нужно сделать единый вкус доступным ученику. Поэтому [Бхагаван] говорит «первое» и т. д. «Первое – только блаженство» [значит] то же, что [и просто] блаженство. «Как номер два» [значит] второе. «Именуемое прекращением» [значит] блаженство прекращения, [использованная же в тексте формулировка обусловлена её] метрической краткостью, [необходимой для соблюдения должного количества слогов в паде]. Так, когда нужно сделать доступным ученику именно [переживание] совместно порождаемого блаженства, [оно] указывается [учителем через такие] выражения как «единый вкус» и другие,

[1063] Snellgrove, 1959, с. 36; Farrow and Menon, 2001, с. 124; Tripathi and Negi, 2001, с. 116; Tripathi and Negi, 2006, с. 90.

а [также] через деление [сексуального опыта третьего посвящения] на [составные] моменты.
«*Муктавали-хеваджра-панджика*», комментарий к «*Хеваджра-тантре*», I.10.13

tat punaḥ samarasaṃ kathaṃ śiṣyagocaraṃ karttavyam ity ata āha - prathametyādi / prathamaṃ ānandamātram iti nirviśeṣeṇa ānandaḥ / dvisaṃkhyataḥ iti dvitīyam / viramākhyam iti viramānandaḥ, chāndaso hrasvaḥ / evaṃ śiṣyagocarīkarttavye sahajānanda eva samarasādiśabdena kṣaṇabhedena ca nirdiṣṭaḥ // [1064]

Прокомментированная строфа «*Хеваджра-тантры*» представляет собой инструкцию, даваемую учителем в ходе третьего посвящения, и имеет своей целью помочь инициируемому распознать тот блаженный момент (*kṣaṇa*), который представляет собой переживаемое лишь на мгновение пробуждение. В этой строфе пробуждение называется совместно порождаемым блаженством [1065] и, как добавляет Ратнакарашанти, также обозначается термином «единый вкус» (*samarasa*).

Возникновение учения о четырёх блаженствах восходит к практике разъяснения сексуального опыта третьего посвящения через его разделение на четыре составные элемента. Фактически сфера сознания (*gocara*) посвящаемого адепта [1066] делится на мгновения (*kṣaṇa*), из которых особое значение играет «совместно порождаемое» (*sahaja*) или «совместно порождаемое блаженство»

[1064] [Tripathi and Negi, 2001, с. 116].
[1065] О соответствии пробуждению именно момента переживания совместно порождаемого блаженства Ратнакарашанти неоднократно говорит в комментарии к этой главе «*Хеваджра-тантры*». Также сам Бхагаван Хеваджра отождествляет пробуждение и совместно порождаемое в своём учении о четырёх блаженствах: *sahajaṃ bodhir ucyate //* (XT, I.10.17d) [Snellgrove, 1959, с. 36], [Farrow and Menon, 2001, с. 126], [Tripathi and Negi, 2001, с. 117], [Tripathi and Negi, 2006, с. 92]. Подробнее о совместно порождаемом см.: [Kvaerne, 1975. с. 88-135], [Davidson, 2002a, с. 45-83].
[1066] Буквально санскритское слово *gocara* означает «пастбище для скота», но в контексте изложения йогической практики это термин означает сферу функционирования органов чувств практикующего адепта, то есть речь идёт о поле его сознания, на котором познаваемые объекты становятся доступными субъекту восприятия.

(*sahajānanda*), в то время как три другие вида блаженства – блаженство, великое блаженство и блаженство прекращения – важны лишь постольку, поскольку могут быть коллективно противопоставлены преследуемому религиозному опыту. Буквально санскр. *sahaja* означает «рождённый с» или «возникнувший вместе с», то есть это то, без чего нечто не может существовать. По сути своей идея сахаджи оказывается тождественной концепции собственной природы (*svabhāva*), что подтверждает и «*Хеваджра-тантра*», утверждающая, что «Собственная природа называется сахаджей» (*svabhāvaṃ sahajaṃ proktam* – HT.I.10.41c). В своей интерпретации Ратнакарашанти настаивает на том, что совместно порождаемое блаженство отлично от трех мирских блаженств и переживается после блаженства и великого блаженства третьим по счёту, то есть перед блаженством прекращения[1067]. Данный подход не является единственным взглядом на порядок переживания блаженств. В частности, представление о последовательном переживании четырёх блаженств друг за другом отражено, например, в «*Ратнавали-панджике*» (*Ratnāvalīpañjikā*) Камаланатхи (Kamalanātha) и в комментарии Абхаякарагупты к «*Буддха-капала-тантре*»[1068]. Ратнакарашанти настаивает на том, что единственная причина представленного в тантре (HT I.10.13) порядка перечисления блаженств заключается в необходимости отбросить три первые в пользу четвёртого.

Аргументация избранного Ратнакарашанти подхода в значительной степени основана на речи самого Будды Хеваджры, который объясняет суть ранее представленного тезиса о четырёх блаженствах Ваджрагарбхе и другим ученикам, неверно понявшим смысл сказанного и решившим, что совместно порождаего блаженства не найти в трёх мирах («*Хеваджра-тантра*» I.10.14-15):

> Нет страсти, нет отвращения, [также как и] среднее [состояние здесь] не воспринимается. Именно благодаря избеганию [этих]

[1067] Isaacson, 2001, с. 475.
[1068] Isaacson, 2001, с. 475.

трёх [состояний] совместно порождаемое именуется пробуждением.
«*Хеваджра-тантра*» I.10.17

na rāgo na virāgaś ca madhyamā[1069] *nopalabhyate /*
trayāṇāṃ varjanād eva sahajaṃ bodhir ucyate // 17 //[1070]

Следуя комментируемому тексту, Ратнакарашанти соотносит три первые блаженства с тремя основными видами отношения субъекта к объектам восприятия: высшее блаженство – со страстью (*rāga*), блаженство прекращения – с отвращением (*virāga*), просто блаженство – с нейтральным или средним (*madhyama*) отношением к объекту. Представленная в «*Муктавали-хеваджра-панджике*» аргументация достаточно наглядна: страсть представляет собой максимально рьяное устремление получить желаемый объект, отвращение – желание отстраниться от объекта как способствующего переживанию отвращения или неприязни, в то время как нейтральное состояние – менее отчётливое, но наиболее распространённое отношение к объекту, сопровождающееся отсутствием острых положительных или отрицальных эмоций. Совместно порождаемое блаженство описывается как отличное от трёх мирских способов отношения к объекту восприятия, как повторно возникающий каждое новое мгновение плод (*phala*), являющийся своей собственной природой (*svabhāvabhūta*), вечной (*anādinidhana*) дхармакаей и всецелостным пробуждением (*saṃbodhi*) [1071] . В комментарии к фрагменту «*Хеваджра-тантры*» I.10.34d – «Именуемое совместно порождаемым свободно от множественности» (*sahajākhyavicitram*) – Ратнакарашанти определяет совместно порождаемое как «непрекращающееся познание, свободное от проявлений» (*sahajaṃ nirābhāsaṃ anantaṃ jñānam*)[1072]. В

[1069] *madhyamā*] на базе всех известных рукописей и пратики в «*Муктавали*» [Muktāvalī, 2001, с. 117]; *madhyamaṃ* [Snellgrove, 1959, с. 36], [Farrow and Menon, 2001, с. 126], [Tripathi and Negi, 2001, с. 117], [Tripathi and Negi, 2006, с. 92].
[1070] Snellgrove, 1959, с. 36; Farrow and Menon, 2001, с. 126; Tripathi and Negi, 2001, с. 117; Tripathi and Negi, 2006, с. 92.
[1071] См. комментарий Ратнакарашанти к строфе «*Хеваджра-тантры*» I.10.17 [Muktāvalī, 2001, с. 117-118].
[1072] Muktāvalī, 2001, с. 123.

комментарии к строфе I.10.18 «*Хеваджра-тантры*» Ратнкарашанти определяет сахаджа-ананду как коренное (*maula*) блаженство, не имеющее отличной от самого себя опоры (*anālambana*) и свободное от множественности (*niṣprapañcasukha*), порождённой ментальным конструированием. Также комментатор отмечает, что совместно порождаемое блаженство переживается между великим блаженством и блаженством прекращения [1073]. В своём комментарии Ратнакарашанти воздерживается от физиологических описаний сексуальных практик в посвятительном ритуале и на стадии завершения. Тем не менее в разъяснении четырёх блаженств сахаджа-ананда недвусмысленно помещается Ратнакарашанти в кульминационную точку сексуального ритуала – в момент, строго предшествующий опыту блаженства прекращения (*viramānanda*), характеризующегося стремлением отторгнуть воспринимаемый объект.

Таким образом, в ходе ритуала посвящения обретается совместно порождаемое блаженство, отличающееся временным характером (*kādācitka*), в то время как в результате успешной практики на стадии завершения тантрический адепт обретает высшее совместно порождаемое блаженство, являющееся вечным (*śāśvata*) и нерушимым (*avyaya*) [1074]. Также обращает на себя внимание использованный Ратнакарашанти приём соотнесения преходящего и непрекращающегося видов совместно порождаемого блаженства с категориями примера (*dṛṣṭānta*) и иллюстрируемого (*dārṣṭāntika*). Сам автор «*Муктавали-хеваджра-панджики*» лишь вскользь упоминает необходимость зародить во время посвящения веру или устремлённость (*bhakti*) в высшую и совершенно чистую подлинную природу реальности (*paramaṃ tattvaṃ viśuddham*), имеющую природу Ваджрадхары (*vajradharasvabhāva*). Зарождение веры в эту реальность через временное (*kādācitka*) переживание совместно порождаемого блаженства в опыте третьего посвящения и есть тот пример (*dṛṣṭānta*) иллюстрируемой дхармакаи, обладающей природой Ваджрадхары [1075] и по сути своей являющейся конечной целью тантрической практики.

[1073] Muktāvalī, 2001, с. 118.
[1074] Muktāvalī, 2001, с. 125.
[1075] Muktāvalī, 2001, с. 126.

На основании исследованных контекстов допустимо заключить, что в своём сочинении Ратнакарашанти употребляет термины «единый вкус» (*ekarasa, samarasa*) и «совместно порождаемое [блаженство]» (*sahaja*[*-ānanda*]) синонимично – для обозначения опыта великого пробуждения (*mahābodhi*). Формулировка «единый вкус», как и группа семантически близких терминов для обозначения искомого плода тантрической практики, используется как в связке с более пространными формулировками[1076], так и автономно. Рассмотренные выше пассажи чётко показывают, что «единый вкус» в зависимости от контекста может обозначать как переживаемый лишь мгновение опыт сверхчувственного блаженства в момент посвящения, так и достигаемое в результате постинициационной практики состояние будды. Последнее, согласно Ратнакарашанти, понимается как сверхчувственный опыт постижения подлинной природы реальности или недвойственное переживание чистого света (*prakāśa*). Под недвойственным опытом имеется в виду такой акт познания, который сопровождается свёртыванием в единый вкус всех противоположностей, таких как «сам и другие» (*sva-para*), «сущее и несущее» (*bhāva-abhāva*) и т. д. Данный способ психической активности автоматически стирает даже саму возможность возобновления дискурсивности, поэтому возникновение любых парных категорий как результатов ментального конструирования оказывается в этом состоянии невозможным. В свою очередь постижение чистого света способствует устранению многообразия когнитивных процессов, постоянно проявляемых в поле сознания при обыденном функционировании психики. Именно в этом смысле в «*Муктавали-хеваджра-панджике*» говорится об опыте свёртывания всех дхарм.

Фрагментарно представленный в этой части разбор панджики Ратнакарашанти к главе о посвящении «*Хеваджра-тантры*» наглядно демонстрирует, что, вопреки значимости ритуальной тематики комментируемоего текста, «*Муктавали-хеваджра-панджика*» уделяет лишь незначительное внимание деталям внешних ритуалов и делает акцент на внутренних йогических

[1076] Например, «свёртывание всех дхарм в едином вкусе» (*sarvadharmāṇām ekarasaṃ mīlanam*) [Muktāvalī, 2001, с. 127].

практиках. Даже праджня-джняна-абхишека и последующее вербальное разъяснение этого посвящения наставником предстают в комментарии как практики, направленные на реализацию высшей цели адептов «*Хеваджра-тантры*» – обретение всецелостного пробуждения на благо всех живых существ. Ратнакарашанти демонстрирует сдержанность в отношении изложения подробностей этого ритуала, происходящих на физиологическом уровне, но прилагает немало усилий для объяснения того, почему выполнение этих практик, нарушающих основополагающие обеты любого буддийского монаха, оказывается столь важным на пути к обретению состояния будды. В действительности, представляя собой крайне влиятельный и потому репрезентативный пример комментаторской литературы зрелого тантрического буддизма, «*Муктавали-хеваджра-панджика*» является наглядной иллюстрацией того, какие темы наиболее остро обсуждались в трактатах поздней индийской ваджраяны. Наличие в XI в. большого числа подобных трудов, настойчиво артикулирующих сотериологическую целесообразность сексуальной практики, в очередной раз подтверждает, что в целом успешно проводящийся процесс институционализации ваджраяны в стенах буддийских монастырей-университетов Северной Индии вскрывает немало противоречий между возникшими в среде мирян тантрическими ритуалами и нормативно-дисциплинарным кодексом буддийских монахов. Именно стремлением снять столь неприкрытые противоречия объясняется активность, с которой буддийская монашеская элита, стоявшая в фарватере процесса адаптирования тантр к монашеской культуре, развивала в своих сочинениях такие темы, как сексуальный опыт в посвящении и на стадии завершения[1077], соотнесение этого опыта с высшей целью тантрической практики, тождественность высшей цели великому блаженству и сахаджа-ананде и другие.

II.2.2. «Абхишека-нирукти» Суджаяшригупты

[1077] Практике стадии завершения в традиции «*Хеваджра-тантры*» посвящена отдельная работа Ратнакарашанти – «*Хеваджра-сахаджа-садйога*» [Hevajrasahajasadyoga, 2001, с. 457-487].

«*Абхишека-нирукти*» (*Abhiṣekanirukti*) представляет собой образцовый трактат своего времени [1078]. Данный письменный памятник составлен традиционным буддийским учёным Суджаяшригуптой (Sujayaśrīgupta), основные творческие годы которого пришлись на XI в. и были непосредственно связаны с монастырём-университетом Викрамашилой. «*Абхишека-нирукти*» является единственным известным сочинением этого автора.

Данные об авторстве «*Абхишека-нирукти*» известны из колофона санскритской рукописи, до недавнего времени считавшейся единственным полным санскритским источником по этому письменному памятнику[1079]. О датировке и связях Суджаяшригупты можно судить по примечательной ремарке в конце данного сочинения:

> Какова данная йога совместно порождаемого великого блаженства, каков связанный с этой [йогой] обет и каким образом это [совместно порождаемое великое блаженство] следует культивировать – все это ясно разъясняется моим учителем в «*Сахаджа-садхане*», составленной на базе «*Хеваджра*-[*тантры*]».
>
> *yādṛśaś cāyaṃ sahajamahāsukhayogo yādṛśaś cāsya samayo yathā cāyaṃ bhāvanīyaḥ sa sarvaḥ sahajasādhane hevajrād uddhṛte ’smadgurubhiḥ sphuṭaṃ abhihita iti*[1080].

По предположению Х. Айзексона [1081] в только что процитированном пассаже под «*Сахаджа-садханой*» (*Sahajasādhana*) имеется в виду трактат

[1078] Данное утверждение не предполагает ориентирование на некоторый эталон, по образцу которого могли (или тем более должны были) составляться буддийские тантрические трактаты. Речь в данном случае идёт об очевидном преобладании определённых тенденций, отчётливо заметных на протяжении всей истории формирования письменных памятников данного типа.

[1079] «[Авторство] данного сочинения принадлежит почтенному пандиту Суджаяшригупте» - *kritir iyaṃ paṇḍitasujayaśrīguptapādānām* // [Sujayaśrīgupta, 2001, с. 368]. О других рукописных источниках по санскритскому тексту «*Абхишека-нирукти*» см. ниже.

[1080] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 367.

[1081] Isaacson, 2010, с. 267.

«*Хеваджра-сахаджа-садйога*» (*Hevajrasahajasadyoga*) [1082]. Это сочинение посвящено стадии завершения (*utpannakrama*) в традиции «*Хеваджра-тантры*» и принадлежит перу Ратнакарашанти. Если гипотеза Х. Айзексона верна, то из приведённого выше фрагмента «*Абхишека-нирукти*» следует, что Суджаяшригупта был учеником Ратнакарашанти.

Предположение о связи Суджаяшригупты с Ратнакарашанти подтверждают два обстоятельства. Во-первых, рукопись, содержащая «*Абхишека-нирукти*», включает ещё несколько письменных памятников, среди которых строго за текстом Суджаяшригупты следует «*Хеваджра-сахаджа-садйога*» Ратнакарашанти. Данный факт представляется веским аргументом в пользу отождествления «*Сахаджа-садханы*» и «*Хеваджра-сахаджа-садйоги*». Второе обстоятельство напрямую связано с двумя имеющимися переводами «*Абхишека-нирукти*» на тибетский язык. Первый тибетский перевод[1083] выполнен индийским пандитом Шантибхадрой (Śāntibhadra) и тибетским учёным Цултим Гьялвой (Tshul khrims rgyal ba). Данный перевод атрибутирует «*Абхишека-нирукти*» не Суджаяшригупте, а Ратнакарашанти (тиб. Rin chen ’byung gnas zhi ba). Реатрибуция «*Абхишека-нирукти*» Ратнакарашанти очевидно произошла ещё в Индии, поскольку на месте содержащегося в санскритской рукописи «моим учителем» (*asmadgurubhiḥ*[1084]) в данном тибетском переводе стоит «мною» (*kho bos*[1085])[1086]. Второй тибетский перевод[1087] выполнен индийским пандитом по имени Авадхутипа (Avadhūtīpa) и тибетским учёным Шакья Цондуем (Śākya brtson ’grus). Данный перевод приписывает «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупте (rGyal ba bzang po dpal sbas pa)[1088]. По всей вероятности эти переводы отражают разные рецензии санскритского текста. Сопоставление стиля и употребления терминологии в

[1082] Ratnākaraśānti. Hevajrasahajasadyoga, 2001. с. 463-466.

[1083] *dBang bskur ba'i rim par bstan pa* / *dBang bskur ba'i nges par bstan pa*, **Abhiṣekanirukti* (Пекинское издание: 3301; Дергеское издание: 2476).

[1084] Использование множественной формы *asmadgurubhiḥ* очевидно обусловлено желанием Суджаяшригупты высказаться о своём наставнике самым почтительным образом.

[1085] *sDe dge bstan ’gyur*, *rgyud* vol. zi fol. 168v1.

[1086] Подробнее об этом см.: [Isaacson, 2010, с. 267].

[1087] *dBang gi don nges par brjod pa shes bya ba, *Sekārthanirukti nāma* (Пекинское издание: 3302; Дергеское издание: 2477).

[1088] В Дергеском издании Тэнгьюра имя автора корректно реконструируется как *Sujayaśrīgupta, тогда как в Пекинском издании допущена ошибка – имя этого автора реконструировано как *Jayabhadraśrīgupta.

«*Абхишека-нирукти*» с такими бесспорно принадлежащими перу Ратнакарашанти сочинениями как «*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*), «*Бхрама-хара-нама-хеваджра-садхана*» (*Bhramaharanāmahevajrasādhana*) и «*Хеваджра-сахаджа-садйога*» не позволяют усомниться в том, что «*Абхишека-нирукти*» принадлежит перу другого автора [1089], а приписывание данного сочинения Ратнакарашанти могло иметь своей целью привлечение дополнительного внимания к этому – в случае иного авторства – менее приметному тантрическому трактату.

Только что рассмотренные обстоятельства подтверждают предположение Х. Айзексона и позволяют заключить, что Суджаяшригупта был учеником Ратнакарашанти. Поскольку творческая активность Ратнакарашанти проходила в монастыре-университете Викрамашила в начале XI в. [1090], не будет ошибкой экстраполировать эти сведения на биографию Суджаяшригупты.

Единственная доступная на сегодняшний день рукопись, содержащая полный санскритский текст «*Абхишека-нирукти*» [1091], относится к коллекции известного английского востоковеда, натуралиста и государственного деятеля Б. Х. Ходжсона [1092]. Коллекция представляет собой собрание санскритских рукописей [1093], собранных Б. Ходжсоном в Непале и переданных Азиатскому королевскому обществу Великобритании (Royal Asiatic Society) в 1835-1836 гг. Рукопись из данной коллекции под номером 35 содержит ряд буддийских тантрических текстов, включая «*Амрита-канику*» (*Amṛtakaṇikā*), представляющую

[1089] Данную точку зрения разделяет и Х. Айзексон [Isaacson, 2010, с. 267], являющийся на сегодняшний день ведущим экспертом по сочинениям Ратнакарашанти.

[1090] Onians, 2001, с. 198; Isaacson, 2001, с. 457. О Ратнакарашанти см. также: [Mimaki, 1992, с. 297-303; Ruegg, 1981, с. 122-124].

[1091] В дополнение к полной санскритской рукописи из коллекции Б. Ходжсона в ходе подготовки предварительного издания трактата Х. Айзексон также факультативно использовал фрагмент непальской рукописи с условным названием '*Sarvavajrodayā*' (NAK 3-360/vi, bauddhatantra 84 = NGMPP A 48/7), три страницы которой также относятся к «*Абхишека-нирукти*», но на определённой стадии её использования были ошибочно связаны с другим текстом. Такова же судьба ещё двух непальских рукописей, не использованных в издании Х. Айзексона, но также относящихся к «*Абхишека-нирукти*»: три листа из рукописи '*Mahāpīṭhayoginītantrarāja*' (NAK 1-1697 II/6 = NGMPP A 1306/31) и один начальный лист рукописи '*Catuṣpīṭhanibandha*' (NAK 4-20 = NGMPP B 30/3). Об этом см.: [Onians, 2001, с. 350]. Есть основания полагать, что ещё как минимум одна рукопись, содержащая полный санскритский текст «*Абхишека-нирукти*», находится в пекинском фонде санскритских рукописей.

[1092] Из его трудов, см., например: [Hodgson, 1874]. Среди доступных эссе этого исследователя встречаются работы и по тантрическому буддизму, однако в них нет ни одного упоминания трактата Суджаяшригупты.

[1093] Описание данной коллекции предпринято Э. Коуэллом и Дж. Эггелингом в 1876 г.: [Cowell & Eggeling, 1876, с. 5-50].

собой комментарий Равишри (Raviśrī) к «*Манджушри-нама-сангити*» (*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*), «*Хеваджра-сахаджа-садйогу*» Ратнакарашанти и «*Абхишека-нирукти*» [1094] Суджаяшригупты. Данная рукопись состоит из шестидесяти двух пальмовых листов, составлена на одной из разновидностей восточноиндийского письма и принадлежит перу буддийского пандита Ванаратны (Vanaratna), жившего в XV в. Вопреки мнению описывавших данную рукопись в XIX в. Э. Коуэлла и Дж. Эггелинга[1095], вряд ли следует датировать этот манускрипт концом XVIII в. Последние исследования этой рукописи говорят в пользу её принадлежности перу самого Ванаратны: её автор неоднократно называет себя Ванаратной в первом лице (*mayā śrīvanaratnena*[1096]), а в указанных в рукописи линиях преемственности тантрических учений в качестве последнего лица неизменно фигурирует именно сам Ванаратна[1097]. Упоминание в манускрипте ряда известных буддийских наставников, включая Миларепу (*Mi la ras pa*), позволяет допустить, что рукопись могла быть составлена Ванаратной во время его путешествия в Тибет[1098], где, обнаружив ранее не доступные буддийскому пандиту тантрические сочинения на санскрите, он решил переписать их один за другим и в результате получил своеобразный свод позднеиндийских тантрических трактатов.

Предварительное издание санскритского текста «*Абхишека-нирукти*» было выполнено Х. Айзексоном в 2001 г. на базе рукописи номер 35 из коллекции Б. Ходжсона и двух переводов этого сочинения на тибетский. Подготовленное издание санскритского текста было включено в приложение к неопубликованной диссертации, защищённой И. Онайэнс в 2001 г. в Оксфордском университете[1099], и

[1094] Hodgson 35, f. 40r3-45r4.
[1095] Cowell, Eggeling, 1876, с. 26.
[1096] Рукопись Hodgson 35: f.50v8. Подробнее об этом см.: [Isaacson, 2008, с. 2-3].
[1097] Isaacson, 2008, с. 2-3.
[1098] Isaacson, 2008, с. 3.
[1099] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 351-368. Принимая во внимание отсутствие пагинации в версии санскритского текста на веб-сайте Центра тантрических исследований, в этой диссертации ссылки на пассажи из «*Абхишека-нирукти*» делаются на приложение к диссертации И. Онайэнс, где издание этого тантрического трактата было опубликовано впервые. Прилагаемая к диссертации версия издания также содержит определённый критический аппарат с указанием на исправление издателем ряда пассажей и на периодические расхождения санскритского текста с тибетскими переводами. Всё это делает данную версию издания санскритского текста значительно более полезной.

в 2008 г. размещено на веб-сайте Центра тантрических исследований (The Centre for Tantric Studies)[1100].

Полный – пусть в некотором отношении дискуссионный – английский перевод «*Абхишека-нирукти*» выполнен И. Онайэнс в отдельном приложении к её докторской диссертации[1101]. Существуют две заслуживающие специального внимания работы, посвящённые исследованию «*Абхишека-нирукти*». В 1998 г. Х. Айзексон опубликовал статью «*Тантрический буддизм в Индии (с 800 по 1200 гг.)*»[1102], которая через двенадцать лет была переиздана с дополнениями под значительно более точно соответствующим содержанию названием «*Замечания по развитию ритуала посвящения в высших буддийских тантрических системах*»[1103]. В данном исследовании «*Абхишека-нирукти*» выступает для автора как письменный источник, разъясняющий функцию сексуального посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*[1104]) и отражающий различные позиции в отношении ведущегося в индийском Средневековье диспута о четвёртом посвящении (*caturthābhiṣeka*) в традициях махайога- и йогини-тантр. Также данная публикация содержит краткое изложение содержания первой позиции (*prathamapakṣa*) в отношении посвящения в традицию «*Гухьясамаджа-тантры*», наиболее репрезентативного священного текста класса махайога-тантр. Второй работой, включающей исследование «*Абхишека-нирукти*», является уже упомянутая докторская диссертация И. Онайэнс «*Тантрическая буддийская апологетика или антиномизм как норма*». Диссертация посвящена проблеме необходимости прохождения каждого нового кандидата (*śiṣya*) в тантрические учения махайога- и йогини-тантр через сексуальное посвящение, противоречивости данного ритуала нормативно-дисциплинарному уставу буддийских монахов (*vinaya*) и различным буддийским стратегиям по снятию данного противоречия. В диссертации рассматривается большое число важных трактатов индийского тантрического

[1100] https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/abhinir.txt (дата обращения: 13.10.2015).
[1101] Onians, 2001, с. 323-348.
[1102] Isaacson, 1998, с. 23-49.
[1103] Isaacson, 2010, с. 261-279.
[1104] Буквальное название данного посвятительного ритуала – «посвящение (*abhiṣeka*) через/в познание (*jñāna*) мудрости (*prajñā*)» или «посвящение через/в познание супруги (*prajñā*)».

буддизма, включая подробный разбор всего спектра тем, затрагиваемых Суджаяшригуптой в «*Абхишека-нирукти*»[1105].

Среди других исследований, в которых упоминается или фрагментарно пересказывается «*Абхишека-нирукти*», целесообразно отметить четвёртый том «*Описательной библиографии санскритской буддийской литературы*», составленный К. Цукамото, Ю. Мацунагой и Х. Исодой и целиком посвящённый тантрическому буддизму. В нём упоминание о трактате Суджаяшригупты сводится к указанию на санскритскую рукопись из коллекции Б. Ходжсона и два перевода «*Абхишека-нирукти*» на тибетский язык[1106]. В своём исследовании ритуала посвящения в традициях махайога- и йогини-тантр М. Сакурай дважды упоминает «*Абхишека-нирукти*», приписывая данный трактат Ратнакарашанти[1107]. Внимания в данном контексте также заслуживает исследование Р. Дэвидсона «*Индийский эзотерический буддизм. Социальная история тантрического движения*». Автор данной работы также обращается сугубо к первому тибетскому переводу «*Абхишека-нирукти*» и по этой причине также приписывает данный тантрический трактат перу Ратнакарашанти. Р. Дэвидсон кратко характеризует содержание этого письменного памятника и предпринимает не слишком убедительную попытку преподнести дискурс автора данного трактата как последовательно развивающий имперскую метафору, играющую, по мнению Р. Дэвидсона, определяющее значение в развитии тантрического буддизма[1108]. В статье «*Развитие совершенства: Интериоризация буддийского ритуала в VIII и IX веках*» Дж. Долтон кратко пересказывает основные – приводимые Суджаяшригуптой в «*Абхишека-нирукти*» – варианты интерпретации неоднозначной строфы XVIII.113 из «*Гухьясамаджа-тантры*», в первую очередь опираясь на диссертационное исследование И. Онайэнс[1109]. В публикации «*Определение махайоги: источники из дуньхуанских рукописей*» С. ван Скайк упоминает «*Абхишека-нирукти*», приводя

[1105] Onians, 2001, с. 202-252.
[1106] Descriptive Bibliography, 1989, с. 377.
[1107] М. Сакурай очевидно работал с приписываемым Ратнакарашанти первым переводом «*Абхишека-нирукти*» на тибетский язык, см.: [Sakurai, 1996, с. 41, 238].
[1108] Davidson, 2002, с. 199.
[1109] Dalton, 2004, с. 25.

обнаруженный в этом тексте пример соотношения четырёх методов осуществления (*sādhana*) с четырьмя стадиями посвящения[1110]. В монографии об индийских концепциях пробуждения, излагаемых нингмапинским учёным XI в. Ронгзомпой (Rong zom pa), О. Альмоги упоминает «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты как трактат, разъясняющий суть сексуального посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*) в махайога- и йогини-тантрах и, опираясь на публикацию Х. Айзексона, пересказывает содержание первой приводимой Суджаяшригуптой позиции[1111].

Несмотря на достаточно узкую тематическую специфику «*Абхишека-нирукти*», представляется целесообразным высказать ряд соображений о философской, доктринальной и герменевтической подготовке Суджаяшригупты. Широко распространено представление, что большинство авторов тантрических буддийских трактатов являются приверженцами синкретического философского направления йогачара-мадхьямака-сватантрика (*yogācāramadhyamakasvātantrika*), чья разработка связывается с именами Шантаракшиты (Śāntarakṣita) и Камалашилы (Kamalaśīla). По мнению ряда исследователей основатели двух наиболее авторитетных традиций комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*» были приверженцами именно этого философского направления[1112]. Тем не менее Суджаяшригупта, как и его наставник, демонстрирует приверженность классической йогачаре. Очевидно не видя серьёзной проблемы в допустимости буддийских монахов до сексуальных тантрических посвящений, Суджаяшригупта не развивал данную тему, поскольку считал, что даже выполнение праджня-джняна-абхишеки с физически реальной – условно являющейся «внешней» – тантрической супругой (*bahirvidyā*) в действительности происходит исключительно в сознании посвящаемого:

> Нет свершения [прелюдии с тантрической супругой] в другом месте, чем сознание (*cetas*) [самого посвящаемого],

---

[1110] van Schaik, 2008, с. 65.
[1111] Almogi, 2009, с. 135.
[1112] О связи Шантаракшиты и Джнанапады (Jñānapāda) см.: [Matsunaga, 1978, с. xxv]. О философской позиции Джнанапады и авторов школы Арья (Ārya) см.: [Yoshimizu, 1987, с. 21, 27].

и не [происходит в этих действиях какого-либо] восприятия внешних объектов (*bahirartha*), поскольку имеют место лишь проявления своего собственного сознания (*svapratibhāsamātratā*).

«*Абхишека-нирукти*», вторая позиция на посвящение в «*Гухьясамаджа-тантру*»

<…> svapratibhāsamātratayā bahirarthānupalambho ’nyatra cāpracāraḥ cetasas <…>[1113].

Также вслед за Ратнакарашанти Суджаяшригупта последовательно проводит в своём сочинении доктринальную линию, согласно которой нетантрическое и тантрическое направления махаяны – метод запредельных совершенств (*pāramitānaya*) и метод мантр (*mantranaya*) соответственно – суть лишь разные пути к единой общей цели становления буддой на благо всех живых существ. Последнее отчётливо видно по вступительным строфам «*Абхишека-нирукти*», где Суджаяшригупта прямым текстом говорит о том, что целью в обоих направлениях является реализация трёх тел будды, кратко приводя при этом специфические для каждого направления, но ведущие к одной и той же цели комплексы религиозной практики. Излагая вторую точку зрения (*dvitīyapakṣa*) в отношении посвящения в традиции махайога-тантр, Суджаяшригупта оказывается ещё более прямолинеен, проводя прямые параллели между каждым этапом ваджраянской (*sādhana*) и классической махаянской (*mārga*) практики. Данное замечание заслуживает самого пристального внимания, поскольку далеко не все позднеиндийские авторы трактатов по тантрическому буддизму придерживались доктринальной установки на отождествление целей в нетантрической и тантрической махаяне. В частности, иную позицию по этому вопросу занимал

[1113] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 353.

знаменитый буддийский автор и настоятель (*upādhyāya*) монастыря-университета Викрамашилы XI-XII вв. Абхаякарагупта (Abhayākaragupta)[1114].

Примечательно, что Суджаяшригупта перенял у своего учителя не только определённые взгляды на вопросы буддийской философии, доктрины и ритуала, но в определённой степени и тот терминологический аппарат логико-эпистемологической традиции буддизма, который изящно использовал в своих трудах сам Ратнакарашанти. В частности, Суджаяшригупта последовательно вслед за своим наставником вплетает в дискурс о сексуальном посвящении и последующем разъяснении его смысла такие термины праманавады как «пример» (*dṛṣṭānta*), «иллюстрируемое» (*dārṣṭāntika*) и «самоосознавание» (*svasaṃvedana*).

Поскольку порядка половины текста «*Абхишека-нирукти*» посвящено ритуалу инициации в традиции махайога-тантр в целом и в традицию «*Гухьясамаджа-тантры*» как наиболее репрезентативной тантры этого класса в частности, несколько слов необходимо сказать о гипотетической принадлежности Суджаяшригупты к определённой школе комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*». Благодаря «*Ваджрасаттва-садхане*» (*Vajrasattvasādhana*) тантрического автора Чандракирти (Candrakīrti) современной буддологии известно по крайней мере четыре традиции комментирования «*Гухьсамаджа-тантры*»[1115], из которых традиции Джнянапады (Jñānapāda) и Арья (Ārya) проявили наибольшую жизнеспособность и творческую продуктивность в Индии и окончательно закрепили за собой статус двух ведущих комментаторских традиций в Тибете (*ye shes zhabs lugs* и *’phags lugs* соответственно). Не останавливаясь на отличительных характеристиках каждой из четырёх школ, следует отметить, что по целому комплексу признаков проводимая Суджаяшригуптой интерпретация «*Гухьясамаджа-тантры*» органично встраивается в традицию школы Джнянапады. Если в литературе школы Арья в основе религиозной практики тантрического адепта лежат трактаты «*Пиндикрита-садхана*» (*Piṇḍīkṛtasādhana*) и

[1114] Биография и письменное наследие Абхаякарагупты достаточно подробно разбираются в докторской диссертации Й.-Х. Ли: [Lee, 2003, с. 20-70].

[1115] Основой для формирования этой классификации послужило число божеств, населяющих основную мандалу этой тантрической системы: тринадцать, девятнадцать, двадцать пять и тридцать два. Подробнее о развитии школ комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*» см.: [Tomabechi, 2008, с. 171].

«*Панчакрама*» (*Pañcakrama*) тантрического автора Нагарджуны (Nāgārjuna), последовательно излагающие основы практики стадий зарождения (*utpattikrama, bskyed ba'i rim pa, bskyed rim*) и завершения (*utpannakrama, niṣpannakrama*, *rdzogs pa'i rim pa, rdzogs rim*) соответственно[1116], то, согласно сторонникам школы Джнянапады, основу религиозного пути тантрического адепта учения «*Гухьясамаджа-тантры*» составляют четыре следующие друг за другом метода реализации (*sādhana*): служение (*sevā*), дополнительный метод осуществления (*upasādhana*), основной метод осуществления (*sādhana*) и высший метод осуществления (*mahāsādhana*). Именно так Суджаяшригупта определяет метод религиозной практики в «*Гухьясамаджа-тантре*»:

> Здесь нужно знать об отслеживании четырёх методов осуществления (*sādhana*). В Прославленной «[*Гухья*]-*самаджа*-[*тантре*]» и других [тантрах данного класса эти четыре метода осуществления] маркируются словами «служение», «дополнительный метод осуществления», «[основной] метод осуществления» и «великий метод осуществления», поскольку в них заключается причина [реализации] иллюстрируемого [в посвятительном опыте] Великого Ваджрадхары, имеющего единый вкус с великим блаженством (*mahāsukha*) и являющегося [в опыте посвящения] примером [того, что нужно будет культивировать после].
>
> *<…> śrīsamājādau sevopasādhanasādhanamahāsā-dhanalakṣaṇānāṃ <…> mahāsukhaikarasasya mahāvajradharasya dṛṣṭāntabhūtasya dārṣṭāntikasya ca*

[1116] Yoshimizu, 1987, с. 21.

saṃlakṣaṇaprāptinimittabhūtānāṃ taddhetutayā caturṇāṃ sādhanānāṃ saṃlakṣaṇam iha veditavyam[1117].

Также косвенными аргументами в пользу приверженности Суджаяшригупты именно школе Джнянапады являются отсутствие отсылок к чрезвычайно важным для школы Арья разъяснительным тантрам (*ākhyānatantra*) традиции Гухьясамаджи и, напротив, обращение Суджаяшригупты к знаменитому сочинению «*Гухьясиддхи*» (*Guhyasiddhi*) Падмаваджры (Padmavajra) [1118], являющегося прямым учеником самого Джнянапады[1119].

Трактат «*Абхишека-нирукти*» составлен в прозе на классическом санскрите буддийских шастр. Введение и заключение, очевидно дополнившие текст трактата после составления основной части, выполнены в стихах, одновременно представляя собой поэтическое украшение и краткое содержание данного нетривиального сочинения. Все строфы выполнены в стихотворном размере шлока (*śloka*), за исключением последней заключительной строфы, составленной в размере арья (*ārya*). Примечательно, что в текст последней строфы Суджаяшригупта встроил своё собственное имя, контекстуально выступающее атрибутом мира живых существ (*jagat*), которому надлежит быть «защищённым славой великой победы» (*sujayaśrīgupta*) всех будд.

Представляется оправданным высказать ряд соображений о названии рассматриваемого трактата, его прямом назначении и потенциальных адресатах. Проблематизация этих вопросов носит нетривиальный характер, а не вполне однозначная спецификация трактатов как группы буддийских письменных памятников только усугубляет сложившуюся ситуацию. Критерий перевода и последующего включения того или иного буддийского сочинения в Тэнгьюр не является достаточным основанием для безоговорочного определения исконно индийского сочинения как трактата вопреки на первый взгляд однозначному названию данного тибетского собрания текстов («переведённые трактаты» – *bstan*

[1117] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 356-357.
[1118] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 359.
[1119] Kawasaki, 2004, с. 51.

'gyur) – некоторые буддийские сочинения индийских авторов так и не были переведены на тибетский и, следовательно, не были включены в Тэнгьюр. Другие, напротив, были переведены, но не соответствуют очевидным признакам трактата как вида текстов. Независимо от своей стихотворной или прозаической формы, каждый трактат индийского буддизма в доктринальном отношении опирается на священные тексты – сутры и тантры – и последовательно развивает буддийское учение при помощи систематического изложения авторской позиций и строгого следования законам логического рассуждения. Нередко трактаты содержат не просто тщательный разбор или непротиворечивое толкование учения сутр и тантр, но выводят то или иное буддийское учение на качественно новый уровень, в ряде случаев предполагающий привнесение значительного количества нововведений и даже радикальных отступлений от исходного содержания учения священных текстов. Не менее широко варьируется и тот набор целей и задач, которые ставят перед собой авторы буддийских трактатов. В случае тантрических шастр достаточно широко распространены следующие виды текстов: комментарии к тантрам (*bhāṣya, pañjikā, vyākhyā*), руководства по выполнению йоги стадий зарождения и завершения (*sādhana*), а также инструкции к выполнению ритуалов с использованием мандал (*maṇḍalavidhi*). «*Абхишека-нирукти*» не относится ни к одной из перечисленных групп текстов.

Именование трактата Суджаяшригупты «разъяснением» (*nirukti*) вызывает предсказуемые ассоциации с нируктой (*nirukta*) – одной из шести древнеиндийских дисциплин (*vedāṅga*), предназначенных для верного трактования ведийского канона и правильного выполнения ведийских ритуалов. Прямым назначением нирукты как древнеиндийской науки является разъяснение значения слов через особый метод демонстрации их «этимологического» происхождения (*nirvacana*). В действительности речь идёт не об этимологическом анализе в его современном понимании, а об искусном квазиэтимологическом жонглировании слогами, что позволяет порождать неограниченное количество необходимых интерпретатору «подлинных» значений. Ассоциации с этой древнеиндийской дисциплиной только усиливаются при обращении к первой строфе «*Абхишека-нирукти*», где

Суджаяшригупта говорит, что в этом сочинении он разъясняет «смысл[1120] посвящения» (*abhiṣekārtha*). Индийские пандиты XI в. прекрасно владели методами нирвачаны и хорошо осознавали гибкость таких подходов, позволяющих трактовать одно и то же слово совершенно по-разному. Сходным образом действует и Суджаяшригупта, предоставляя сразу несколько допустимых «смыслов» (*artha*) посвящения, каждый из которых представлен соответствующей позицией или точкой зрения (*pakṣa*). Таким образом, основным предназначением «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупта видел преподнесение читателю различных мнений (*pakṣa*) о смысле посвящения (*abhiṣekārtha*). Не погружаясь в содержательные детали каждой отдельной точки зрения, следует отметить, что все они фокусируются не на целостном комплексе посвятительных ритуалов, но на посвящении в познание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*), очевидно являющемся для Суджаяшригупты кульминационным элементом посвятительного действа. Каждая представленная в «*Абхишека-нирукти*» точка зрения даёт своё видение смысла посвящения в познание мудрости, то есть смысла того, в чём заключается сотериологическая целесообразность данного посвящения или, иными словами, как связано это посвящение с тем, что именно необходимо осуществить (*sādhya*) тантрическому адепту в ходе реализации своей собственной духовной карьеры. В зависимости от каждой отдельной позиции в посвящении выделяются те или иные отличительные характеристики или признаки (*lakṣaṇa*) того, что нужно будет осуществить в религиозной практике после посвящения, и именно данные признаки в каждом конкретном случае конституируют свой особый смысл этого посвящения. Более половины текста «*Абхишека-нирукти*» посвящено изложению этих позиций, среди которых особенно детально излагаются три точки зрения по поводу смысла посвящения в традициях махайога-тантр[1121] и, вслед за этим, очень кратко по аналогии с тремя предыдущими формулируются три точки зрения на смысл посвящения в традициях йогини-тантр[1122].

[1120] Русское слово «смысл» оказывается в данном контексте крайне удачным для перевода санскритского *artha*, включая не только значения «функция» и «предназначение», но и «[семантическое] значение».
[1121] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 352-359.
[1122] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 359-360.

Оставшаяся часть текста «*Абхишека-нирукти*» предполагает знакомство читателей с тем религиозным контекстом тантрического буддизма, полемика вокруг которого не утихала в индобуддийской интеллектуальной среде на протяжении нескольких столетий. К моменту возникновения традиций махайога-тантр в VIII в. буддийское тантрическое посвящение уже представляло собой достаточно сложный и разработанный ритуал, однако именно текст «*Гухьясамаджа-тантры*» вывел в дискуссионный формат ряд связанных с посвятительным ритуалом тем. Имеющиеся в распоряжении исследователей многочисленные санскритские источники ясно демонстрируют, что данные темы сохранили свою актуальность и продолжали горячо обсуждаться буддийскими учёными в XI в. Не останавливаясь подробно на разборе буддийского тантрического посвящения, следует отметить, что в большинстве традиций махайога- и йогини-тантр этот ритуал провозглашался состоящим из трёх или четырёх составных этапов. Примечательно, что сторонники обеих позиций настойчиво ссылались на одну и ту же строфу из священных текстов, которая тем не менее приводилась ими в разных модификациях; два наиболее ранние и распространённые варианта этой строфы выглядели следующим образом:

> В этой тантре, [т.е. в «*Гухьясамаджа-тантре*»],
> выполняются три различные посвящения.
> Первое – посвящения сосудом (*kalaśābhiṣeka*), второе –
> тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*),
> Третье – знание мудрости (*prajñājñāna*), а четвёртое – то,
> [которое следует/выполняется] вновь таким же образом.
> «*Гухьясамаджа-тантра*» XVIII.113
>
> *abhiṣekaṃ tridhā bhedam asmin tantre prakalpitam /*
> *kalaśābhiṣekaṃ prathamaṃ dvitīyaṃ guhyābhiṣekataḥ /*
> *prajñājñānaṃ tṛtīyaṃ tu caturthaṃ tat punas tathā //*113//[1123]

[1123] Guhyasamājatantra, 1978, с. 121.

> [Посвящение в] духовные наставники (*ācārya*), тайное [посвящение] (*guhya*), [посвящение в] мудрость (*prajñā*) и четвёртое – то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом.
> [Четыре] блаженства (*ānanda*) должны последовательно постигаться согласно порядку [выполнения] четырёх посвящений (*secana*).
> «*Хеваджра-тантра*» II.3.10
>
> *ācāryaguhyaprajñā ca caturthaṃ tat punas tathā /*
> *ānandāḥ kramaśo jñeyāś catuḥsecanasaṃkhyayā //*10//[1124]

Таким образом, в «*Гухьясамаджа-тантре*» была заложена структура посвятительного ритуала, где вслед за сложным комплексом внешних ритуалов с использованием сосудов (*kalaśābhiṣeka*), венчавшимся в ряде отдельных случаев выполнением посвящения в духовные наставники (*ācāryābhiṣeka*), следовали тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*) и посвящение в знание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*). Принимая во внимание тот факт, что первая часть приведённой строфы «*Гухьясамаджа-тантры*» содержит текст «в этой тантре выполняются три различные посвящения» (*abhiṣekaṃ tridhā bhedam asmin tantre prakalpitam*), интерпретация её заключительной части «…а четвёртое – то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом» (*tu caturthaṃ tat punas tathā*) вызывает существенные проблемы для всех традиций комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*». Важным является тот факт, что в ходе третьего посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*) инициируемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой (*prajñā, mudrā*) и на мгновение переживает великое блаженство (*mahāsukha*) или ряд последовательно возникающих блаженств (*ānanda, paramānanda, viramānanda, sahajānanda*), венчающихся познанием

[1124] Hevajratantra, 1959, с. 54; 2001, с. 156.

совместно порождаемого (*sahaja*). Именно данный опыт служит тем «сырым» материалом, на базе которого учитель разъясняет посвящаемому подлинную природу реальности (*tattva*), тождественную переживанию великого блаженства:

> Поведав [посвящаемому] об имеющей природу божества мандале и почитании учителя,
> Проведя [посвящаемого] через тайное [посвящение] и [посвящение] в мудрость, [наставнику] следует указать [посвящаемому] на подлинную природу реальности (*tattva*).
> «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» Дипанкарабхадры, строфа 364.
>
> *maṇḍalaṃ devatātattvam ācāryaparikarma ca /*
> *saṃkathya guhyaprajñābhyāṃ siktvā tattvaṃ samuddiśet //*
> 364 //[1125]

Только что процитированная строфа сочинения «*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» (*Guhyasamājamaṇḍalavidhi*) принадлежит Дипанкарабхадре (Dīpaṅkarabhadra), ученику уже упоминавшегося Джнянапады, основателя первой традиции комментирования «*Гухьясамаджа-тантры*». Большинство известных авторов сочинений по системе Гухьясамаджи предпочитали говорить именно о трёх посвящениях, тогда как в истории комментирования «*Хеваджра-тантры*» сформировалась устойчивая традиция интерпретации пассажа «…а четвёртое – то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом» (*ca caturthaṃ tat punas tathā*) как говорящего о четвёртом посвящении (*caturthābhiṣeka, turīyaka abhiṣeka*). Из многообразных вариантов понимания последнего наиболее распространённым оказалась позиция, согласно которой четвёртым посвящением является словесное

[1125] Dīpaṅkarabhadra, 2008. https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/gusamavi.txt (дата обращения: 13.10.2015).

указание учителем посвящаемому на подлинную природу реальности (*tattva*), которую последний только что пережил в опыте великого блаженства[1126].

Со времени распространения традиций махайога-тантр во второй половине VIII в. представляется справедливым говорить о тантрической буддийской инициации как имеющей посвящение в познание мудрости своим ключевым и кульминационным этапом, тогда как следующее за ним разъяснение подлинной природы реальности наставником представляло собой заключительный этап[1127]. Разъяснение подлинной природы реальности немедленно после сексуального посвящения в познание мудрости преследует цель соотнести отдельные характеристики (*lakṣaṇa*) и моменты (*kṣaṇa*) сексуального опыта посвящения с тем, что нужно осуществить (*sādhya*) в ходе следующей за инициацией самостоятельной практики адепта. Поскольку главной целью тантрического осуществления (*sādhana*) выступают три тела будды, интерпретация опыта посвящения напрямую связана с темой пробуждения как высшей цели буддийского проекта личности в махаяне.

Принимая во внимание последнее соображение, не выглядит удивительным тот факт, что вслед за изложением различных позиций на предмет смысла третьего посвящения дальнейшей темой «*Абхишека-нирукти*» выступает вопрос соотнесения высшей цели тантрической практики (*sādhya*) с великим блаженством (*mahāsukha*)[1128]. В данном тематическом блоке Суджаяшригупта доказывает, что реализация дхармового тела будды – фундаментальная составляющая при обретении пробуждения – тождественна великому блаженству. Аргументация автора построена в стиле полемики с воображаемым оппонентом и содержит тезисы, контраргументы, их опровержение и цитирование значительного числа священных текстов и других авторитетных источников[1129]. Заключительная прозаическая часть «*Абхишека-нирукти*» посвящена изложению различных

[1126] Подробнее об этом см.: [Isaacson, 2010, с. 261-279].

[1127] Очевидно, именно посвящение в познание мудрости названо в заключительной строфе «*Абхишека-нирукти*» «высшим посвящением» (*paramaseka*).

[1128] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 360-364.

[1129] Среди последних: «*Авикальпа-правеша-дхарани*» (*Avikalpapraveśadhāraṇī*), «*Гухьясиддхи*» Падмаваджры, «*Хеваджра-тантра*».

позиций на предмет четвёртого посвящения в системах махайога- и йогини-тантр[1130].

За исключением однозначного тезиса о тождественности дхармового тела будды великому блаженству Суджаяшригупта оставляет своим потенциальным читателям достаточно широкую возможность для выбора: как в случае изложения смысла третьего, высшего для Суджаяшригупты посвящения (*paramaseka*), так и при обсуждении вопроса о наличии некоторого четвёртого посвящения мудрым и знающим толк в тантрическом ритуале наставникам надлежит выбрать верный вариант. Отчасти именно своим потенциальным адресатам Суджаяшригупта посвящает заключительную строфу «*Абхишека-нирукти*», подчёркивая особую ценность духовной заслуги (*puṇya*), приобретаемой теми, кто разъясняет своим ученикам подлинную природу реальности, которая только что оказалась пережитой ими в опыте посвящения в познание мудрости. Принимая во внимание религиозный контекст средневекового тантрического буддизма и ряд сделанных Суджаяшригуптой аллюзий, представляется справедливым заключить, что целевой аудиторией «*Абхишека-нирукти*» являлись не просто высоко образованные пандиты буддийских монастырей-университетов, но практикующие наставники в традициях махайога- и йогини-тантр, чьим прямым занятием было введение достойных адептов в практику метода мантр (*mantranaya*). Именно на их плечи ложилась ответственность проводить сложный посвятительный ритуал и разъяснять смысл высшего посвящения через указание в нём на недвойственный опыт великого блаженства, который каждый ученик должен был закрепить в собственном опыте и затем самостоятельно культивировать в ходе последующей религиозной практики. По результату изучения «*Абхишека-нирукти*» каждый духовный наставник оказывался оснащён как минимум несколькими возможными стратегиями разъяснения посвящения и цели тантрической садханы. Выбор того или иного варианта определялся в случае каждого конкретного ученика лично учителем, исходя из индивидуальных особенностей и уровня религиозной подготовки инициируемого. Поскольку каждый тантрический буддийский

[1130] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 364-367.

наставник играет определяющую роль в духовной карьере своих учеников, именно ему как уже осуществлённому будде надлежит демонстрировать искусность средств (*upāyakauśalya*) и прокладывать своим посвящаемым верный и наиболее эффективный путь к духовному совершенству. По замыслу Суджаяшригупты «*Абхишека-нирукти*» бесспорно должен был стать верным подспорьем буддийским тантрическим учителям в этом, по сути, определяющем начинании.

II.2.3. Выводы

I. В истории индийского тантрического буддизма XI в. известен как наиболее плодотворный период составления разъяснительных работ по ваджраяне. Вопреки тому факту, что проект институционализации тантрического буддизма в стенах буддийских монастырей-университетов находился в это время в достаточно зрелой фазе, ряд важных противоречий между тантрическими предписаниями и нормативно-дисциплинарным монашеским кодексом так и не был окончательно урегулирован. Рассмотренные выше письменные памятники этого периода хорошо демонстрируют то значение, которое оба автора уделяли двум важным темам сотериологии ваджраяны: *а*) соотнесение религиозного пути в классической и тантрической махаяне; *б*) отождествление состояния будды и переживаемого в тантрических практиках великого блаженства.

II. «*Муктавали-хеваджра-панджика*» и «*Абхишека-нирукти*» отражают наиболее распространённое в зрелом тантрическом буддизме представление о тождестве общемахаянского и тантрического путей к обретению пробуждения. Этот тезис, отчётливо артикулируемый подавляющим большинством буддийских ваджраянских авторитетов XI в., имеет две важные импликации. Во-первых, если исходить из важнейшего обета каждого бодхисаттвы, приоритетной целью любого буддиста махаянского толка является становление буддой для скорейшего освобождения всех живых существ. Именно поэтому при схожести методов запредельных совершенств и мантр преимущество бесспорно оказывается на стороне учений ваджраяны, чьи методы гарантируют несравненно более быстрое

обретение преследуемой цели – вплоть до возможности стать буддой в текущей жизни адепта. Во-вторых, сам тезис о тождественности двух путей в махаяне автоматически нивелирует любые риски формального нарушения монашеских обетов при выполнении тантрических практик, поскольку основным стимулом для таких подчас радикальных и противоречащих винае действий оказывается не потакание собственным страстям, но скорейшее становление буддой на благо всех живых существ.

III. Переосмысление пробуждения как великого блаженства представляет собой одно из отличительных учений буддизма ваджраяны, впервые встречаемое в литературе йога-тантр начала VIII в., но развиваемое подробно только с конца VIII в. в йогини-тантрах и последующих разъяснительных сочинениях. «*Муктавали-хеваджра-панджика*» и «*Абхишека-нирукти*» содержат богатый материал по осмыслению и концептуализации блаженства в зрелом тантрическом буддизме XI в. и содержат тезис о тождественности пробуждения и непрекращающегося великого блаженства. Развёрнутая аргументация в пользу этого тезиса, предпринимаемая буддийскими учёными ведущих монастырей-университетов раннего Средневековья, позволила в значительной степени оправдать использование в религиозной практике аффективных психических состояний и отдельных тантрических ритуалов, противоречащих дисциплинарному кодексу буддийского монашества. Таким образом, любые методы обретения блаженства, используемые в парадигме буддийской тантрической йоги, предстают переосмысленными и сотериологически целесообразными.

II.3. Индийский тантрический буддизм VII–XI вв. в исторической динамике

II.3.1. Ваджраяна в Индии VII–XI вв.: История учения сквозь призму письменных источников

Период с VII по XI вв. является наиболее продуктивным временем составления литературы тантрического буддизма[1131] и поэтому задан в качестве исторических рамок данного исследования. На базе выше проанализированных письменных источников индийской ваджраяны представляется оправданным выделить три крупные периода развития тантрического буддизма в Индии: *а*) ранняя сектарная ваджраяна, формирование которой приходится на VII в. – первую половину VIII в. и представленная крия-, чарья- и йога-тантрами, *б*) зрелая сектарная ваджраяна, представленная махайога- и йогини-тантрами, берущая начало во второй половине VIII в. и просуществовавшая до полного исчезновения тантрического буддизма из Индии, *в*) институциональная ваджраяна, представленная объёмным корпусом тантрических комментариев и трактатов, возникшая не ранее конца VIII в. и просуществовавшая до XII-XIII вв. как времени крушения крупнейших обителей монашеского буддизма в Восточной Индии. Последующее содержание этого раздела представляет собой попытку воссоздания цельной картины развития тантрического буддизма в Индии с VII по XI вв. с опорой на ранее рассмотренные письменные памятники как ключевые источники этого исследования. Данная периодизация и типологизация форм индийского тантрического буддизма с привязкой к проанализированным выше санскритским письменным источникам также представлена в приложении 3 к данной диссертационной работе.

История тантрического буддизма берёт своё начало в раннем индийском Средневековье. Если привязывать время возникновения ваджраяны к появлению её первых значимых письменных памятников, то представляется корректным датировать возникновение тантрического буддизма VII в.[1132]. Одно из первых упоминаний о новом эзотерическом движении в буддизме встречается в записках

[1131] Davidson, 2002, с. 118.

[1132] Р. Дэвидсон также датирует возникновение ваджраяны как религиозной системы именно второй половиной VII в. [Davidson, 2002, с. 117]. А. Сандерсон отмечает, что один из наиболее древних текстов по тантрическому буддизму, говорящий о посвящении ученика в мандале – это *Mahāmaṇivipulavimānasupratiṣṭhitaguhyaparamarahasyakalpadhāraṇī*, переведённый на китайский язык (T. 1007) во время правления династии Лян (503-557) [Sanderson, 2009, с. 234-235]. Более детальное исследование этого памятника может позволить сдвинуть датировку тантрического будизма как минимум на одно столетие назад.

китайских паломников У-сина[1133] и И-цзина[1134], датируемых второй половиной VII в. Также важным свидетельством появления тантрических практик в буддизме является перевод на китайский в 653-654 гг. «*Дхарани-санграхи*» (**Dhāraṇīsaṃgraha*)[1135], свидетельствующей, в частности, о факте использования мандал в буддийской традици в VII в. [1136]. И хотя некоторые тексты, классифицируемые традицией как крия-тантры и дошедшие до сегодняшних дней в китайском переводе, датируются первыми веками н. э., есть основания полагать, что атрибуция этих ранних памятников как тантрических священных текстов могла быть сделана поздними буддийскими комментаторами ретроспективно[1137]. Более того, многие из этих памятников представляют собой магические тексты, которые призваны оградить своих читателей от различных неприятностей, не содержат специфически тантрических практик, широкого использования мудр, мандал и сложных созерцательных техник и нередко связываются с буддийской традицией по весьма формальным и условным признакам [1138]. Например, уже здесь присутствуют столь распространённые в позднейшей тантрической литературе практики культового почитания будд и бодхисаттв [1139], в то время как использование в буддизме мантр, видьий и дхарани имело место за несколько веков до появления ваджраяны[1140]. Таким образом, уже в первых веках н.э. магические практики оказались настолько плотно укоренены в культуре индийского буддизма, что китайские переводчики буддийских текстов увидели целесообразность в рецепции этой литературы и, вероятно, самих ритуалов в рамках общего процесса адаптации буддизма в Китае. Представляется вероятным, что в последующие века данные магические практики и магические ритуальные тексты продолжали

[1133] У-син находился в Индии с 667 по 674 гг. [Hodge, 2003, с. 7-10]. Об этом см. также [Davidson, 2002, с. 25]. Считается, что именно этот монах привёз в Китай наиболее раннюю версию «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», но так и не перевёл её на китайский язык [Davidson, 2002, с. 118].

[1134] В 673 г. н.э. И-цзин сообщает о тантрических практиках и использовании мандал [Hodge, 2003, с. 10], а также о факте личного вовлечения в эти практики [Davidson, 2002, с. 118].

[1135] «*Дхарани-санграха*» представляет собой собрание защитных ритуалов, связанных с чистой землёй будды Амитабхи, посвятительных практик и т. д. [Davidson, 2002, с. 144-145].

[1136] Davidson, 2002, с. 118, 368.

[1137] Hatley, 2007, с. 164.

[1138] Именно в названии текстов этой группы достаточно часто встречается слово «дхарани» (*dhāraṇī*).

[1139] Hodge, 2003, с. 7-8.

[1140] Davidson, 2002, с. 117.

укореняться в индийском буддизме. В частности, первые прототантрические собрания заклинаний (*mantrapiṭaka, dhāraṇīpiṭaka*) [1141] у махасангхиков (*mahāsāṃghika*) и дхармагуптаков (*dharmaguptaka*) связаны с Уддияной и могут датироваться V-VII вв.[1142].

Ко времени зарождения ваджраяны монашеский буддизм превращался во всё более замкнутую религиозную культуру. К началу раннеиндийского Средневековья большую известность приобретает философская традиция мадхьямака-прасангика (*madhyamakaprāsaṅgika*) и логико-эпистемологическая школа (*pramāṇavāda*) Дигнаги и Дхармакирти. Импульс к развитию получают крупные монастырские комплексы (*mahāvihāra*), формирующие свои собственные образовательные программы[1143]. Сами монастыри нередко получают во владение значительные по размерам территории[1144]. В целом буддизм продолжает занимать достаточно важное положение и активно распространяется на востоке субконтинента (Магадха, Уткала, Бангала, Камарупа, Саматата), на западе (Лата, Сауराштра, Синдх, Конкала), на севере (Кашмир, Уддияна [1145], Джакандара, частично Мадхьядеша) и на юге (Нагапаттинам)[1146]. Многие монашеские центры на Декане и в долинах рек Кришны и Годавари, напротив, утрачивают прежнее влияние [1147], а буддийская монашеская жизнь сосредотачивается в северных и южных регионах Индии[1148]. Уменьшение зоны влияния буддийских монастырей объясняется экономическими факторами – утратой финансовой поддержки, которая до конца VII в. обеспечивалась за счёт сотрудничества монашеских центров с торговыми гильдиями [1149]. Последующее развитие тантрических традиций в буддизме представляется уместным рассматривать в контексте

[1141] Важным собранием такого типа могла быть «*Видьядхара-питака*» (*Vidyādharapiṭaka*), упоминаемая Шантидевой (Śāntideva) в «*Шикша-самуччае*» (*Śikṣāsamuccaya*), но не сохранившаяся до сегодняшних дней [Davidson, 2002, с. 144-145].
[1142] Davidson, 2002, с. 144-145.
[1143] Davidson, 2002, с. 77.
[1144] Davidson, 2002, с. 77.
[1145] Уддияна (Uḍḍiyāna, Oḍiyāna) представляет собой географический регион между Кашмиром и княжеством Сват [Davidson, 2002, с. 144-145].
[1146] Davidson, 2002, с. 91.
[1147] Davidson, 2002, с. 90. Один из факторов потери прежних позиций буддизма на Декане – приход ко власти правителей, исповедующих шиваизм [Davidson, 2002, с. 105].
[1148] Davidson, 2002, с. 76-77.
[1149] Davidson, 2002, с. 99, 105.

переосмысления буддизмом собственных позиций в раннесредневековом индийском обществе. Оказавшись отрезанным от прежних источников финансирования, в конце VIII в. монашескому буддизму удастся реализовать стратегию внутренней идеологической трансформации, отвечающей вызовам времени, выстроить диалог с царскими дворами и получить тем самым искомые источники финансирования, в частности, со стороны династии Палов. Этому несомненно способствовала активная творческая позиция авторов первых тантр, вряд ли имевших отношение к буддийскому монашеству, но, как отмечалось в первой главе, разделявших ценности махаянского буддизма и стремящихся обрести свою целевую аудиторию в кругах знати и в особенности – среди представителей царских династий.

Важнейшим письменным источником, свидетельствующим об успешной адаптации магических ритуалов в индийском буддизме, является «*Манджушрия-мула-кальпа*», чьи ранние слои датируются VII в. Текст подчёркнуто позиционирует себя не только как собрание ритуальных руководств (*kalpa*), но и как вайпулья-сутру. Не вызывает сомнений, что составители этой тантры осознанно стремились встроить изложенные в тексте ритуалы и тантрические практики в махаяну. Данный факт с одной стороны подчёркивает внутрисистемную потребность индийского буддизма VII-VIII вв. в нововведениях, с другой стороны, в силу содержания в тексте инородных буддизму элементов это свидетельствует скорее в пользу происхождения этих практик из небуддийских источников. Разнообразие излагаемых в «*Манджушрия-мула-кальпе*» тем, ритуалов и культов, а также сам факт письменной фиксации последних в формате текста-антологии говорит о том, что уже в VII в. буддизм махаяны заимствовал, перерабатывал, а в ряде случаев и самостоятельно создавал многочисленные тантрические тексты, практики и учения. Вопреки тому факту, что отдельные культы, ритуалы и даже текстовые фрагменты «*Манджушрия-мула-кальпы*» имели отчётливо небуддийское происхождение, составители и компиляторы этого письменного памятника не просто разделяли ценности буддизма махаяны, но стояли у истоков нового направления, позднее известного как ваджраяна. Его

авторы и, несомненно, их целевая аудитория значительно отличались от представителей монашеского движения, которые были одной из важнейших движущих сил раннего буддизма. В отличие от последних авторы «*Манджушрия-мула-кальпы*» демонстрируют глубокую вовлеченность в богатую культуру средневекового индийского общества. Сохраняя внешнюю приверженность буддийской модели личности и пробуждению как высшей цели религиозной практики любого буддиста, авторы крия-тантр рассматривают пробуждение как цель долгосрочной перспективы и в отличие от более поздних ваджраянских текстов не постулируют возможность становления буддой за одну жизнь. Здесь и сейчас их авторы и потенциальная целевая аудитория оказываются погружены в борьбу за власть и погоню за обретением статуса вселенского правителя (*cakravartin*), их интересуют действенные магические ритуалы, приносящие процветание самим себе и смерть врагам, а также науки и псевдонауки, способствующие не только познанию сансарного мира, но также получению возможности увидеть будущее и превращать обычные предметы и субстанции в золото. Таким образом, «*Манджушрия-мула-кальпа*» содержит богатую информацию об окружающем мире и описание большого числа чисто утилитарных, магических ритуальных практик.

Только что отмеченная резкая смена приоритетов и обсуждаемых в священных текстах тем является отражением осознанной стратегии укрепления буддизмом своих позиций в раннесредневековом индийском обществе, где даже такая жизнеспособная и доказавшая свою силу религия, как буддизм, была вынуждена постоянно соперничать с другими религиозными традициями, в свою очередь также конкурирующими за общественную поддержку, авторитет и патронаж власти. Важнейшим тезисом «*Манджушрия-мула-кальпы*» является позиционирование этой традиции, отчётливо сфокусированной на мирских науках и магии, как искусного средства (*upāya*), намеренно задействующего достаточно приземлённые и порою исходно небуддийские методы и культы для привлечения на стезю махаяны небуддистов (*tīrthika*). Этот приём действительно искусен, поскольку позволяет авторам «*Манджушрия-мула-кальпы*» скрыть подлинные

причины столь резкой смены акцентов этой вайпулья-сутры, равно как и действительные причины заимствования небуддийских практик и культов. Эти причины следует искать в изложенной в первой главе диссертации социокультурной обстановке, сформировавшей контуры и специфику религиозной жизни Индии периода раннего Средневековья. В условиях дестабилизации деятельности торговых гильдий, поддерживавших буддийскую сангху в предшествующие столетия, эта религия оказалась вынужденной адаптироваться к новой среде, характеризующейся господством шиваизма и ожесточённой борьбой всех религиозных традиций средневековой Индии за царский патронаж. В связи с популярностью и влиятельностью шиваизма, а также по причине преобладания прагматических приоритетов в системе ценностей элиты правящих дворов, буддизм был вынужден использовать все возможные средства для поддержания собственного учения в фарватере передовых традиций новой эпохи. В этой связи смещение акцентов в «*Манджушрия-мула-кальпе*» в пользу обретения сверхспособностей, а не пробуждения, равно как и наличие значительного числа элементов других религий выглядит глубоко осознанным, рациональным решением.

Другая попытка модернизировать учение махаяны посредством привнесения тантрических методов представлена в «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*», составление которой также приходится на VII в. В отличие от «*Манджушрия-мула-кальпы*» этот письменный памятник не демонстрирует столь явной ориентированности на аудиторию царских дворов. В тексте по-прежнему не говорится о возможности становления буддой в нынешней жизни адепта, а подавляющее большинство изложенных практик, как и в случае с «*Манджушрия-мула-кальпой*», ориентировано на достижение мирских целей. Авторы и редакторы этого текста хорошо осознавали, что отдельные практики, представленные в этом тексте, имеют небуддийские корни. Вместе с тем на определённой стадии формирования этого текста была предпринята осознанная попытка наполнить этот письменный памятник содержаниями, свойственными классической махаяне. Особенно репрезентативной в этом отношении

представляется первая глава «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры*», плохо сочетающаяся с последующим текстом и не содержащая специфически тантрических учений и практик. В действительности первая глава выглядит как классический махаянский текст, посвящённый методу постижения подлинной природы сознания, взращивания и культивирования бодхичитты и, в конечном итоге – обретению пробуждения на благо всех живых существ. По своему содержанию «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» не выглядит как текст, порождённый монашеским сообществом и в силу подчёркнутой ориентированности на обретение сверхспособностей скорее является письменным памятником, составленным мирянами для мирян. Вместе с тем изначально содержащиеся в этом тексте учения и практики не выглядели как очевидные продукты буддийской культуры и именно поэтому – в целях подчёркнутой артикуляции их конфессиональной принадлежности – были дополнены пассажами по классической созерцательной практике махаянского буддизма. Из специфических тантрических черт внимания заслуживают развитый культ Вайрочаны и практика визуализации будд с целью последующего с ними отождествления и обретения их духовных качеств.

Традиция «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*», наиболее влиятельного текста из группы йога-тантр, поправу считается логическим продолжением и следующим этапом развития той формы тантрического буддизма, которая известна по «*Манджушрия-мула-кальпе*» и «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутре*». Как и последний текст, «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» относится к периоду VII-VIII вв. и является свидетельством развитого культа татхагаты Вайрочаны. В тексте также встречается практика визуализации будд с целью последующего отождествления с ними. Вместе с тем данный письменный памятник содержит немало новшеств. В частности, если в пантеонах крия- и чарья-тантр господствующее положение занимают три тантрические семейства татхагат, то основу мандал «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» составляют главы пяти тантрических семейств, а центральным объектом культа, как и прежде, является будда Вайрочана. Среди других

нововведений, отражённых в этом священном тексте ваджраяны, выделяются использование аффективных состояний в целях продвижения в религиозной практике и применение методов сексуальной йоги (*dvayendriyasamāpatti*), ведущей к переживанию блаженства (*sukha*). Как и ранее рассмотренные тантры, «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» не отличается содержательной последовательностью, но вероятнее всего, как и её предшественники, формировалась из нескольких источников. Именно последним обстоятельством можно объяснить отсутствие очевидной связи между только что упомянутыми сексуальными практиками, представленными в этой тантрической традиции, и моделью религиозного пути к пробуждению, ставшей основой учения «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутры*» и других йога-тантр. Речь идёт о пути йогина, состоящем из пяти всецелостных постижений (*pañcābhisaṃbodhi*) и венчающемся обретением состояния будды. Эта структура религиозного пути обращает на себя внимание не только тем, что это одно из первых систематизированных описаний йоги буддийского тантрического адепта и даже не только дальнейшим распространением этой практики на другие йога-тантры. Эта практика отличается специфической моделью изложения, выраженной не в стандартной форме наставления учителя ученику, но в виде нарратива о пробуждении исторического будды, прежде известного как царевич Сиддхартха. В данной версии это знаменитое повествование представлено в переосмысленном виде. Здесь плод духовного делания Будды Шакьямуни трактуется не как логическое следствие самостоятельной практики, но в значительной степени как результат вдохновения Сиддхартхи всем сонмом уже пробудившихся существ. Таким образом, эта тантрическая традиция с одной стороны увеличивает значение всех уже реализовавшихся будд в религиозной карьере каждого адепта, с другой стороны утверждает, что каждый будда в действительности следовал по пути излагаемых тантрой пяти всецелостных постижений. Как показывает дальнейшее развитие индийского тантрического буддизма, эта модель не стала универсальной для последующих классов буддийских тантр. Тем не менее именно этот формат стал основополагающим для религиозного пути тантрического адепта в других

йога-тантрах. Обращает на себя внимание сам факт притязания авторов этой тантры на то, что даже исторический Будда полностью реализовал свой духовный потенциал именно через метод, впервые изложенный в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*». Если этот приём позволяет авторам данного текста представить собственную традицию венцом всей буддийской религиозной практики, то другой нарратив о победе Ваджрапани над Махешварой, также представленный в этой тантре, позволяет подчеркнуть превосходство ваджраяны над шиваитскими тантрическими традициями. Именно в этом письменном памятнике буддийская тантрическая традиция впервые позиционирует себя как единственный действенный метод становления буддой, а также как религиозную систему, превосходящую тантрический шиваизм. Важнейшим доктринальным новшеством этой традиции, сложившейся на рубеже VII и VIII вв., является утверждение о том, что с помощью методов «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» можно реализовать состояние будды уже в нынешней жизни тантрического адепта. Также именно здесь состояние будды (*buddhatva*) впервые именуется нерушимым великим блаженством (*mahāsukha*). Даже если этот тезис восходит к позднейшим слоям этого письменного памятника, «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» всё же является самой ранней буддийской тантрой, называющей состояние будды великим блаженством и говорящей о возможности становления буддой уже в этой жизни, а не через три неисчислимые кальпы.

Рассмотренные выше источники по крия-, чарья- и йога-тантрам отражают первый этап в истории тантрического буддизма, датируемый VII в. – первой половиной VIII вв. и условно названный ранней сектарной ваджраяной. На этом этапе тантрический буддизм заимствует отдельные небуддийские практики и культы, однако в качестве центрального объекта почитания в этих традициях отчётливо выделяется будда Вайрочана. За исключением отдельно рассматриваемого ниже пассажа из «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутры*» обретение состояния будды постулируется в этих традициях как долгосрочная перспектива. Таким образом, на раннем этапе развития ваджраяна выступает как буддийское учение, не гарантирующее становление буддой в текущей жизни

тантрического адепта, но сулящее своим адептам многообразие мирских благ, сверхспособностей и удовольствий при условии корректного выполнения предписываемых в этих тантрах практик. Уже на этом этапе формируется позднее ставшая классической структура мандалы из пяти центральных божеств, а также метод пяти всецелостных постижений, оказавший влияние на всю тантрическую практику более зрелых традиций ваджраяны. Также именно здесь впервые появляются предписания к выполнению сексуальных практик, однако их место в общей модели религиозного пути тантрического адепта представляется не до конца ясным и потому менее значимым, чем это станет позднее. Обращает на себя внимание тот факт, что авторы ранних священных текстов ваджраяны хорошо осознавали небуддийские истоки отдельных практик тантрического буддизма и отчасти именно поэтому позиционировали данные традиции как искусное средство, ориентированное на обращение в буддизм представителей других религиозных традиций.

На протяжении VIII в. происходит формирование «*Гухьясамаджа-тантры*», самой известной тантры класса махайоги и одной из наиболее почитаемых и популярных тантрических традиций в целом. Именно появление этой тантрической системы знаменует собой начало одного из важнейших этапов в истории индийской ваджраяны, поскольку представляет собой свидетельство перехода от относительно сдержанных и лишь изредка противоречащих винае тантрических методов к известным своими радикальными и противоречивыми ритуалами йогини-тантрам. Основные особенности махайога-тантр впоследствии станут частью учений йогини-тантр, а их разительное отличие от предшествующих классов буддийских тантр позволяет провести разделительную черту между крия-, чарья- и йога-тантрами с одной стороны и махайога- и йогини-тантрами с другой. Достаточно условно эту линию разделения можно провести через VIII в. Логика этого решения основывается на том факте, что составление наиболее известных письменных памятников трёх первых классов буддийских тантр приходится на VII в. – первую половину VIII в., в то время как составление первых махайога- и йогини-тантр – на период с конца VIII в. Условность этого разделения объясняется

тем, что представленные в первых трёх классах учения и практики могли сохранять популярность и в последующие века, а изложенные в конце VIII в. учения махайога- и йогини-тантр могли довольно долго циркулировать в виде исключительно устных традиций.

Деление истории формирования буддийских тантр на два исторических этапа тем не менее выглядит вполне оправданным. Вопреки наличию единственного пассажа в «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутре*», говорящего о возможности становления буддой в нынешней жизни адепта и о тождестве этого состояния великому блаженству, следует констатировать, что такого рода учения являются отличительной чертой махайога- и в особенности йогини-тантр, а наличие данного тезиса в тексте наиболее влиятельной йога-тантры вполне могло являться поздней интерполяцией, сделанной в VIII в. с целью удревнения этого представления и его дополнительного распространения на более ранние и авторитетные тексты. За исключением указанного примера именно с конца VIII в. начинают появляться новые классы буддийских тантр, чьё учение с одной стороны тесно связано со средневековым движением индийских сиддхов, с другой стороны – демонстрирует значительно более глубокое проникновение в ваджраяну учений и практик шиваитского тантризма. Вместе с тем важнейшие отличия тантр нового периода лежат в сфере приоритизации целей и в области культа, ритуала и йогической практики. Обе новые группы буддийских тантр, не пренебрегая стремлением к обретению в этом мире различных благ и сверхспособностей, утверждают, что с помощью изложенных в этих текстах методов достижение пробуждения возможно уже в нынешней жизни тантрического адепта, а не через необозримо большое число новых рождений, как это было классической махаяне, основанной на культивировании запредельных совершенств. Тантрические пантеоны махайога- и йогини-тантр более не удостаивают Вайрочану главенствующей позиции и помещают в центр своих мандал будду Акшобхью. Объединяющими эти традиции ритуальными новшествами выступают общая структура и содержательное наполнение посвятительного ритуала, вкушение и подношение буддам нечистых субстанций, а

также использование секса как неотъемлемой составляющей ритуальной и йогической практики. Важной инновацией этих традиций в йоге является выработка такой модели религиозного пути, которая включает два этапа – стадию зарождения и стадию завершения. Из элементов, специфичных для махайога-тантр, но не получивших широкого распространения в йогини-тантрах, следует выделить две чрезвычайно влиятельные и независимые друг от друга модели религиозной практики – метод осуществления из четырёх этапов (*caturaṅgasādhana*), демонстрирующий свою жизнеспособность и через несколько веков в трактате XI в. Суджаяшригупты [1150], и йога из шести составных частей (*ṣaḍaṅgayoga*), впоследствии также проявившаяся в учении «*Лагхукалачакра-тантры*» в XI в.

Синхронно с махайога-тантрами шло развитие йогини-тантр. Как и в случае с «*Гухьясамаджа-тантрой*», первые тантры этого класса появляются в конце VIII в. Некоторые из них, например «*Сарвабуддха-самайога-тантра*», развивались синхронно с «*Гухьясамаджа-тантрой*», другие, такие как «*Хеваджра-тантра*», отражают более поздний этап развития тантрической йоги, чьи элементы, однако, позднее войдут и в систему «*Гухьясамаджа-тантры*».

Основные отличительные черты йогини-тантр лежат в плоскостях культа, ритуала, йоги и сотериологического учения. Главенствующим персонажем пантеонов йогини-тантр по-прежнему является татхагата Акшобхья, предстающий здесь, однако, в своей яростной ипостаси будды-херуки, и по-разному именующийся в зависимости от каждой конкретной тантрической традиции (например, Херука, Хеваджра, Чандамахарошана, Буддхакапала и т. д.). В этих системах центральный будда пантеона почитается в союзе с духовной супругой[1151] и в окружении группы женских персонажей, известных как йогини, дакини или вестницы. Примечательна очевидная связь образности этих культовых персонажей с шиваитским движением капаликов и культурой выполнения ритуальной практики на местах кремации. Также стоит отметить, что культы дакинь и йогинь приобрели столь большое влияние в последующие века развития тантрического

[1150] Sujayaśrīgupta, 2001, с. 353-358.
[1151] Акшобхья почитается в союзе с супругой уже с махайога-тантр.

буддизма, что в некоторых традициях центральные женские божества почитались даже больше, чем их мужские спутники. В отдельных случаях, таких как традиции шамвара-тантр, Ваджрайогини, одна из манифестаций супруги Херуки, приобрела свой собственный и очень развитый культ, нередко почитаясь отдельно от своего супруга. Среди наиболее примечательных ритуальных инноваций, характерных для йогини-тантр, выделяется практика участия адептов в оргаистических практиках, где собравшиеся имитировали мандалу, полную пребывающих в союзе божественных пар. Другой ритуальной особенностью тантр этого класса является выделение в отдельный этап посвящения устного наставления о подлинной природе реальности. Концептуальной основой учений йогини-тантр является трактовка состояния будды как великого и непрекращающегося великого блаженства, представляющего собой сверхчувственное постижение подлинной природы реальности. Наиболее распространённой моделью религиозного пути адептов этих традиций является йогическая практика, разбитая на два основные этапа (*dvikrama*)[1152] – стадии зарождения и завершения. Тем не менее в наиболее ранних йогини-тантрах, таких как «*Сарвабуддха-самайога-тантра*» и «*Лагхушамвара-тантра*», данное концептуальное ядро отсутствует практически полностью. Вместе с тем подавляющее число этих элементов, появившихся в своей полной форме только в «*Хеваджра-тантре*» и в последующих йогини-тантрах, позднее оказываются встроенными не только в комментаторскую традицию «*Лагхушамвара-тантры*», но и в позднейшие труды по «*Гухьясамаджа-тантре*». Основная причина заимствования этих концепций и практик бесспорно кроется во влиятельности и популярности учений йогини-тантр в последующие века.

Четыре выше рассмотренные источника из классов махайога- и йогини-тантр отражают второй этап в истории индийского тантрического буддизма, датируемый концом VIII в. и продолжавшийся на протяжении всей последующей истории индийского буддизма. Достаточно условно в данной периодизации этот

[1152] Из них стадия завершения предполагает не только выполнение сексуальных практик, которые, согласно некоторым трактовкам, могут быть замещены представлением сопутствующих действий в сознании адепта, но и действия по активированию энергетических центров и каналов тонкого тела адепта и по регулированию движения различных видов жизненной энергии по этим каналам.

этап определяется как зрелая сектарная ваджраяна и характеризуется развитием тантрических культов, в основе которых лежат практики почитания различных форм будды Акшобхьи, разработка стадий зарождения и завершения как основы религиозного пути, активное использование сексуальных практик со стадии посвящения и нечистых субстанций в ритуальной практике. Йогини-тантры принесли в тантрический буддизм учения о пробуждении как великом блаженстве, концепцию тонкого тела, культы яростных будд-херук и йогинь. На этом этапе тантрический буддизм оказался подвергнут сильному влиянию со стороны шиваизма тантрических учений видья-питхи, проникших в ваджраяну не только через доступные авторам йогини-тантр шиваитские тантры, но и через представителей движения сиддхов, встречавшихся на местах кремации и несомненно заимствующих друг у друга наиболее действенные и популярные учения и практики.

Как было отдельно отмечено выше, существует предположение, что некоторые буддийские тантры могли быть изначально составлены на одной из вариаций среднеиндийских языков и лишь позднее, очевидно с целью распространения учения, оказались не очень искусно переведёнными на *lingua franca* раннего индийского Средневековья. Если эта гипотеза является корректной, то следует констатировать, что авторы первых текстов ваджраяны предприняли немало усилий для продвижения своего учения «снизу вверх» – в более образованные и влиятельные социальные группы, которые едва ли обратили бы внимание на эти тексты, если бы они не были составлены на санскрите. Что же касается позднейшей литературы тантрического буддизма, главным образом представленной комментариями к тантрам и трактатами, то подавляющее число её образцов оказалось составлено учёным сообществом буддийских монастырей-университетов на рафинированном санскрите. Таким образом, буддийское монашество завершило процесс адаптации ваджраяны к санскритской культуре средневековой Индии, т.е. фактически пошло по пути «сверху вниз» за счёт формулирования учений тантрического буддизма на языке высокого стиля буддийской учёности.

Как было продемонстрировано в первой главе, и авторы, и целевая аудитория махайога- и йогини-тантр не относились к монашескому сообществу средневековой Индии. Напротив, они были буддистами-мирянами и не чуждались ни благ супружеской жизни, ни возможности заимствовать действенные практики у представителей других религиозных традиций. Таким образом, сам факт институционализации в монастырях-университетах средневековой Индии ваджраяны, по своим истокам совершенно чуждой монашеской культуре, свидетельствует о том, что проект буддийского тантрического буддизма если и не был реализован полностью, то по крайней мере доказал свою жизнестойкость и эффективность. Использование же буддийским монашеством этих противоречивых тантрических традиций могло быть продиктовано в первую очередь глубоким внутренним кризисом, побуждавшим крупные институциональные обители буддийской дхармы как к внутренней идеологической трансформации, так и к поиску внешних инструментов привлечения царской поддержки и патронажа. В результате центры монашеского буддизма действительно приняли и адаптировали в своих стенах учения ваджраянских тантр и активно использовали тантрические ритуалы и символы в качестве инструмента, способствующего выстраиванию диалога с царской властью. Вместе с тем процесс адаптации ваджраяны к монашеской культуре требовал как систематизации достаточно неструктурированного и эзотерического материала, так и значительной переработки, исправления и реинтерпретации тантр. Переработка и исправление текстов осуществлялись в формате цитирования изменённых пассажей из тантр в комментаторской литературе. Как это хорошо заметно при обращении к материалу из «*Лагхушамвара-тантры*», первые комментарии к этому священному тексту были выполнены настоятелями Викрамашилы и демонстрируют очевидно намеренное переписывание некоторых пассажей из тантры, отчётливо выдававших шиваитское происхождение отдельных текстовых блоков этого письменного памятника.

Систематизация и нередко реинтерпретация учений буддийских тантр была выполнена буддийскими традиционными учёными в формате комментариев

и трактатов. Авторы этих сочинений ставили перед собой различные задачи, и по этой причине эти тексты следует разделить на три группы. Первые имели своей целью разъяснение и простое упорядочивание содержаний. Вторые дополняли учения тантр теми содержаниями, которые, по мнению комментаторов, там не высказывались явно, но несомненно подразумевались. Третьи же представляют особый интерес, поскольку отличаются преподнесением содержаний тантр в новом свете, в то время как их исходные формулировки в трудах комментаторов оказываются обогащёнными такими содержаниями и идеями, которые изначально отсутствовали в комментируемых священных текстах. Авторы большинства трактатов и комментариев принадлежали к одной социальной страте буддийской интеллектуальной элиты и воплощали в своих работах пусть и не полностью идентичное, но в целом достаточно схожее видение того, чем представлялись в их глазах учения буддийских тантр. Стоит, однако, заметить, что нередко эта беспристрастная трактовка содержаний подменялась достаточно субъективной позицией отдельных представителей буддийского монашеского сообщества. В результате их комментарии и трактаты часто представляли своим читателям не столько то, чем изначально были буддийские тантры, сколько то, как эти тексты должны были прочитываться и пониматься с точки зрения буддийской монашеской элиты.

Два выше рассмотренных санскритских источника, «*Муктавали-хеваджра-панджика*» Ратнакарашанти и «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты, являются наглядными примерами наиболее распространённых видов поздних разъяснительных сочинений тантрического буддизма – комментариев к тантрам и трактатов по различным вопросам буддийского учения и практики. Оба памятника отражают третий этап развития тантрического буддизма, который в принятой в настоящем исследовании периодизации называется институциональной ваджраяной. Период институционализации ваджраяны в стенах монастырей-университетов начался в конце VIII в. – начале IX в. и продолжался вплоть до разрушения этих цитаделей буддийской учёности в XII-XIII вв. Фактически этот этап развития тантрического буддизма начался вскоре после формирования первых

традиций зрелой сектарной ваджраяны. В значительной степени эти процессы протекали синхронно, а создание новых традиций махайога- и йогини-тантр проходило одновременно с осмыслением, переработкой и институционализацией первых письменных памятников этих классов в буддийских монастырях-университетах. Переосмысление традиций ваджраяны буддийским монашеством способствовало формированию на базе ранее возникших учений существенно более стройной, понятной и последовательной религиозной системы. Независимо от специальной тематики отдельного комментария или трактата, практически каждое сочинение институциональной ваджраяны транслирует три основополагающие концепции, представляющие собой основу этого религиозного направления на третьем и наиболее зрелом этапе развития. Во-первых, ваджраяна представляет собой направление буддизма махаяны, отличающееся от других традиций махаяны исключительно используемыми методами религиозной практики. В основе практики классической махаяны оказываются запредельные совершенства, культивируемые адептом при помощи многообразия созерцательных и йогических практик. В основе религиозной практики тантрической махаяны лежат мантры и широкий репертуар ритуальных и йогических методов, предполагающих их изображение, многократную рецитацию и визуализацию. На основе именно этого разделения поздние тантрические трактаты выделяют в махаяне классическое и тантрическое направления, именуемые в текстах методами запредельных совершенств (*pāramitānaya*) и мантр (*mantranaya*)[1153]. Во-вторых, ваджраяна, являясь лишь одним из направлений буддизма, имеет одну общую с классической махаяной цель, заключающуюся в преподавании своим последователям действенных методов становления буддой на благо всех живых существ. Тантрический буддизм не отказывается от общемахаянского наследия[1154], но предлагает переосмысленное видение природы

[1153] Классификация адептов махаяны на тех, кто следует методу запредельных совершенств (*pāramitānaya*) и методу мантр (*mantranaya*), представлена в таких сочинениях позднеиндийского буддизма, как «*Таттва-ратна-авали*» (*Tattvaratnāvalī*) Адваяваджры (Advayavajra), «*Стхити-самаса*» (*Sthitisamāsa*) Сахаджаваджры (Sahajavajra), «*Таттва-ратна-авалока-вивaрана*» (*Tattvaratnāvalokavivaraṇa*) Вагишваракирти (Vagīśvarakīrti) и «*Тарка-бхаша*» (*Tarkabhāṣā*) Мокшакарагупты (Mokṣakaragupta) [Sanderson, 2009, с. 224].

[1154] Скорее исключением может являться концепция о превосходстве плода тантрической практики над пробуждением, реализуемым через метод запредельных совершенств. Её автором или по крайней мере известным

будды, концептуализируя ее как нетленное великое блаженство, являющееся сверхчувственным постижением подлинной природы реальности. В-третьих, учения и методы тантрического буддизма могут и должны практиковаться монахами, а все встречаемые противоречия между ваджраянскими ритуалами и монашеским дисциплинарным кодексом снимаются при верном следовании предписаниям, подробно изложенным в трактатах по тантрическому буддизму и регламентирующим практику метода мантр носителями шафрановых одеяний.

Глубокая переработка и структурирование учения ваджраянских тантр буддийским учёным монашеством способствовали формированию единой системы тантрического буддизма, однако на закате развития институциональной ваджраяны процесс создания этой системы оказался прерван разрушением крупнейших цитаделей буддийской учёности раннесредневековой Индии в XII-XIII вв. Наглядными примерами существования такой тенденции в рамках переосмысления ранней и зрелой сектарной ваджраяны выступают многочисленные санскритские сочинения по тантрическому буддизму, демонстрирующие систематизацию и обобщение учений множества буддийских тантрических традиций. Среди удачных примеров последних обращают на себя внимание собрание «*Садхана-мала*» (*Sādhanamālā*), консолидирующее различные методы тантрического осуществления (*sādhana*), трактат «*Абхишека-нирукти*», разъясняющий смысл посвящения сразу в нескольких традициях махайога- и йогини-тантр и, наконец, руководство по выполнению ритуалов с мандалами «*Ваджравали*» (*Vajrāvalī*), предоставляющее читателям универсальные инструкции по работе с любыми известными на тот момент мандалами тантрического буддизма [1155]. Этот процесс формирования стройной и проработанной религиозной системы на базе порою запутанных, неупорядоченных и не всегда однозначных тантр должен был вобрать в себя большинство известных и наиболее популярных учений и практик тантрического буддизма, а за счёт

представителем является влиятельный традиционный учёный XII в. Абхаякарагупта. Его наследие представляет собой важный вклад в поздний индийский тантрический буддизм, но не попадает в заданные в данном исследовании временные рамки.

[1155] Об Абхаякарагупте, его наследии в целом и сочинении «*Ваджравали*» в частности см.: [Mori, 1997; Lee, 2003].

богатства представленных методов и стройности их изложения эта структурированная система религиозных культов, ритуалов и йогических техник должна была стать более понятной и фактически безальтернативной тем разрозненным учениям и не всегда прозрачным текстам буддийских тантр, которые продолжали циркулировать в среде мирян и фактически представляли собой зрелую сектарную ваджраяну.

Изначально возникший вне монашеской среды тантрический буддизм бесспорно продолжал практиковаться мирянами и в ходе развития институциональной ваджраяны. Большинство легендарных сиддхов, почитаемых в ваджраяне, являлись мирянами. Примечательно, что среди них существует немало примеров религиозных подвижников, которые происходят из монашеского сообщества, но впоследствии отказываются от монашеского сана как скорее препятствующего, чем способствующего их духовному развитию. Очевидно, что жизненный уклад средневековых буддийских монахов не только не способствовал, но иногда и мешал выполнению многих тантрических практик. Дополнительной проблемой для практики ваджраяны в стенах буддийских монастырей было отсутствие харизматичных и обладающих необходимым опытом духовных наставников. И даже если эта проблема существовала лишь в отдельные (и возможно не в самые благоприятные) периоды развития монашеского буддизма, она представляется настолько значимой, что оказалась отражена в ваджраянской литературе XI в. Фактически об этом свидетельствует не только уход некоторых известных буддийских монахов в мирскую жизнь для продолжения тантрического совершенствования, но и откровенная обеспокоенность, с которой авторы трактатов и комментариев по традиции «*Лагхукалачакра-тантры*» настойчиво подчёркивали необходимость прибегать во всех возможных случаях к услугам тантрических наставников-монахов, но не учителей-мирян. Данные предписания невольно выдают религиозную ситуацию, сложившуюся в индийском тантрическом буддизме XI в., и говорят о значительном авторитете ваджраянских наставников-мирян, который, как об этом свидетельствуют сами тексты, порою превосходил авторитет наставников в шафрановых одеяниях. В результате период

институциональной ваджраяны свидетельствует о колоссальной работе, проделанной монашеским сообществом средневековой Индии по сохранению, анализу и нередко переосмыслению наследия зрелой сектарной ваджраяны. Тем не менее институциональному буддизму не удалось завоевать монопольное положение в сфере преподавания, практики и распространения ваджраяны, а чрезмерная концентрация индийского средневекового буддизма в монастырях-университетах способствовала его практически полному исчезновению из Индии к XIII в. после падения Наланды и Викрамашилы под натиском тюркских завоевателей.

II.3.2. Выводы

I. Основной особенностью тантрического направления буддизма является использование тайных ритуальных и йогических методов, предполагающих работу с мантрами как вербальными формами божеств или будд. По своим целям практики ваджраяны могут быть ориентированы на обретение мирских благ и всецелостного пробуждения.

II. Анализ тантрического буддизма как феномена индийской религиозной культуры VII–XI вв. позволяет выделить две формы ваджраяны в Индии – сектарную и институциональную.

III. Сектарная ваджраяна известна с VII в. и устойчиво развивалась на протяжении всей дальнейшей истории раннесредневекового тантрического буддизма. Сектарный тантрический буддизм представлен многообразием традиций, школ и подшкол и практиковался преимущественно мирянами. Каждая традиция сектраной ваджраяны отличается общими объектами почитания (главенствующий будда или будда с супругой), ритуальной практикой и йогическими методами. В основе каждой традиции сектарной ваджраяны лежит учение конкретной тантры или одна из возможных трактовок этого учения. В социальном аспекте каждая традиция сектарной ваджраяны организована по принципу тантрической семьи, главой которой выступает авторитетный духовный

наставник, воспринимаемый своими духовными сынами и дочерями как всецело осуществлённый будда, встроенный в линию преемственности, восходящую к провозгласившему проповедуемое учение будде. Основными письменными источниками по сектарной ваджраяне выступают сами тантры, приписываемые махасиддхам йогические песни (дохи, ваджра-гити, чарья-гити), а также жизнеописания сиддхов.

IV. Институциональная ваджраяна возникла в конце VIII в. – начале IX в. и развивалась на протяжении всего последующего периода раннеиндийского Средневековья вплоть до XIII в. В этой форме тантрический буддизм представлен множеством трактатов и комментариев. В основе данной вариации ваджраяны лежит адаптированная для монахов и приведённая к махаянским стандартам система религиозной практики, тождественная классической махаяне по целям, но отличающаяся методами её достижения. Также эта форма тантрического буддизма является следствием адаптации предписываемых ваджраянских практик к нормативно-дисциплинарному кодексу буддийских монахов и снимает ряд очевидных противоречий между монашеской и тантрической моделями религиозного совершенствования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I. Анализ буддийского письменного наследия раннесредневековой Индии позволяет очертить границы особой группы письменных источников, основная часть которой формировалась в период VII–XI вв. Эти источники содержат учения и практики формы буддизма, отличающейся от классической махаяны эзотерическими методами ритуального почитания и созерцания божеств. К данной группе письменных памятников применимо общебуддийское деление литературы на священные тексты-откровения (*āgama*), составленные со слов будды (*buddhavacana*), и трактаты (*śāstra*), основанные на тех же священных текстах и логическом рассуждении (*yukti*). Священные тексты этого направления – тантры – выступают основополагающим источником для изучения этой формы буддизма. С XI в. в индийских традиционных трактатах вырабатывается особая классификация буддийских тантр. Последние подразделяются традицией на пять основных классов: крия-тантры, чарья-тантры, йога-тантры, махайога-тантры, также называемые йоготтара-тантрами, и йогини-тантры, также известные как нируттара-йога-тантры или йога-ануттара-тантры. Буддийские тантры отражают квинтэссенцию учений этой формы буддизма, в то время как впервые поднимаемые в них темы получают развитие в позднейших разъяснительных сочинениях. Тантрические трактаты представляют собой вторую важную группу источников для изучения этой формы буддизма. Обобщённо литература этой группы называется на санскрите трактатами (*śāstra*), однако в действительности сюда также включаются различные комментарии к тантрам. Авторами ваджраянских разъяснительных сочинений выступают учёные-монахи (*paṇḍita*), трудившиеся в монастырях-университетах раннесредневековой Индии. Своими работами, посвящёнными разъяснению и систематизации учений и сложных аспектов ритуальной и йогической практики, авторы тантрических комментариев и трактатов оказали глубокое влияние на развитие ваджраяны в раннесредневековой Индии.

II. Тантрический буддизм представляет собой феномен индийской культурной жизни периода раннего Средневековья (VI–XII вв.), возникновение которого в значительной степени определялось историко-политической и социокультурной обстановкой эпохи. В ситуации политической раздробленности, сложившейся на Индийском субконтиненте после падения объединявших своей властью значительные территории династий Гуптов и Вакатаков, буддизм оказался лишён прежних источников материальной поддержки и оказался вынужден активнее выстраивать диалог с новыми центрами власти и искать благосклонность новых правителей Индии. С самого начала ваджраяна выступила как инструмент взаимодействия буддийской общины с потенциальными патронами через разработанный ею ритуал посвящения (моделирующий помазание правителя на царство), развитие уже присутствовавшей до этого в буддизме идеологемы вселенского правителя, а также разработку различных магических методов, суливших обретение мирских благ, которые отвечали интересам правящих дворов индийского раннего Средневековья.

Определённое влияние на формирование индийской ваджраяны в период раннего Средневековья оказали синхронно развивающиеся традиции шиваитских тантр. Религиозная традиция шиваизма была не только культурно-религиозной доминантой эпохи, но и добилась наибольших успехов в приобретении поддержки со стороны царских дворов. Прибегнув к прославленному в классической махаяне методу искусности в средствах (*upāyakauśalya*), стремясь привлечь новых сторонников и могущественных патронов, буддизм успешно использовал наиболее популярные формы тантрического шиваизма и создал буддийское по своим доктринальным установкам тантрическое направление. Наиболее ярко это заимствование заметно при обращении к традициям йогини-тантр, сохранившим следы шиваизма на культовом, ритуальном, йогическом, текстовом и художественно-стилистическом уровнях.

III. Тантрический буддизм возник в VII в. как религиозное движение мирян, относящихся к различным стратам раннесредневекового индийского общества. Первый этап приходится на VII в. – первую половину VIII в. и связан с

возникновением и письменным оформлением ранних традиций ваджраяны, представленных в крия-, чарья- и йога-тантрах. Их создатели и вдохновители не были связаны монашескими обетами, но являлись приверженцами учения махаяны. Во многом эти традиции были ориентированы на мирские запросы царских дворов (укрепление власти, обретение богатства и победы в сражениях). Второй этап приходится на вторую половину VIII в. – IX в., отражает процесс рождения, становления и фиксации в форме священных текстов зрелых форм тантрического буддизма. Эти формы представлены махайога- и йогини-тантрами, возникшими в среде неинституционализированных религиозных движений сиддхов (*siddha*) и капаликов (*kāpālika*). Создатели зрелых форм ваджраяны происходили преимущественно из ремесленных общин, были сведущи в учениях и практике шиваитских тантр видья-питхи и ранних буддийских тантр, при создании своих текстов ориентировались на слои индийского общества, владеющие санскритом на базовом уровне.

К концу X в. буддийское тантрическое движение было возглавлено и адаптировано под собственные нужды буддийской монашеской общиной. Наиболее продвинутые представители монашеского сообщества успешно интегрировали ваджраяну в систему буддийского образования в монастырях-университетах Восточной Индии. Взяв на себя лидерство в проведении тантрических посвящений, в практических наставлениях, а также в сочинении пространных трактатов и комментариев к тантрам, буддийское монашество предприняло существенные усилия по маргинализации той версии ваджраяны, которую до этого возглавляли наставники-миряне.

IV. Тантрический буддизм определяется как особое направление буддизма махаяны, опирающееся на собственную уникальную санскритскую текстовую традицию. Отличительная черта религиозной практики ваджраяны – использование в ритуале особых звуковых формул (*mantra*), традиционно понимаемых как вербальные манифестации божеств (проявлений будд) ваджраянского пантеона. Целью тантрической практики тексты ваджраяны называют обретение пробуждения (*bodhi*), но также через эту практику адептом

могут быть реализованы и разнообразные мирские блага (*siddhi*). Анализ тантрического буддизма как феномена индийской религиозной культуры VII-XI вв. позволяет выделить две формы существования ваджраяны – сектарную и институциональную.

Сектарная ваджраяна известна с VII в. и проявила жизнеспособность на протяжении всей дальнейшей истории раннесредневекового тантрического буддизма. В этом формате тантрический буддизм представлен многообразием традиций, школ и подшкол и практиковался преимущественно мирянами. Каждая традиция сектарной ваджраяны отличается общими объектами почитания (главенствующий будда или будда с супругой), ритуальной практикой и йогическими методами. В основе отдельной традиции сектарной ваджраяны лежит учение конкретной тантры или одна из возможных трактовок этого учения. Каждая традиция сектарной ваджраяны организована по принципу тантрической семьи, главой которой выступает авторитетный духовный наставник, воспринимаемый своими духовными сынами и дочерями как всецело осуществлённый будда, встроенный в линию преемственности, восходящей к провозгласившему проповедуемое учение будде. Основными письменными источниками по сектарной ваджраяне выступают сами тантры, приписываемые махасиддхам йогические песни (дохи, ваджра-гити, чарья-гити), а также жизнеописания сиддхов.

Институциональная ваджраяна возникла в конце VIII в. – начале IX вв. и развивалась на протяжении всего последующего периода раннеиндийского Средневековья вплоть до XIII в. В этой форме тантрический буддизм представлен множеством трактатов и комментариев. В основе данной вариации ваджраяны лежит адаптированная к монашеской культуре и приведённая к махаянским стандартам система религиозной практики, тождественная классической махаяне по цели, но отличающаяся методами её достижения. Также эта форма тантрического буддизма является результатом адаптации предписываемых ваджраянских практик к нормативно-дисциплинарному кодексу буддийских

монахов и снимает ряд очевидных противоречий между монашеской и тантрической моделями религиозного совершенствования.

V. Период с VII по XI вв. представляет собой время формирования основного корпуса текстов тантрического буддизма. Именно этот период выбран в качестве хронологических рамок данного исследования. На базе проанализированных в диссертационной работе письменных источников представляется оправданным выделить три крупных периода развития тантрического буддизма в Индии: *а*) ранняя сектарная ваджраяна (VII в. – первая половина VIII в.), представленная крия-, чарья- и йога-тантрами, *б*) зрелая сектарная ваджраяна, представленная махайога- и йогини-тантрами, берущая начало во второй половине VIII в. и просуществовавшая до исчезновения тантрического буддизма из Индии через несколько веков после уничтожения монастырских университетских комплексов Наланды и Викрамашилы, *в*) институциональная ваджраяна, представленная обширным наследием тантрических комментариев и трактатов, возникшая не ранее конца VIII в. и просуществовавшая до XII–XIII вв. – времени разрушения крупнейших обителей монашеского буддизма в Восточной Индии.

Исследованные в данной диссертационной работе «*Манджушрия-мула-кальпа*», «*Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра*» и «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» (наиболее репрезентативные памятники классов крия-, чарья- и йога-тантр) отражают первый этап тантрического буддизма – раннюю сектарную ваджраяну, датируемую VII в. – первой половиной VIII в. На данном этапе в ваджраяну заимствуются отдельные небуддийские практики и культы. В качестве центрального объекта почитания в большинстве из этих традиций выделяется фигура будды Вайрочаны. Обретение состояния будды постулируется в этих традициях как долгосрочная перспектива. Таким образом, на раннем этапе своего развития ваджраяна выступает как буддийское учение, не гарантирующее становление буддой в текущей жизни тантрического адепта, но сулящее своим подвижникам многообразие мирских благ вследствие корректного выполнения предписываемых в этих тантрах практик. Именно на этом этапе формируется

позднее ставшая классической структура мандалы из пяти будд, а также метод пяти всецелостных постижений, оказавший влияние на всю тантрическую практику поздних традиций ваджраяны. Также именно здесь впервые появляются предписания к выполнению сексуальных практик, однако их место в общей модели религиозного пути тантрического адепта представляется не до конца ясным и менее значимым, чем это станет позднее. Обращает на себя внимание тот факт, что авторы ранних священных текстов ваджраяны хорошо осознавали небуддийские истоки отдельных практик тантрического буддизма и отчасти именно поэтому позиционировали данные традиции как искусное средство, ориентированное на обращение в буддизм представителей других религиозных традиций.

Изученные в этой работе «*Гухьясамаджа-тантра*», «*Сарвабуддха-самайога-тантра*», «*Лагхушамвара-тантра*» и «*Хеваджра-тантра*» (наиболее репрезентативные памятники классов махайога- и йогини-тантр) отражают второй этап в истории индийского тантрического буддизма. В данной периодизации этот этап определяется как зрелая сектарная ваджраяна (конец VIII в. – XIII в.) и характеризуется развитием тантрических культов, в основе которых лежит почитание различных форм будды Акшобхьи, выделение в тантрической практике стадий зарождения и завершения как основы религиозного пути адепта, использование сексуальных практик (начиная с этапа посвящения) и нечистых субстанций в тантрических ритуалах. Йогини-тантры принесли в тантрический буддизм учение о пробуждении как великом блаженстве, концепцию тонкого тела, культы яростных будд-херук и йогинь. На этом этапе тантрический буддизм оказался под сильным влиянием шиваитских тантрических учений видья-питхи, проникших в ваджраяну не только через тексты шиваитских тантр, доступных авторам буддийских йогини-тантр, но и через прямой контакт с адептами этих традиций.

Проанализированные в диссертации «*Муктавали-хеваджра-панджика*» Ратнакарашанти и «*Абхишека-нирукти*» Суджаяшригупты являются примерами наиболее распространённых видов поздних разъяснительных сочинений тантрического буддизма, составленных в форме комментария и трактата. Оба

памятника отражают третий этап развития тантрического буддизма, который в принятой в настоящем исследовании периодизации называется институциональной ваджраяной. Период институционализации ваджраяны в стенах монастырей-университетов начался в конце VIII в. – начале IX в. и продолжался вплоть до разрушения этих цитаделей буддийской учёности в XII–XIII вв. Фактически этот этап развития тантрического буддизма начался вскоре после формирования первых традиций зрелой сектарной ваджраяны. В значительной степени эти процессы протекали синхронно, а создание новых традиций махайога- и йогини-тантр проходило одновременно с осмыслением, переработкой и институционализацией первых письменных памятников этих классов в буддийских монастырях-университетах. Переосмысление традиций ваджраяны буддийским монашеством способствовало формированию на базе ранее возникших учений существенно более стройной, понятной и последовательной религиозной системы. Независимо от конкретного содержания того или иного комментария или трактата, практически каждое сочинение институциональной ваджраяны транслирует три основополагающие концепции, представляющие собой доктринальную основу тантрического буддизма на третьем и наиболее зрелом этапе его развития. Во-первых, ваджраяна представляет собой направление буддизма махаяны, отличающееся эзотерическими, используемыми только на этом пути ритуалами и йогическими методами. В фокусе религиозной практики классической махаяны находится развитие запредельных совершенств, которые культивируются адептом при помощи многообразных созерцательных и йогических практик. В основе религиозной практики тантрической махаяны (ваджраяны) лежит набор ритуальных и йогических методов, отличающихся активным использованием мантр – их изображением, многократной рецитацией и визуализацией. На основе именно этого разделения поздние тантрические трактаты выделяют в махаяне классическое и тантрическое направления, именуемые в текстах методом запредельных совершенств (*pāramitānaya*) и методом мантр (*mantranaya*). Во-вторых, ваджраяна, являясь лишь одним из направлений буддизма, имеет единую с классической махаяной цель, заключающуюся в

преподавании своим последователям действенных методов становления буддой на благо всех живых существ. Тантрический буддизм не отказывается от общемахаянского наследия, но предлагает переосмысленное видение природы будды, концептуализируя его как непреходящее великое блаженство, проявляющееся в сверхчувственном постижении подлинной природы реальности. В-третьих, учения и методы тантрического буддизма могут и должны практиковаться монахами, а все встречаемые противоречия между ваджраянскими ритуалами и монашеским дисциплинарным кодексом снимаются при верном следовании предписаниям, подробно изложенным в трактатах по тантрическому буддизму и регламентирующим практику ваджраяны носителями шафрановых одеяний.

VI. Сохранившиеся источники позволяют привязать начало институционализации ваджраяны в Индии к периоду конца VIII в. – начала IX в. Сам процесс институционализации затянулся на длительный период и продолжался до XII–XIII вв. Институционализация ваджраяны связана в первую очередь с Восточной Индией и приходится на период правления династии Пала (VIII–XII вв.). Интеграция ваджраяны в культуру буддийских монастырей-университетов позволила буддийскому монашеству поднять собственный престиж и предложить индийскому обществу широкий спектр услуг образовательного, культурного и религиозно-ритуального характера. Институционализация ваджраяны в индийском раннем Средневековье обусловлена тремя важными обстоятельствами: *а*) потребностью буддизма в сохранении собственных позиций в условиях мощнейшего влияния тантрического шиваизма на религиозную культуру Индии в период раннего Средневековья; *б*) потерей буддийскими монастырями влияния и авторитета перед лицом популярных тантрических движений мирян, отчётливо противопоставлявших себя монашеству как социальной основе индийского институционального буддизма; *в*) потребностью институционального буддизма в обретении новых источников материальной поддержки на фоне снижения патронажа царских дворов и дестабилизации

деятельности торговых союзов, материально обеспечивавших буддийские монастыри в предшествующие века.

Важным инструментом, позволившим успешно интегрировать новые учения ваджраянских тантр в культуру индийского буддизма и представить их в качестве особого (и наиболее эффективного) пути религиозного совершенствования, послужили учения буддийской философии и сотериологии махаяны вкупе с категориальным аппаратом буддийской логико-эпистемологической школы (*pramāṇavāda*). Наиболее противоречивыми для адаптации к монашескому буддизму представлялись те методы ваджраяны, которые предполагали нарушение монашеских обетов целибата. В первую очередь это относится к религиозной практике на стадиях посвящения (*abhiṣeka*) и завершения (*utpannakrama*) в зрелых тантрических системах. Имеющиеся письменные памятники свидетельствуют о выполнении этих тантрических практик буддийскими монахами. Стратегии обоснования подобных практик, предложенные монашеским сообществом, свидетельствует о противоречиях и острой полемике, являвшейся частью индобуддийской монашеской культуры до времени разрушения цитаделей институционального буддизма в Индии.

Институционализация ваджраяны способствовала аккумуляции, систематизации и переработке культуры сектарного тантрического буддизма, стихийно возникшего в различных стратах индийского общества на сломе периодов Древности и раннего Средневековья. В рамках этого процесса осуществлялось активное копирование рукописей, содержащих тексты буддийских тантр, проводился глубокий содержательный анализ и комментирование священных текстов ваджраяны. Таким образом, интеллектуальная элита буддийского монашеского сообщества сформировала уникальную культуру институционального тантрического буддизма, отличающуюся богатым письменным наследием, развитой системой культово-ритуальной практики и яркими образцами религиозного искусства. В стремлении возглавить буддийское тантрическое движение, изначально формировавшееся в среде сиддхов и адептов-мирян, буддийское монашество предпринимало решительные шаги по

маргинализации зрелой сектарной ваджраяны. Оценка успешности этих действий нуждается в дополнительном изучении, а слабость средневекового неинституционального буддизма в целом и ваджраяны в частности подтверждается их практически полным исчезновением из Индии после разрушения мусульманскими завоевателями крупнейших буддийских монастырей-университетов раннесредневековой Индии в XII–XIII вв.

Как демонстрируют выше сформулированные выводы, санскритские письменные памятники индийского тантрического буддизма VII–XI вв. представляют собой важные источники по изучению историко-культурной динамики развития ваджраяны в Индии и служат основой для формирования её периодизации. Таким образом, основная гипотеза настоящего исследования, выдвинутая во введении к данной диссертационной работе, должна быть преобразована из проблематического суждения в утвердительный тезис.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Санскритские источники

«*Абхишека-нирукти*» (*Abhiṣekanirukti*) Суджаяшригупты

Sujayaśrīgupta. Abhiṣekanirukti. Edited by Isaacson, H. // Onians I. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis. Wolfson College, Oxford, 2001 (на правах рукописи). Pp. 351-368.

«*Кхасама-нама-тика*» (*Khasamānāmaṭīkā*) Ратнакарашанти

Khasamatantrasya ācāryaratnākaraśāntiviracitā khasamānāmaṭīkā. Edited by Jagannāth Upādhyāya // Saṅkāya Patrikā: Śramaṇavidyā [Vol. 1]. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1983. Pp. 226-255.

«*Гухьясамаджа-тантра*» (*Guhyasamājatantra*)

Bhattacharyya, Benoytosh. Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka. 1931 (Gaekward's Oriental Series, No. 55). Baroda: Oriental Institute, 1967. – xxxviii + 212 pp.

Bagchi, S. Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka. Darbhanga: Mithila Institute, 1965. – xxiv + 177 pp.

Freemantle, Francesca. Edition of the Sanskrit and Tibetan texts of the seventeen chapters of the GST // Freemantle, Francesca. A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. dissertation. University of London, 1971 (на правах рукописи). Pp. 173- 452.

Matsunaga, Yukei. The Guhyasamājatantra: A New Critical Edition. Osaka: Toho Shuppan, 1978. – xxxi + 131 pp.

«*Гухьясамаджа-мандала-видхи*» (*Guhyasamājamaṇḍalavidhi*) Дипанкарабхадры

Dīpaṅkarabhadra. Guhyasamājamaṇḍalavidhi. Based on MS Göttingen Staats- und Universitätsbibliothek Cod. ms. sansc. 257. Transcribed by Klein-Schwind

S. Proof-read and revised by Isaacson H. Hamburg, 2008. https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/gusamavi.txt (дата обращения: 01.04.2018).

«*Гухьясиддхи*» (*Guhyasiddhi*) Падмаваджры

Guhyasiddhi of Padmavajrapāda. Edited by Samdhong Rinpoche and Vrajvallabh Dwivedi // Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987. Pp. 1-62.

«*Таттва-сиддхи*» (Tattvasiddhi) Шантаракшаты

Ācāryaśāntarakṣitaviracitā Tattvasiddhiḥ. Edited by Kameshwar Nath Mishra. Pre-print. 1986. *Не опубликован*. Pp. 1-29.

A Critical Edition of the Tantristic Tattvasiddhi, Final Section by Ernst Steinkellner // Le Parole E I Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70° Compleanno. Roma: Istituto Italiano per L'Africa E L'Oriente, 2001. Pp. 840-850.

«*Праджня-парамита-упадеша*» (*Prajñāpāramitopadeśa*) Ратнакарашанти.

Prajñāpāramitopadeśa. Edited by Hong Luo. China Tibetology Research Center. *В печати*.

«*Прадипа-уддйотана*» (*Pradīpoddyotana*) Чандракирти

Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkāṣaṭkoṭīvyākhyā. Edited by Chintaharan Chakravarti. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1984. – 256 pp.

«*Бхавана-крама*» (*Bhāvanākrama*) Камалашилы

Minor Buddhist Texts, Part II, First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary by Guiseppe Tucci. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958. – 289 pp.

«*Бхрамахара-нама Хеваджра-садхана*» (*Bhramaharanāma Hevajrasādhana*)

Ратнакарашанти

Ratnākaraśānti's Bhramaharanāma Hevajrasādhana: Critical Edition by Harunaga Isaacson (Studies in Ratnākaraśānti's Tantric Works III) // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies, 5. Tokyo: International College for Advanced Buddhist Studies, 2002. Pp. 151-176.

«*Манджушрия-мула-кальпа*» (*Mañjuśriyamūlakalpa*)

The Āryamañjuśrīmūlakalpa edited by Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstri. Vol. 1-3. Trivandrum: Superintendent Government Press, 1920, 1922, 1925. – 722 pp.

Mahāyānasūtrasaṃgraha. Part II. Edited by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1964. – 623 pp.

«*Муктавали-хеваджра-панджика*» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) Ратнакарашанти

MS A: рукопись на пальмовых листьях NAK MS 4-19 = NGMPP A 994/6.

MS T: рукопись на пальмовых листьях Tokyo University Library MS 513.

Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. – 346 pp.

«*Йога-ратна-мала-хеваджра-панджика*» (*Yogaratnamālāhevajrapañjikā*) Канхи

Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. Edited by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts. Edited by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. Pp. 103-159.

Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. – 293 pp.

«*Лагхукалачакра-тантра*» (*Laghukālacakratantra*)

Vimalaprabhāṭīkā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīlaghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśas. Vol. I-III:

Vol. I. Critically Edited & Annotated with Notes by Jagannatha Upadhyaya. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1986. – 272 pp.

Vol. II, III. Chief Editor Samdhong Rinpoche, Editors: Vrajavallabh Dwivedi, S.S. Bahulkar. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1994. – 251 pp. – 209 pp.

«*Лагхушамвара-тантра*» (*Laghuśaṃvaratantra*)

Śrīherukābhidhānam Cakrasaṃvaratantram with the Vivṛti Commentary of Bhavabhaṭṭa. Vol. 1-2. Edited by Janardan Shastri Pandey. Sarnath: Rare Buddhist Texts Research Unit, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2002. – 597 pp.

«*Ваджрачарья-лакшана-видхи*» (*Vajrācāryalakṣaṇavidhi*) Джагаддарпаны

Vajrācāryalakṣaṇavidhi of Jagaddarpaṇa (part I of Ācāryakriyāsamuccaya). Edited by M.Moriguchi // Sato Ryūken Hakase koki kinen Ronshū Bukkyō kyōri shisō No kenkyu (Studies of Buddhist doctrine and thought, papers in Honour of Prof. Dr. Ryūken Satō on the occasion of his 70th Birthday), Tokyo: Sankibo Bushorin, 1998. Pp. 63-83.

«*Ваджравали*» (*Vajrāvalī*) Абхаякарагупты

Vajrāvalī of Abhayākaragupta. Sanskrit version of selected chapters // Mori, Masahide. Vajrāvalī of Abhayākaragupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version. Ph.D. thesis. School of Oriental and African Studies, University of London, 1997 (на правах рукописи). Pp. 102-250.

«*Вималапрабха-тика*» (*Vimalaprabhāṭīkā*) Калкина Шрипундарики

Vimalaprabhāṭīkā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīlaghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśas. Vol. I-III:

Vol. I. Critically Edited & Annotated with Notes by Jagannatha Upadhyaya. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1986. – 272 pp.

Vol. II, III. Chief Editor Samdhong Rinpoche, Editors: Vrajavallabh Dwivedi, S.S. Bahulkar. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1994, 1994. – 251 pp. – 209 pp.

«*Шатсахасрика-хеваджра-тика*» (*Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā*) / «*Хеваджра-тантра-пиндартха-тика*» (*Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā*) Ваджрагарбхи

Ṣaṭsāhasrikāhevajraṭīkā. A Critical Edition. Edited by Malati J. Shendge. Delhi: Pratibha Prakashan, 2004. – 375.

Sferra, Francesco. The Laud of the Chosen Deity, the First Chapter of the Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā by Vajragarbha // Genesis and Development of Tantrism. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009. P. 435-468.

The Ṣaṭsāhasrikā Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā of Vajragarbha. Edited by Harunaga Isaacson and Francesco Sferra. Hamburg-Napoli, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg / Universita degli Studi di Napoli L'Orientale. Manuscripta Buddhica Series 4, *в печати*.

«*Санкшиптабхишека-видхи*» (*Saṃkṣiptābhiṣekavidhi*) Вагишваракирти

Saṃkṣiptābhiṣekavidhi of Vāgīśvarakīrti. Edited by M. Sakurai // Sakurai, Munenobu. Indo Mikkyō Girei Kenkyū: Kōki indo Mikkyō no Kanchōshidai. Kyoto: Hōzōkan, 1996. Pp. 407-426.

«*Самвародая-тантра*» (*Saṃvarodayatantra*)

The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda. Tokyo: The Hokuseido Press, 1974. – 408 pp.

«*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*)

Yamada Isshi. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna sūtra: A Critical Edition Based on the Sanskrit Manuscript and Chinese and Tibetan Translations. New Delhi: Sharada Rani, 1981. – 563 pp.

Horiuchi Kanjin. Shoe Kongōchōkyō no Kenkyū, Bonpon Kōteihen Bonzōkan Taishō, 2 vols. Kōyasan University: Mikkyō Bunka Kenkyūjo, 1983. – 618 pp. – 421 pp.

Lokesh Chandra and David Snellgrove. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha: Facsimile Reproduction of a Tenth Century Sanskrit Manuscript from Nepal. New Delhi: Sharada Rani, 1981. – 110 p.

«*Хеваджра-тантра*»

The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.S. Snellgrove. Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts. London, 1959. – 188 pp.

Farrow G.W. and I. Menon. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – 308 pp.

Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, 2001b. – 346 pp.

Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. – 293 pp.

«*Хеваджра-сахаджа-садйога*» (*Hevajrasahajasadyoga*) Ратнакарашанти

Ratnākaraśānti. Hevajrasahajasadyoga. Edited by Isaacson H. // Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I) // Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70° Compleanno. Roma, 2001. Pp. 463-466.

II. Санскритские источники в переводе на тибетский

«Гухьясамаджа-тантра» (*Guhyasamājatantra*)

De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po

bKa' 'gyur P (*Pe cin*) 0081, *rgyud, ca* 95b5-167a8; D (*sDe dge*) 0442, *rgyud*, *ca* 90a1-148a6. Перевод Шраддхакаравармана (Śraddhākaravarman) и Ринчена Зангпо (Rin chen bzang po).

«Гухьясамаджа-уттара» (*Guhyasamājottara*)

rGyud phi ma (*Uttaratantra*)

bKa' 'gyur D (*sDe dge*) 0443, *rgyud*, *ca* 148a6-157b7. Перевод Шраддхакаравармана (Śraddhākaravarman) и Ринчена Зангпо (Rin chen bzang po).

«Манджушрия-мула-кальпа» (*Mañjuśriyamūlakalpa*)

'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud (**Āryamañjuśrīmūlatantra*)

bKa' 'gyur P (*Pe cin*) 162, *rgyud, na* 45v4-299r6 (vol.6, p.168); D (*sDe dge*) 0543, *rgyud, na* 105r1-351r6. Перевод Кумаракалаши (Kumārakalaśa) и Шакья Лодоя (Śākya blo gros).

«Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра» (*Mahāvairocanābhisaṃbodhisūtra*)

rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs (**Mahāvairocana-abhisaṃbodhi-vikurvitādhiṣṭhānavaipulyasūtrendrarāja-nāmadharma-paryāya*).

bKa' 'gyur P (*Pe cin*) 0126, *rgyud, tha* 115v2-225v2; D (*sDe dge*) 0494, *rgyud, tha* 151v2-260r7 and CTPH (China Tibetology Publishing House, *krung go'i bod rig pa dpe skrun khang*) 0519, *rgyud, tha* vol. 86, Pp. 436-756; N (*sNar thang*) *rgyud ta* 301r1-455r2. Перевод Шилендрабодхи (Śīlendrabodhi) и Пелтсега

(dPal brtsegs).

«Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*)

De bzhin gshegs pa thams cad kyi de kho na nyid bsdus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*)

bKa' 'gyur P (*Pe cin*) 0112, *rgyud, nya* 1b1-162b2; D (*sDe dge*) 0479, *rgyud, nya* 1b1-142a7. Перевод Ринчена Зангпо (Rin chen bZang po) и Шраддхакаравармана (Śraddhākaravarman).

III. Справочная литература

Индийская философия. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2009. – 950 с.

Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. – 1045 с.

Apte Vaman Shivram. A Practical Sanskrit-English Dictionary. Vol. I-III. Poona: Prasad Prakashan, 1957, 1958, 1959. – 1768 pp.

Edgerton, Franklin. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume I: Grammar; Volume II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. – 239 pp. – 627 pp.

Monier-Williams, Monier. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages. Oxford: Clarendon Press, 1899. – 1384 pp.

Murthy, K. Krishna. A Dictionary of Buddhist Terms and Terminologies. New Delhi: Sundeep Prakashan, 1999. – vii + 113 pp.

Prebish, Charles S. Historical Dictionary of Buddhism. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995. – xxxiii + 387 pp.

Sen Chitrabhanu. A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras. New Delhi: Concept Publishing Company, 2001. – 184 pp.

Tubb, Garry A., Boose, Emery R. Scholastic Sanskrit. A Handbook for Students. New

York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia Unviersity in the City of New York, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2007. – 300 pp.

IV. Исследования

Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб.: Алетейя, 2003. – 304 с.

Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001. – 508 с.

Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Восточная литература, 2006. – 847 с.

Андросов В.П. Буддизм индийской Алмазной Колесницы // Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история карма кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый мир, 2009. С. 247-344.

Балагушкин Е.Г. Ваджраяна // Религиоведение: Энциклопедический словарь. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. Москва: Академический проект, 2006. С. 178-179.

Бируни Абу Рейхан. Индия. Пер. А.Б. Халидова, Ю.Н. Завадовского. М.: Ладомир, 1995. – 727 с.

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. СПб.: Алетейя, 2001. – 816 с.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. М.: Восточная литература, 2007. – 495 с.

Буддийские ритуальные тексты: по тибетской рукописи XIII в. / факсимиле рукописи; транслитерация А.В. Зорина при участии С.С. Сабруковой; пер. с

тибетского, вступит. статья, примеч. и приложение А.В. Зорина; Ин-т восточных рукописей РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2015. – 241 с.

Бушуев Е. С. Концепция «единого вкуса» в позднеиндийском тантрическом буддизме на материале десятой главы «Муктавали-хеваджра-паньджики» Ратнакарашанти // История философии. Том 20. № 2 / 2015. С. 126-138.

Бушуев Е. С. «Хеваджра-тантра»: Глава о посвящении. Исследование, перевод с санскрита и комментарии // Вестник Санкт-Петербургского университета: Востоковедение и африканистика. Серия 13, Вып. 1, 2016а. С. 82-96.

Бушуев Е. С. Буддийский тантрический трактат «Абхишека-нирукти»: Описание санскритского письменного памятника с переводом вступительных и заключительных строф // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета: Востоковедение и африканистика. Серия 13, Вып. 2, 2016б. С. 64-73.

Бушуев Е. С. Рецензия: Ulrich Timme Kragh. *Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po*. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. // Письменные памятники Востока. 2 (25) лето 2016в. С. 140-144.

Бушуев Е. С. «Абхишека-нирукти» в контексте буддийской тантрической литературы: Содержательные особенности и функциональное назначение трактата // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета: Востоковедение и африканистика. Т. 10, Вып. 1, 2018. С. 57-67.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Репринтное издание 1857–1869 гг. СПб.: Альфарет, 2016. – 692 с.

Воробьева-Десятовская М.И. Буддийские рукописные раритеты из Центральной Азии (1900-1910 гг.) // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов. СПб.: Институт восточных рукописей РАН, 2011. С. 240-250.

Гуща М.А. Особенности мистической практики тибетской Ваджраяны // Мистицизм: теория и история. М.: ИФРАН, 2008. С. 155-178.

Елихина Ю.И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, Нестор-История, 2010. – 292 с.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. – 344 с.

Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики: Путь благородной личности. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2006. – 304 с.

Зорин А.В. М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея – Института востоковедения АН СССР // Розенберговский сборник. Востоковедные исследования и материалы. СПб.: Институт восточных рукописей РАН, 2014. С. 450-456.

Иванов В.П. «Гухьясамаджа-тантра» // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 248-250.

Иванов В.П. «Виджняна-бхайрава-тантра» 1–23 с комментарием «Уддьота» Кшемараджи Предисловие, перевод, примечания // История философии. Том 20. № 2 / 2015. М.: Институт философии РАН. С. 61–78.

Игнатович А.Н. Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С. 96-195.

Иконография Ваджраяны. Альбом. Автор составитель: Ц.-Б. Бадмажапов. Научные редакторы: В.П. Андросов, Е.Д. Огнева, А.А. Терентьев. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003. – 624 с.

Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – 333 с.

Кожевникова М.Н. Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации //

Розенберговский сборник. Востоковедные исследования и материалы. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 457-490.

Леонтьева Е.В. Тибетский буддизм и школа Карма Кагью // Марпа и история Карьма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика в историческом контексте школы Кагью». М.: Открытый мир, 2009. С. 345-408.

Лысенко В.Г. Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара // Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сборник статей. М.: Восточная литература, 2006. С. 269 – 306.

Лысенко В.Г. Ваджраяна // Индийская философия. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 210-212.

Махавайрочана-сутра. Сутра великого Вайрочаны о становлении Буддой. Перевод С.А. Матвеева. М.: Амрита, 2014. – 304 с.

Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2004. – 384 с.

Ольденбург С.Ф. Буддизм и массовые культы // Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М.: Наука, 1991. С. 251-261.

Островская Е.П., Рудой В.И. Введение: категории буддийской культуры // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III. Лока-нирдеша, или учение о мире. Раздел IV. Карма-нирдеша, или учение о карме. Издание подготовили В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.: Ладомир, 2001. С. 5-44.

Островская Е.П., Рудой В.И. Васубандху. Энциклопедия буддийской классической философии (Абхидхармакоша). Составление, перевод, комментарии, исследование. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006а. – 523 с.

Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2006б. – 320 с.

Островская Е.П. М.И. Тубянский (1893-1937) как представитель отечественной научной школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб.: Институт восточных рукописей РАН, 2012. С. 45-60.

Островская Е.П. С.Ф. Ольденбург – организатор и методолог отечественной буддологической школы // Розенберговский сборник. Востоковедные исследования и материалы. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 22-38.

Островская Е.А. Индотибетская тантрическая традиция; Хеваджратантра // Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 230- 261.

Островская Е.А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008а. – 397 с.

Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2008б. – 336 с.

Парибок А.В. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий. М.: Наука, 1989. – 485 с.

Парибок А.В. Методологические аспекты буддизма. Конспект доклада, прочитанного 29.09.2005 на заседании семинара Восток: философия, религия, культура. http://psylib.org.ua/books/_parib01.htm (дата обращения: 04.04.2018).

Парибок А.В. Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. 17-19 февраля. СПб: Издательство СПбГУ, 2005. С. 175-180.

Парибок А.В. Мандала // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 433.

Парибок А.В. Махасиддха // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 452.

Пахомов С.В. Тантризм // Религиоведение: Энциклопедический словарь. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. Москва: Академический проект, 2006. С. 1034-1036.

Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. – 295 с.

Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучения индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 74-93.

Рудой В.И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 339-356.

Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002. – 382 с.

Терентьев А.А. Определитель буддийских изображений. Buddhist Iconography Identification Guide. СПб.: Нартанг, 2004. – 304 с.

Терентьев, А.А. Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны // Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе. По материалам Международной научной конференции 2001 г. СПб.: Издательство СПбГУ, 2004б. С. 203-231.

Терентьев А.А. Ваджраяна // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 197-200.

Терентьев А.А. Тантры // Философия буддизма. Энциклопедия. Ответственный редактор М.Т. Степаняц. М.: Восточная литература, 2011. С. 672-674.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 544 с.

Тубянский М.И. Буддийская тантрическая традиция в Индии. Предисловие, публикация, комментарии Е.П. Островской // Письменные памятники Востока, 2017, том 14, № 4 (вып. 31). С. 61-78.

Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 272 с.

Шо М. Страстное просветление: женщины в тантрическом буддизме. М.: Добрая книга, 2001. – 368 с.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. – 426 с.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Части I и II. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. СПб.: Аста-пресс LTD, 1995. – 395 с. – 282 с.

Элиаде, М. Йога: Бессмертие и свобода. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского университета, 2004. – 509 с.

Almogi, Orna. Rong-zom-pa's Discourses, on Buddhology. A Study of Various Conceptions of Buddhahood in Indian Sources with Special Reference to the Controversy Surrounding the Existence of Gnosis (*jñāna*: *ye shes*) as Presented by the Eleventh-Century Tibetan Scholar Rong-zom Chos-kyi-bzang-po. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2009. – 549 pp.

Andresen, Jensine. Kālacakra: Textual and Ritual Perspectives. Ph.D. dissertation. Cambridge: Harvard University, 1997 (на правах рукописи). – 268 pp.

Arraj, William James. The Svacchandatantram: History and Structure of a Śaiva Scripture. Ph.D. dissertation. Chicago: the University of Chicago, 1988 (на правах рукописи). – 504 pp.

Bagchi, Jhunu. The History and Culture of the Pālas of Bengal and Bihar (cir. 750 A.D.-cir. 1200 A.D.). New Delhi: Abhinav Publications, 1993. – 176 pp.

Beyer Stephan. The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet. Berkeley: University of California Press, 1973. – 542 pp.

Bhattacherjee, Rupa, Multivariant Levels of Interpretations on Sekected Caryās. M.A. thesis. Calgary: University of Calgary, 2000 (на правах рукописи). – 169 pp.

Braitstein, Lara E. Saraha's Adamantine Songs: Texts, Contexts, Translations and Traditions of the Great Seal. Ph.D. dissertation. Montreal: McGill University, 2004 (на правах рукописи). – 245 pp.

Broido, Michael M. Does Tibetan Hermeneutics Throw Any Light on Sandhābhāṣa // The Journal of the Tibet Society, 2, 1982. Pp. 5-40.

Broido, Michael M. Killing, Lying, Stealing, and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras // Buddhist Hermeneutics. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988. Pp. 71-118.

Bronkhorst, Johannes. Buddhist Teaching in India. Boston: Wisdom Publications, 2009. – 245 pp.

Bühnemann, Gudrun. Buddhist Deitis and Mantras in the Hindu Tantras I: the Tantrasārasaṃgraha and the Īśānaśīvagurudevapaddhati // Indo-Iranian Journal 42. Kluwer Academic Publishers, 1999. Pp. 303-334.

Bühnemann, Gudrun. Buddhist Deitis and Mantras in the Hindu Tantras II: the Śrīvidhyārṇavatantra and the Tantrasāra // Indo-Iranian Journal 43. Kluwer Academic Publishers, 2000. Pp. 27-48.

Bühnemann, Gudrun. Śivaliṅgas and Caityas in Representations of the Eight Cremation Grounds from Nepal // Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday. Part 1. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2007. Pp. 23-35.

Buswell, Robert E., Lopez, Doland S. The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 2014. – 1304 pp.

Campbell, John R.B. Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayāna Scholasticism in the Pradīpoddyotana. Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2009 (на правах рукописи). – 391 pp.

Conze, Edward. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1983. – 302 pp.

Cowell E.B., Eggeling J. Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection) // Journal of the Royal Asiatic Society. Hertford, 1876. Pp. 5-50.

Csoma de Kőrös, Alexander. Note on the Origin of the Kāla-Chakra and Adi-Buddha Systems // JASB, No. 14, 1833. Pp. 57-59.

Csoma de Kőrös, Alexander. Notices on the different systems of Buddhism, extracted from the Tibetan authorities // JASB, No. 7, 1838. Pp. 142-147.

Dalton J. The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries // Journal of Indian Philosophy, 32, 2004. Pp. 1-30.

Dasgupta, Shashi Bhushan. An Introduction to Tāntric Buddhism. Calcutta: University of Calcutta, 1958. – 211 pp.

Davidson, Ronald M. Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skya-pa Apologetics, and the Birth of Heruka // Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol. 14, no. 2, 1991. Pp. 197-235.

Davidson, R.M. Preliminary studies on Hevajra's Abhisamaya and the Lam-'bras Tshogs bshad // Tibetan Buddhism: Reason and Revelation. Goodman, S.D. and Davidson R.M. (Eds.). Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, 1992. Pp. 106-132.

Davidson, Ronald M. The Bodhisattva Vajrapāṇi's Subjugation of Śiva // Religions of India in Practice. Princeton University Press, 1995. Pp. 547-555.

Davidson, Ronald M. Masquerading as pramāṇa: Esoteric Buddhism and epistemological nomenclature // Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999. Pp. 25-35.

Davidson, Ronald M. Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage // Journal of Indian Philosophy 30, 2002. Pp. 45-83.

Davidson, Ronald M. Indian Esoteric Buddhism: A Social History of Tantric Movement. New York: Columbia University Press, 2002. – 475 pp.

Delhey, Martin. The Textual Sources of the Mañjuśriyamūlakalpa (Mañjuśrīmūlakalpa), With Special Reference to Its Early Nepalese Witness A 39/4 // Journal of the Nepal Research Centre. Vol. XIV 2012. Pp. 55-75.

Descriptive Bibliography of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. IV, the Buddhist Tantra. Edited by Keisho Tsukamoto, Yūkei Matsunaga, Hirofumi Isoda. Kyoto, 1989. – 569 p.

Eastman, Kenneth W. The Dun-huang Tibetan Manuscript of the Guhyasamājatantra // Report of the Japanese Association for Tibetan studies 26, (March 1980). Kyoto, 1980. Pp. 8-12.

Elder, George R. The Saṃpuṭa Tantra: Edition and Translation, Chapters I-IV. Ph.D. dissertation. Columbia University, 1978 (на правах рукописи). – 199 pp.

Elder, George R. Problems of Language in Buddhist Tantra // Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Edited by Paul Williams. Volume VI. Tantric Buddhism (including China and Japan); Buddhism in Nepal and Tibet. London and New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2005. Pp. 58-74.

Eliade, Mircea and Joseph M. Katigawa, eds. The History of Religions. Essays in Methodology. Chicago: University of Chicago, 1959. – xi + 163 pp.

English, Elizabeth. Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals, and Forms. A Study of the Cult of Vajrayoginī in India. Boston: Wisdom Publications, 2002. – 563 pp.

Farrow G.W. and I. Menon. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – 308 pp.

Fasano, Joseph Anthony. The Religious Structure of Tantric Buddhism. Ph.D. dissertation. New York: Fordham University, 1981 (на правах рукописи). – 243 pp.

Franco, Eli. Introduction // Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness. Wien: Verlag der Österrichischen Akademie der Wissenschaften, 2009. Pp. 1-51.

Freemantle, Francesca. A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. dissertation. University of London, 1971 (на правах рукописи). – 452 pp.

Giebel, Rolf W. The Scripture of the Enlightenment, Supernatural Transformations, and Empowerment of Mahāvairocana. Translated by Śubhākarasiṃha, the Tripiṭaka Master from India, together with the Śramaṇa Yixig during the Great Tang.

Berkley: Bukkyō Dendō Kyōkai and Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005. – 302 pp.

Graham William A. Scripture (1987 and 2005) // Encyclopedia of Religion. Second Edition. Vol. 12. Lindsay Jones, Editor in Chief. USA: Thomson Gale, 2005. Pp. 8194-8205.

Gray, David B. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in New York, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2007. – xvii + 447 pp.

Gray, David B. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): Study and Annotated Translation. New York: Columbia University Press, 2007b (на правах рукописи). – 767 pp.

Hammar, Urban. Studies in the Kālacakra Tantra: A History of the Kālacakra Tantra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging. Stockholm: Akademitryck, Edsbruk, 2005. – 230 pp.

Hirakawa, Akira. Indian Buddhism From Śākyamuni to Early Mahāyāna. Translated and Edited by Paul Groner. Hawaii: University of Hawaii Press, 1990. – 402 pp.

Hartzell, James Francis. Tantric Yoga: a Study of the Vedic Precursors, Historical Evolution, Literatures, Cultures, Doctrines, and Practices of the 11th century Kaśmirī Śaivite and Buddhist Unexcelled Tantric Yogas. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 1997 (на правах рукописи). – 1453 pp.

Hartzell, James F. The Buddhist Sanskrit Tantras: “The Samādhi of the Plowed Row” // Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies. Third Series, Number 14, Fall 2012. Pp. 63-178.

Hatley, Shaman. Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania, 2007 (на правах рукописи). – 459 pp.

Hazra, Kanai Lal. Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims. AD 399-689. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2011. – 142 pp.

Hodge, Stephen. Considerations on the Dating and Geographical Origins of the

Mahāvairocanābhisambodhisūtra // Buddhist Forum, Vol. 3, eds. Tadeusz Skorupski and Ulrich Pagel. London: School of Oriental and African Studies; rpt. New Delhi: Heritage Publishers, 1994. Pp. 57-83.

Hodge, Stephen. The Mahā-vairocana-Abhisaṃbodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary. London & New York: RoutledgeCurzon, 2003. – 572 pp.

Hodgson, Brian Houghton. Notice on Buddhist Symbols // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. V. 18, London: Bernard Quaritch, 1861. Pp. 393-399.

Hodgson, Brian Houghton. Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet: together with further papers on the Geography, Ethnology, and Commerce of those countries. London: Trübner & Company, 1874. – 312 pp.

Isaacson, Harunaga. Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200) // Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, band II. Universität Hamburg, 1998, Pp. 1-26.

Isaacson, Harunaga. The opening verses of Ratnākaraśānti's Muktāvalī (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works II) // Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler (eds.): Harānandalaharā: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday. Reinbek 2000. Pp. 121–134.

Isaacson Harunaga. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I) // Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70° Compleanno. Roma, 2001. Pp. 457-487.

Isaacson, Harunaga. Ratnākaraśānti's Bhramaharanāma Hevajrasādhana: Critical Edition (Studies in Ratnākaraśānti's Tantric Works III) // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies, 5. Tokyo: International College for Advanced Buddhist Studies, 2002, Pp. 151-176.

Isaacson, Harunaga. First Yoga: A commentary on the ādiyoga section of Ratnākaraśānti's Bhramahara (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works IV) // B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. T. Much, H. Tauscher (eds.): Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday. Part

1. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2007. Pp. 285–314.

Isaacson, Harunaga. Himalayan Encounter: The Teaching Lineage of the Marpopadeśa. Studies in the Vanaratna Codex 1 // Manuscript Cultures. Newsletter №1. Autumn/Winter 2008. Hamburg: Research Group Manuscript Cultures in Asia and Africa, Pp. 2-6.

Isaacson, Harunaga. Of Critical Editions and Manuscript Reproductions: Remarks apropos of a Critical Edition of Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2 // Manuscript Cultures. Newsletter №2 (2009). Hamburg: Research Group Manuscript Cultures in Asia and Africa, 2009. Pp. 14-21.

Isaacson, Harunaga. A Collection of Hevajrasādhanas and Related Works in Sanskrit // Sanskrit Manuscripts in China. Proceedings of a Panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies. October 13 to 17. Edited by Ernst Steinkellner in cooperation with Duan Qing, Helmut Krasser. Beijing: China Tibetology Publishing House, 2009, Pp. 89-136.

Isaacson, Harunaga. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems // Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal. Wiesbaden, 2010, Pp. 261-279.

Ivanov V. The Exegesis of Kṣemarāja on the Vijnānabhairava-tantra: Observations on the Śiva-Devī Tantric Dialogue // Written Monuments of the Orient. 1(1), Moscow: Nauka, Vostochnaya Literatura, 2015. Pp. 48–56.

Jackson, Roger R. Mahāmudrā (2005) // Encyclopedia of Religion. Second Edition. Lindsay Jones, Editor in Chief. USA: Thomson Gale, 2005. Pp. 5596-5601.

Jackson Roger R. Ambiguous Sexuality. Imagery and Interpretation in Tantric Buddhism // Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Edited by Paul Williams. Volume VI. Tantric Buddhism (including China and Japan); Buddhism in Nepal and Tibet. London and New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2005. Pp. 147-161.

Jayaswal, K.P., Rāhula Saṅkṛtyāyana. An Imperial History of India in a Sanskrit Text. Lahore, 1934. – xxx + 152 pp.

Kawasaki K. On a Birch-Bark Sanskrit Manuscript Preserved in the Tibet Museum // Journal of Indian and Buddhist Studies, Vol. 52, No. 2, 2004. Pp. 50-52.

Keira, Ryusei. Mādhyamika and Epistemology. A Study of Kamalaśīla's method for proving the voidness of all dharmas. Introduction, Annotated translations and Tibetan text of selected sections of the second chapter of the Madhyamakāloka. Wein: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische studien Universität Wein, 2004. – 304 pp.

Kittay, David R. Interpreting the Vajra Rosary: Truth and Method Meets Wisdom and Method. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 2011 (на правах рукописи). – 820 pp.

Klokke, Marijke J., Scheurleer, Lauline Lunsingh. Ancient Indonesian Bronzes. A Catalogue of the Exhibition in the Rijksmuseum Amsterdam with a General Introduction. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1988. – xii + 179 pp.

Kragh, Ulrich Timme. Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. – 708 pp.

Kvaerne, Per. On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature // Temenos XI, 1975. – Pp. 88-135; переиздание: Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Edited by Paul Williams. Volume VI: Tantric Buddhism (including China and Japan); Buddhism in Nepal and Tibet. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005. Pp. 162-208.

Kvaerne, Per. An Anthology of Buddhist Tantric Songs. Bangkok: White Orchid Press, 1986. – 275 pp.

La Vallèe-Poussin, Louis de. Études et Textes Tantriques: Pañcakrama. Gand et Louvain: H. Engelcke and J.-B. Istas, 1896. – 56 pp.

Lamotte, Étienne. Vajrapāṇi in en Inde // Mèlanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demièville I (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XX), Paris 1966, Pp. 113-159. Перевод статьи на английский: Lamotte, Étienne. Vajrapāṇi

in India. I // Buddhist Studies Review 20, 1, 2003. Pp. 1-30; Vajrapāṇi in India. II // Buddhist Studies Review 20, 2, 2003. Pp. 119-144.

Lee, Yong-Hyun. Synthesizing a Liturgical Heritage: Abhayākaragupta's Vajrāvalī and Kālacakramaṇḍala. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin-Madison, 2003 (на правах рукописи). – 277 pp.

Lorenzen, David N. The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Śaivite Sects. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991. – 242 pp.

MacDonald, Ariane. Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa. Paris, 1962. – 190 pp.

Mishra, Kameshwar Nath. Titles Quoted by Śāntarakṣita in his Tattvasiddhi: An Appraisal. 1992. Не опубликована. Pp. 1-6.

Mori, Masahide. The Vajrāvalī of Abhayākaragupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version. Ph.D. thesis. School of Oriental Studies and African Studies, University of London, 1997 (на правах рукописи). – 482 pp.

Mathes, K.-D. Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and his Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools // Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period 900-1400. Leiden: Brill, 2006. Pp. 201-227.

Mathes, K.-D. Can Sūtra Mahāmudrā be Justified on the Basis of Maitrīpa's Apratiṣṭhānavāda? // Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2007. Pp. 545-566.

Mathes, K.-D. The "Succession of the Four Seals" (*Caturmudrānvaya*), Together with Selected Passages from Karopa's Commentary // Tantric Studies. Volume 1. Hamburg: Centre for Tantric Studies, Universität Hamburg, 2008. Pp. 89-130.

Mathes, K.-D. Maitrīpa's Amanasikārādhāra ("A Justification of Becoming Mentally Disengaged") // Journal of the Nepal Centre 13, Wiesbaden: Steiner, 2009. Pp. 3-32.

Matsunaga, Yūkei. A History of Tantric Buddhism in India // Guhyasamājatantra. Edited by Yūkei Matsunaga. Osaka, 1978. Pp. vii-xix.

Matsunaga, Yūkei. Some Problems of the Guhyasamāja-tantra // Guhyasamājatantra. Edited by Yūkei Matsunaga. Osaka, 1978. Pp. xx-xxxi.

Matsunaga, Yūkei. On the Date of the Mañjuśrīmūlakalpa. // Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein. Edited by Michel Strickmann. Volume Three. Bruxelles: Institut Belge Des Hautes Études Chinoises, 1985. Pp. 882-894.

Mimaki K. The Intellectual Sequence of Ratnākaraśānti, Jñānaśrīmitra and Ratnakīrti // Asiatische Studien/Etudes Asiatiques 46.1, 1992. Pp. 297-303.

Nakamura, Hajime. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. Delhi, 1989. – 423 pp.

Newman, John Ronald. The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology in the Kālacakra tantra. Ph.D. dissertation. Madison: The University of Wisconsin-Madison, 1987 (на правах рукописи). – 681 pp.

Newman J. The Epoch of the Kālacakra Tantra // Indo-Iranian Journal 41, 1998. Pp. 319-349.

Niyogi, Puspa. Buddhism in Ancient Bengal. Calcutta: Jijnasa, 1980. – 163 pp.

Onians I. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. thesis. Wolfson College, Oxford, 2001 (на правах рукописи). – 386 pp.

Przyluski, Jean. Les Vidyārāja, contribution a l'histoire de la magie dans les sectes Mahāyānistes // BEFEO, XXIII, 1923. Pp. 301-318.

Ray, Reginald. Understanding Tantric Buddhism: Some Questions of Method // Journal of Asian Studies 34, 1974. Pp. 169-175 .

Ruegg, David Seyfort. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981. – ix + 146 pp.

Ruegg, David Seyfort. Review of David Snellgrove. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors // Journal of the Royal Asiatic Society, 1989, 1. Pp. 173.

Sakurai, Munenobu. Indo Mikkyō Girei Kenkyū: Kōki indo Mikkyō no Kanchōshidai. Kyoto, 1996. – 651 pp.

Samuel, Geoffrey. The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century. New York: Cambridge University Press, 2008. – 421 pp.

Sanderson, Alexis. Vajrayāna: Origin and Function // Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings. Bangkok, Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 1994. Pp. 87-102.

Sanderson, Alexis. History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras // François Grimal, ed., Les sources et le temps. Pondicherry: École française d'Extrême Orient, 2001. Pp. 1-47.

Sanderson, Alexis. The Śaiva Religion Among the Khmers, Part I // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. 90 (2003), Paris, 2005. Pp. 352-464.

Sanderson, Alexis. A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta // Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue. Edited by Sadananda Das and Ernst Fürlinger, New Delhi: D.K. Printworld, 2005. Pp. 89-148.

Sanderson, Alexis. Atharvavedins in Tantric Territory: The Āṅgirasakalpa Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with Trika and the Kālīkula, With critical editions of the Parājapavidhi, the Parāmantravidhi, and the *Bhadrakālīmantravidhiprakaraṇa // The Atharvaveda and its Paippalāda Śākhā: Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition, edited by Arlo Griffiths and Annette Schmiedchen. Aachen: Shaker Verlag, 2007. Pp. 195-311.

Sanderson, Alexis. The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // Shingo Einoo, ed., Genesis and Development of Tantrism, Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009. Pp. 41-349.

Sanderson, Alexis. The Influence of Śaivism on Pāla Buddhism. Outline. University of Toronto at Mississauga, 26 February, 2010, c. 1-9. http://www.alexissanderson.com/uploads/6/2/7/6/6276908/2010torontohandout.pdf (дата обращения: 19.05.2016).

Sasaki, Kazunori. A Precursory phrase of Tantric Definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya // Journal of Indian and Buddhist Studies. Vol. 53, 2. 2005. Pp. 38-40.

Schaeffer, Kurtis Rice. Tales of the Great Brahmin: Creative Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha. Ph.D. Dissertation. University of Harvard, 2000 (на правах

рукописи). – 524 pp.

Schaeffer, Kurtis Rice. The Religious Career of Vairocanavajra – A Twelfth-Century Indian Buddhist Master from Dakṣiṇa Kośala // Journal of Indian Philosophy 28, 2000. Pp. 361-384.

Schaeffer, Kurtis Rice. The Attainment of Immortality: From Nāthas n India to Buddhists in Tibet // Journal of Indian Philosophy 30, 2002. Pp. 515-533.

Serbaeva, Olga. Yoginīs in Śaiva Purāṇas and Tantras: Their Role in Transformative experiences in a historical and comparative perspective. Ph.D. dissertation. Lausanne: University of Lausanne, 2006 (на правах рукописи). – 228 pp.

Sferra, Francesco. The Concept of Purification in some Texts of late Indian Buddhism // Journal of Indian Philosophy. Special issue. Guruvandana: Essays in Indology in Honour of K. Bhattacharya, vol. 27, 1-2, 1999. Pp. 83-103.

Sferra, Francesco. Constructing the Wheel of Time. Strategies for Establishing a Tradition // Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia. Firenze: Firenze University Press, Munshiram Manoharla, 2005. Pp . 253-285.

Shendge, Malati M. Ṣaṭsāhasrikā-Hevajra-Ṭīkā. A Critical Edition. Delhi: Pratibha Prakashan, 2004. – 375 pp.

Snellgrove, David. The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation. London: Oxford University Press, 1959. – 149 pp.

Snellgrove, David L. Indo-Tibetan Buddhism: I. Boston: Shambhala Publications, 1987. – 640 pp.

Steinkellner, Ernst. Remarks on Tantristic Hermeneutics // Proceedings of the Csoma de Kōrös Memorial Symposium Held at Mátrafüred, Hungary. 24-30 September 1976. Budapest: Akadèmiai Kiado, 1978. Pp. 445-458.

Steinkellner, Ernst. Dharmakīrti on the Inference of Effect (kārya) // Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday. Beijing: Peking University Press, 1991. Pp. 711-736.

Steinkellner, Ernst. Yogic Cognition, Tantric Goal, and Other Methodological Applications of Dharmakīrti's Kāryānumāna Theorem // Dharmakīrti's Thought and

Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999. Pp. 349-362.

Steinkellner, Ernst. Is the Ultimate Cognition of the Yogin Conceptual or Non-Conceptual? Part 1: A Critical Edition of the Tantristic Tattvasiddhi, Final Section // Le Parole E I Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70° Compleanno. Roma: Istituto Italiano per L'Africa E L'Oriente, 2001. Pp. 835-851.

Szanto, Peter-Daniel. The Case of the Vajra-Wielding Monk // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Vol. 63 (3). Budapest: Akademiai Kiado, 2010. Pp. 289-299.

Szanto, Peter-Daniel. Early Works and Persons Related to the So-called Jñānapāda School // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume 36/37, 2013/2014. Horn: Ferdinand Berger & Söhne, 2015. Pp. 537-561.

Szanto, Peter-Daniel, Griffiths, Arlo. Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvara // Brill's Encyclopedia of Buddhism. Volume I: Literature and Languages. Leiden, Boston: Brill, 2015. Pp. 367-372.

Tagare, Gajanan Vasudev. Historical Grammar of Apabhraṃśa. Poona: Deccan College, Post-Graduate and Research Institute, 1948. – 454 pp.

Tajima, Ryūjun. Study of the Mahāvairocana-Sūtra // The Enlightment of Vairocana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. Pp. 209-381.

Todaro, Dale Allen. An Annotated Translation of the "Tattvasamgraha" (Part I) with an Explanation of the Role of the "Tattvasamgraha" Lineage in the Teaching of Kukai. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1985 (на правах рукописи). – 523 pp.

Tomabechi, Tōru. The extraction of mantra (mantroddhāra) in the Sarvabuddhasamāyogatantra // Pramāṇakīrtiḥ. Essays Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday. Edited by Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much and Helmut Tauscher. Vienna: Arbeitkreis für Buddhistische Studien Universität Wien, 2007. Pp. 903-923.

Tomabechi, Tōru. Vitapāda, Śākyamitra, and Āryadeva: On a Transitional Stage in the

History of Guhyasamāja Exegesis // Esoteric Buddhist Studies: Indentity in Diversity. Koyasan: Koyasan University, 2008. Pp. 171-177.

Torella, Raffaele. Eliade on Tantrism // Atti del convegno sul tema: Mircea Eliade e le Religioni Asiatiche 64 (1989). Roma: Instituto Italiano Per II Medio Ed Estremo Oriente, 1989. Pp. 49-57.

Tsuda, Shinichi. The Original Formation and Performance of the "Secret Assembly" (guhyasamāja), an Integration of the Guhyasamāja-tantra into the History of Tantric Buddhism in India // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies 2 (March), 1999. Pp. 103-146.

Tucci, Guiseppe. Indo-Tibetica. Reale Accademia d'Italia Studi e Documenti I. Rome: Reale Academia d'Italia, vol. 1. 1932. Pp. 135-145.

Tucci, Giuseppe. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1. Rome: La Libreria dello Stato, 1949. – 398 pp.

Tucci, Giuseppe. Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti // Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954. Pp. 765-767.

Tucci, Giuseppe. Minor Buddhist Texts: Part II. First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary. Roma: Is.M.E.O., 1956. – 289 pp.

Thurman, Robert A.F. Vajra Hermeneutics // Buddhist Hermeneutics. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988. Pp. 119-148.

van Schaik, Sam. A Definition of Mahāyoga: Sources from the Dunhuang manuscripts // Tantric Studies. Volume 1. Hamburg: Centre for Tantric Studies, 2008. Pp. 45-88.

Verardi, Giovanni. Hardships and Downfall of Buddhism in India. New Delhi: Manohar, 2011. – 523 pp.

Wallis, Glenn. The Buddha's Remains: Mantra in the Mañjuśrīmūlakalpa // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume 24. Number 1, 2001. Pp. 89-125.

Wallis, Glenn. Mediating the Power of Buddhas. Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa. Albany: State University of New York Press, 2002. – 265 pp.

Warder A.K. Indian Buddhism. Delhi, Patna, Vanarasi: Motilal Banarsidass, 1970. – 622 pp.

Wayman, Alex. The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism: New York: Samuel Weiser, 1973. – xiii + 247 pp.

Wayman, Alex. Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses: A Buddhist Tantra Commentray. New York: Samuel Weiser, 1980. – 388 pp.

Wayman, Alex. Study of the Vairocanābhisaṃbodhitantra // The Enlightment of Vairocana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. Pp. 1-205.

Wedemeyer, Christian K. Vajrayāna and its Doubles: A critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Āryadeva. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 1999 (на правах рукописи). – 427 pp.

Wedemeyer, Christian K. Beef, Dog, and Other Mythologies: Connotative Semiotics in Mahāyoga Tantra Ritual and Scripture // Journal of the American Academy of Religion, June 2007, Vol. 75, No. 2. Pp. 383-417.

Weinberger, Steven Neal. The Significance of Yoga Tantra and the Compendium of Principles (Tattvasaṃgraha Tantra) within Tantric Buddhism in India and Tibet. Ph.D. dissertation, University of Virginia, 2003 (на правах рукописи). – 348 pp.

White, David Gordon. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996. – 614 pp.

Williams, Paul & Tribe, Anthony. Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2002. – 323 pp.

Yamamoto, Chikyo. Mahāvairocana-sūtra, translated into English from the Chinese version of Śubhakarasiṃha and I-hsing by Chikyo Yamamoto. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1990. – 210 pp.

Yao, Zhihua, The Buddhist Theory of Self-Congition. London, New York: Routledge, 2005. – 198 pp.

Yoshimizu Ch. The Theoretical Basis of the bskyed rim as Reflected in the bskyed rim Practice of the Ārya School // Nihon Chibetto Gakkai Kaihō 33, 1987. Pp. 21-33.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

«Хеваджра-тантра» I.10, «Глава о посвящении». Перевод с санскрита

Итак, здесь поведаю верный[1156] метод [применения] *мандалы.* А также [здесь] будет поведан способ, при помощи которого посвящается ученик / 1 /.

Вначале *йогин* [должен стать] обладающим природой божества. [Затем ему] следует произвести очищение земли. Далее, с усердием сотворив *ваджру* [из слога] *HŪṂ*[1157], [ему] следует [начать] рисовать *мандалу* / 2 /. В саду, в заброшенном месте и в домах *бодхисаттв*[1158], а [также] в центре помещения, [отведённого специально для] *мандалы*[1159], [ему] следует выполнить лучшую *мандалу* / 3 / линией из порошка высшего или же среднего [достоинства] – порошками из пяти драгоценностей или же зёрнами и прочим / 4 /. В результате нужно выполнить *мандалу* [размером] в три локтя и три больших пальца в ширину. В неё нужно ввести[1160] божественную супругу, рождённую в [одной из] пяти семей[1161] / 5 /. Или [же, в случае отсутствия

[1156] Санскр. *yathā* трактуется в своём наречном смысле (как «непротиворечиво», «верно», «корректно») в отрыве от следующего за ним санскр. *kramam*. Исключительно в стилистических целях вместо наречия в переводе использовано прилагательное. Во всех имеющихся изданиях санскр. *yathākramam* пишется слитно [Hevajratantra, 1959, с. 34; 2001, с. 119, 2001b, с. 112; 2006, с. 87] и очевидно трактуется как сложное слово типа *авьяйибхава* (*avyayībhāva*). В последнем случае конструкцию следовало бы переводить как «согласно методу» или «согласно порядку», но данное допущение является контекстуально недопустимым, поскольку в таком случае возникает проблема отсутствия объекта для глагола «поведаю» (*saṃpravakṣyāmi*). Проблема трактовки *yathākramam* была осознаваема и Ратнакарашанти, недвусмысленно трактующим санскр. *kramam* как аккузатив (данная трактовка предпринята автором комментария через введение синонима для санскр. *kramam*, стоящего в том же падеже, но проясняющего склонение комментируемого слова: *kramam iti vidhim*), делая его, таким образом, объектом для глагола «поведаю».

[1157] Рисованию мандалы на заранее ритуально очищенной земле предшествует визуализация учителем слога *HŪṂ* и последующего порождения из этого слога двух скрещенных *ваджр* (*viśvavajra*). Две скрещенные *ваджры* представляют собой основу *мандалы* «*Хеваджра-тантры*», что богато иллюстрируют сохранившиеся изображения *мандалы* системы «*Хеваджра-тантры*». Судя по данному предписанию, скрещенные *ваджры* не рисуются на земле, но визуализируются учителем перед графическим изображением *мандалы*.

[1158] О семантике «дома для *бодхисаттв*» (*bodhisattvagṛha*) см. [Snellgrove, 1959, с. 81]. В своём комментарии Ратнакарашанти поясняет, что под *бодхисаттвами* следует понимать «Хеваджру и других» (*bodhisattvāḥ hevajrādayaḥ*). В строгом смысле слова Хеваджра не является *бодхисаттвой*, поэтому, термин *bodhisattvagṛha* следует понимать как дом или обитель (по всей видимости, храм) тантрического божества.

[1159] Неясно, что конкретно имеется здесь в виду: помещение, предназначенное специально для *мандалы*, помещение, по необходимости применяемое для выполнения *мандалы*, но ситуативно используемое и для других целей, либо же просто круглое помещение. Существуют три близкие друг другу интерпретации: место выполнения ритуала или храм [Snellgrove, 1959, с. 81], наиболее священное место храма [Farrow & Menon, 2001, с. 120], круглое помещение [Sen, 2001, с. 166]. Наиболее вероятной представляется версия, что здесь имеется в виду не что иное, как помещение, предназначенное специально для построения *мандалы*.

[1160] Букв. «нужно войти» (*praveṣṭavyā*). Осознавая необходимость каузативной формы в данном контексте, Ратнакарашанти комментирует данное слово как «нужно ввести» / «нужно допустить» (*praveśayitavyā*).

[1161] «*Хеваджра-тантра*» говорит о пяти тантрических семьях (*kula*): *vajra, tathāgata, padma, ratna* и *karman*. Семья, к которой относится посвящаемый, определяется на начальных стадиях посвящения. Принадлежность к ней указывает на фундаментальное психическое омрачение (*kleśa*), над устранением которого необходимо работать практикующему, равно как и на ряд других особенностей его индивидуальной тантрической практики (в частности,

божественной супруги, в *мандалу* следует ввести] любую [другую супругу,] полученную в согласии с [ранее] упомянутым способом: шестнадцатилетнюю [девушку] и так [далее, в соответствии с требуемыми от неё качествами]. [Вслед за этим та] духовная супруга почитается лишь до тех пор, пока не становится источающей соки[1162] / 6 /. Завязав лик супруги [повязкой для глаз], [сделав] таким [же] образом с ликом мужского адепта, [то], что возникло при почитании [супруги][1163], [учителю] следует поднести ученику в уста[1164] / 7 /. И именно там[1165] единый вкус должен быть сделан [1166] доступным [1167] ученику. Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвящаемым] возникнет познание, свободное от сознавания [различий между] собой и другими / 8 /. [То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений, [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее. [Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано со страстью и бесстрастием / 9 /. Именно оно у живых – дыхание, именно оно [есть] высшее [и] нерушимое. Именно оно является всепронизывающим,

---

выбор тантрической супруги, относящейся к строго определённой семье). Каждой семье соответствует один из пяти будд: Akṣobhya, Vairocana, Amitābha, Ratnasambhava и Amoghasiddhi.

[1162] Букв. «обладающая семенем» (*śukravatī*). Несмотря на то, что одним из наиболее устоявшихся значений санскр. *śukra* является «мужское семя» (semen virile) (ср. [Apte, 1959, с. 1559], [Monier-Williams, 1899, с. 1080]), оно также означает «сок» и чью-либо «сущность». В данном контексте, санскр. *śukra* означает женские секреции, выделяемые при тантрическом союзе, предписываемом в рамках проведения посвятительного ритуала (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011), и несколько метафорически переводится (тем не менее, с сохранением одного из своих прямых значений) как «сок».

[1163] Почитание (*sevā*) супруги осуществляется учителем в ходе *гухья-абхишеки* и представляет собой её сексуальную стимуляцию, результатом которой является тот факт, что супруга становится источающей соки (*śukravatī*).

[1164] Строфы 5cd-7 описывают тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), см. введение.

[1165] Понимание семантики формулировки «именно там» (*tatraiva*) является важным, поскольку с данной строфы начинается описание и интерпретации блаженства, переживаемого в третьем посвящении (*prajñājñānābhiṣeka*). То, что речь здесь идёт уже не об обсуждаемом в предшествующей строфе втором посвящении (*guhyābhiṣeka*), ясно благодаря «*Йога-ратна-мале*», где её автор, Кришна/Канха (Kṛṣṇa/Kāṇha), поясняет: « [Строфа,] начинающаяся со слов «*Нужно сделать*» [значит следующее]: после освобождения лика ученика [от повязки для глаз] в [значении] *доступного ученику* [говорится о] посвящении в мудрость, имеющем с той самой мудростью единый вкус» - *kāritavyaṃ ityādi tasyām eva prajñāyāṃ samarasaṃ prajñābhiṣekaṃ śiṣyagocare śiṣyamukham udghāṭya /* [Yogaratnamālā, 1959, с. 131-132; 2006, с. 88].

[1166] Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyaṃ*, обращаясь к контексту самой *тантры* и к тексту «*Муктавали-хеваджра-панджики*», становится ясно, что какие бы то ни было основания передавать каузативный смысл данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы «*Хеваджра-тантры*» даёт недвусмысленную отсылку именно к этому пассажу из *тантры*, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kṛ* (*karttavyam*): *śiṣyagocarīkarttavye* [Muktāvalī, MS A, f.72r1, 3; Muktāvalī, 2001, с. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является поводом для трактовок данной глагольной формы как производной от санскр. корня *kṛt*).

[1167] Перевод санскр. *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку это слово может быть совершенно корректно использовано как в значении существительного («сфера, область [познаваемого]»), так и в значении прилагательного, обозначая в последнем случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного обусловлен интерпретацией Ратнакарашанти: ««*Доступное ученику*» [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» - *śiṣyagocaram iti śiṣyasaṃvedyam* [Muktāvalī, 2001, с. 113].

пребывающим в каждом теле[1168] / 10 /. Не что иное, как именно оно [есть] великое дыхание, не что иное, как именно оно вмещает [в себя весь] мир. Из него проистекают сущее и несущее, [равно как] и [все] другие [сущности], какими бы они ни были / 11 /. Все [есть] форма [развёртывания] сознания[1169], [всё есть] *пуруша*, древний Ишвара [и] *атман*, и душа, и существо, время и даже личность. То [познание] существует как имеющее природу всего сущего и обладает иллюзорной формой / 12 /. Первое – лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство. Третье – именуемое прекращением, а четвёртое известно как совместно порождаемое / 13 /. Воистину, услышав же [сказанное] таким образом, все мудрые, Ваджрагарбха и другие, впали в высшее изумление, лишились сознания [и] упали на землю / 14 /. [Изумление слушателей вызвала следующая идея:] «Первое блаженство имеет мирскую природу, высшее блаженство – также мирское. И именно мирским [является] блаженство прекращения, [тогда как лишь] совместно порождаемого нет в [этих] трёх» / 15 /. [На это] Бхагаван Хеваджра, единое тело всех будд, произносит божественную [речь], устраняющую сомнение ради пробуждения Ваджрагарбхи / 16 /. Нет страсти, нет отвращения, [также как и] среднее [состояние][1170] [здесь] не воспринимается. Именно благодаря избеганию [этих] трёх [состояний] совместно порождаемое именуется пробуждением / 17 /. Оно же, [совместно порождаемое], либо имеет природу всего, либо свободно от

[1168] Несмотря на то, что Д. Снеллгроув и оба сарнатхские издания читают *паду* «*Хеваджра-тантры*» I.10.10d как *sarvadehavyavasthitaḥ* [Hevajratantra, 1959, с. 36; 2001b, с. 114; 2006, с. 89], Ратнакарашанти даёт *пратику sarvadehe vyavasthitaḥ* [Muktāvalī, 2001, с. 114]. Г. Фэрроу и И. Менон подкрепляют своим изданием «*Хеваджра-тантры*» прочтение, засвидетельствованное в «*Муктавали-хеваджра-панджике*»: *sarvadehe vyavasthitaḥ* [Hevajratantra, 2001, с. 122]. Хотя Д. Снеллгроув не отмечает каких бы то ни было разночтений по этому пассажу, оба сарнатхские издания приводят четыре рукописи *тантры*, содержащие именно *sarvadehe*. Х. Айзексон также считает, что именно *sarvadehe vyavasthitaḥ* является наиболее аутентичным прочтением *пады* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011).

[1169] Эта концепция, адресованная Канхой ведантистам (*vedāntavādin*; «И всё имеет форму сознания – так [считают] ведантисты» – *sarvaṃ vijñānarūpañ ceti vedāntavādinaḥ* [Yogaratnamālā, 1959, с. 132; 2006, с. 89]), а Ратнакарашанти – последователям учения *упанишад* (*aupaniṣadika*), развивается в «*Мандукьякариках*» Гаудапады: мир – иллюзорная кажимость, проекция единого сознания (см. четвертую главу «*Алата-шанти*»).

[1170] Издание Д. Снеллгроува [Hevajratantra, 1959, с. 36], а также оба сарнатхские издания [Hevajratantra, 2001b, с. 117; 2006, с. 92] фиксируют в основном тексте санскр. форму *madhyamaṃ*. Тем не менее, все имеющиеся в наличии авторов этих изданий рукописи содержат *madhyamā*, что подтверждается как *пратикой* этого слова в комментарии Ратнакарашанти [Muktāvalī, 2001, с. 117], читающего его именно как *madhyamā*, так и, по мнению Х. Айзексона (личная консультация, 18.04.2011), многими другими текстами, часто цитирующими данную строфу. Выбор в пользу формы *madhyamā* основан на рукописных источниках текста тантры и прямом цитировании «*Хеваджра-тантры*» в санскритских. Санскр. *madhyamā* не предполагает согласование с каким-либо существительным, использование данной формы в женском роде не вполне грамматически корректно, но, судя по имеющимся источникам, именно эта формулировка соответствует исходному тексту «*Хеваджра-тантры*» и, поэтому, должна быть сохранена как составляющая специфики языка буддийских *йогини-тантр*.

всего. Оно, свободное от трёх блаженств[1171], отмечается начиная с [блаженства] прекращения / 18 /. Сперва является как подобное облакам, а, когда осуществлено, становится подобным иллюзии. Неожиданно является подобным сну, [а затем проявляется] как подобное неразличению сна и бодрствования[1172] / 19 /. Таким образом[1173] [*йогин*], постигая отсутствие различий [между состояниями сна и бодрствования], достигает осуществления в союзе с супругой / 20ab /.

[1171] И Ратнакарашанти, и все рукописные материалы, сохранившие текст данной главы «*Хеваджра-тантры*» (Айзексон, личная консультация 21.04.2011), подтверждают необходимость рассматривать *паду* «*Хеваджра-тантры*» I.10.18d, состоящую из одного сложного слова, как стоящую в среднем роде. Таким образом, наиболее аутентичным прочтением представляется подтверждаемое большинством рукописей и комментариями Ратнакарашанти [Muktāvalī, 2001, с. 118] и Канхи [Yogaratnamālā, 2006, с. 92] *ānandatrayavarjitam*. Несмотря на то, что грамматически корректным вариантом было бы прочтение °*varjitaḥ*, следует учитывать тот факт, что мужской и средний роды часто оказываются спутанными в санскрите буддийских *тантр*. Следует особо отметить, что примеру Д. Снеллгроува, руководствовавшегося, по всей видимости, сугубо грамматическими соображениями, и выбравшего не засвидетельствованный в рукописях вариант *ānandatrayavarjitaḥ* [Hevajratantra, 1959, с. 36], последовали все дальнейшие издатели текста «*Хеваджра-тантры*»: [Hevajratantra, 2001, с. 126; 2001b, с. 118; 2006, с. 92]. Г. Фэрроу и И. Менон, в отличие от авторов сарнатхских изданий, вообще не приводят каких бы то ни было разночтений [Hevajratantra, 2001, с. 126]. Авторы обоих сарнатхских изданий, предпочитая вариант *ānandatrayavarjitaḥ*, все же отмечают, что все доступные им рукописи «*Хеваджра-тантры*» содержат прочтение *ānandatrayavarjitam* [Hevajratantra, 2001b, с. 118; 2006, с. 92]; создаётся впечатление, что они попросту не решились изменять предложенное Д. Снеллгроувом прочтение.

[1172] Речь идёт о четырёх этапах *йоги* стадии завершения (*utpannakrama*). Последней посвящена отдельная работа Ратнакарашанти, трактат «*Хеваджра-сахаджа-садйога*», где об этой *йоге* говорится следующее: «И эта *йога,* в силу деления на [отдельные] состояния, существует [как] состоящая из четырёх [сосредоточений]: подобное облакам, подобное иллюзии, подобное сну и подобное сну и бодрствованию. До осуществления [совместно порождаемого] – [выполняется сосредоточение] подобное облакам, словно полная луна, скрытая за лёгкими облаками, поскольку [в нём состояние реализации] не является полностью ясным. Когда [совместно порождаемое] осуществлено – [выполняется сосредоточение] подобное иллюзии в силу ясного проявления через [союз] с супругой, сотворённой сознанием. Затем [выполняется сосредоточение] подобное сну, поскольку [оно] неожиданно возникает у [практикующего], вошедшего в [состояние] йогического сна в силу соединения слогов в мужском органе. После этого [выполняется сосредоточение,] подобное сну и бодрствованию. Каким образом [оно] подобно бодрствованию? Поскольку [оно] порождено соединением с внешней, [т.е. физически реальной,] супругой. Каким образом [оно] подобно сну? Поскольку [разделение на] себя и других не воспринимается. И эти [четыре сосредоточения] превосходят друг друга в [своей] возрастающей последовательности, поскольку осуществление каждого следующего [сосредоточения выполняется] в силу [осуществления] каждого предшествующего. Каким образом конечное [сосредоточение оказывается] выше всего? Даже при наличии причины отвлечения внимания, [конечное сосредоточение, подобное сну и бодрствованию,] предельно твёрдое и [представляет собой] полный обет» - *ayaṃ ca yogo 'vasthābhedāc caturdhā bhavati: meghopamo māyopamaḥ svapnopamaḥ svapnajāgaropamaś ceti / prāk siddher meghopamas tanumeghacchannapūrṇacandravad aparisphuṭatvāt / siddhau māyopamo manonirmitavidyābalena vyaktam udayāt / tataḥ svapnopamo bolākṣarayogabalena yoganidrāgatasya sahasotpatteḥ / tad anu svapnajāgaropamaḥ / kathaṃ jāgaropamaḥ / bahirvidyāyogajanitatvāt / kathaṃ svapnopamaḥ / svaparayor anupalambhāt / ete ca yathottaraṃ viśiṣyante pūrvapūrvabalād uttarottaraniṣpatteḥ / katham antimaḥ sarvottaraḥ / saty api vikṣepahetāv atyantasamāhitatvāt, samagrasamayatvāc ceti /* [Hevajrasahajasadyoga, 2001, с. 465-466]. Причиной возможного отвлечения внимания (*vikṣepahetu*), по всей видимости, является внешняя, физически реальная, невизуализируемая супруга (*bahirvidyā*). О трёх стадиях культивирования блаженства на стадии завершения через союз *садхаки* и визуализируемой супруги, двух слогов внутри тела *садхаки* и *садхаки* с физически реальной супругой см. [Isaacson, 2001, с. 471].

[1173] Наиболее вероятным прочтением двух первых *пад* строфы «*Хеваджра-тантры*» I.10.20, засвидетельствованным в двух рукописях *тантры* и подтверждённым комментариями «*Ратнавали-хеваджра-панджикой*» (*Ratnāvalīhevajrapañjikā*) Камаланатхи (Kamalanātha, автор также известен под именем Mañjuśrī), «*Муктавали-хеваджра-панджикой*» Ратнакарашанти и, возможно, «*Йога-ратна-малой*» Канхи (последний автор здесь не столь эксплицитен, поэтому его текст допускает несколько бо́льшую свободу для интерпретаций см. [Yogaratnamālā, 2006, с. 93-94]), является следующий текст: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogīti sidhyati /* (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011); тогда как все имеющиеся издания «*Хеваджра-тантры*» последовательно повторяют прочтение, выбранное автором первого издания, Д. Снеллгроувом: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogī tu sidhyati /* [Hevajratantra, 1959, с. 36; 2001, с. 129; 2001b, с. 119; 2006, с. 93]. В комментарии к данной строфе Ратнакарашанти истолковывает

Наставник говорит о *мандале* следующим образом: четырёхугольная, сияющая / 20cd /, с четырьмя дверями, ярко пылающая, украшенная гирляндами [и] ожерельями, с загибающимися пёстрыми опахалами, декорированная восьмью колоннами / 21 / [и] ваджрными линиями, украшенная множеством цветов, содержащая курения, светильники, [а] также благовония, в ней находятся восемь сосудов и прочее / 22 /. Те [сосуды, размещённые в *мандале*,] с [торчащими из них] верхушками ветвей, с горлышками, покрытыми тканью, вокруг осыпаны пятью [видами] драгоценностей [1174]. [Сосуд] победы следует поднести в первую очередь [1175] / 23 /. Мудрому [наставнику] в форме своего избранного божества следует создать [*мандалу*] с помощью линии, [которая должна быть] новой, ладной, должного размера [и] красивой [1176] / 24 /. Ему следует читать [*мантру*] владыки

---

iti дважды, делая это в разных местах текста (что делает менее вероятным тот факт, что речь идёт об упоминании одного и того же слова из текста *тантры*) и, что намного более показательно, комментируя *iti* разными способами без всякого указания на то, что речь идёт лишь о разных интерпретациях одного и того же комментируемого слова.

[1174] Все имеющиеся издания следуют никак не объяснённому решению Д. Снеллгроува исправить текст с *pañcaratnaparikṣiptā* на *pañcaratnaparikṣiptaṃ* (I.10.23c) [Hevajratantra, 1959, с. 38; 2001, с. 129; 2001b, с. 120; 2006, с. 94]. При этом, как скрупулёзно отмечает в своём издании Д. Снеллгроув, все, имеющиеся в его распоряжении рукописи «*Хеваджра-тантры*», содержат *pañcaratnaparikṣiptā*. Согласно обоим сарнатхским изданиям, шесть из семи и все шесть используемых рукописей «*Хеваджра-тантры*» соответственно содержат *pañcaratnaparikṣiptā*. Единственным основанием для такого рода исправления текста могло быть желание Д. Снеллгроува прочесть данную *паду* как характеристику упоминаемого в следующей *паде* сосуда победы (*dadyād vijayaṃ pūrvataḥ* (I.10.23d)), однако это кажется не в достаточной степени обоснованным, поскольку две предшествующие *пады* были посвящены характеристикам всех содержащихся в *мандале* восьми сосудов (*te ca sapallavāgrāḥ syur vastrācchāditakandharāḥ /* (I.10.23ab)) и, поэтому, третья *пада* скорее продолжает данный описательный ряд, чем в столь неоднозначной форме вводит новый объект описания, по факту названный лишь в четвертой *паде* строфы.

[1175] *Vijayakalaśa,* «победоносный сосуд» или «сосуд победы» (в данном пассаже «*Хеваджра-тантры*» сжато называется просто «победой» (*vijayaṃ*)), в композиции *мандалы* соответствует главенствующему божеству [Mori, 1997, с. 67].

[1176] Текст «*Хеваджра-тантры*» I.10.20cd-I.10.24 (описывающий *мандалу* и излагающий некоторые детали её построения) содержит достаточно очевидные, пусть и не всегда буквальные, параллели с более ранними тантрическими текстами, такими как «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» (*Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra*) и «*Гухьясамаджа-тантра*» (*Guhyasamājatantra*). Отметить данный факт, тем не менее, представляется целесообразным по двум причинам. Во-первых, это подтверждает гипотезу о том, что Ратнакарашанти, как и Канха, вкладывает данные строфы в уста изначального *будды* Ваджрадхары, предполагая, таким образом, наличие куда более раннего источника данных строф, чем само наставление Бхагавана Хеваджры. Во-вторых, наличие параллельных пассажей из более ранних («*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» и «*Гухьясамаджа-тантра*») и, по всей видимости, современных тексту «*Хеваджра-тантры*» тантрических текстов (*Saṃvarodayatantra*) помогает идентифицировать отсутствующий в тексте объект данного предложения, *мандалу*, не только контекстуально, исходя из содержания предшествующих строф, но и интертекстуально, на основе ряда параллельных источников, обсуждающих данную тему в тех же словах, но несколько более эксплицитно. *Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra* I.c.63v4: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñair yathāśaktena maṇḍalam //* [Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra, 1981, с. 63] (возможно, на основе более поздних источников, приводящих данный пассаж, *prājñair* должно быть исправлено на *prājño*). *Guhyasamājatantra* IV.8-9: *navena suviśuddhena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñaḥ kāyavākcittabhāvanaiḥ // 8 // dvādaśahastaṃ prakurvīta cittamaṇḍalam uttamam / caturasraṃ caturdvāraṃ catuṣkoṇaṃ prakalpayet // 9 //* [Guhyasamājatantra, 1978, с. 14]. *Saṃvarodayatantra* XVII.22: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñaḥ śrīsahajodayamaṇḍalam // 22 //* [Saṃvarodayatantra, 1974, с. 121].

мандалы[1177] сто тысяч раз и [*мантру* остальных] принадлежащих *мандале* [божеств] десять тысяч раз. Мудрому [наставнику] следует очищать землю при помощи той самой выше указанной *мантры*[1178] / 25 /. [Но] прежде там[1179] ему следует выполнить подношение пищи с *мантрой*, начинающейся со звука *A*[1180], и [построить] защиту, как [это было] предписано – как в созерцании[1181], так и здесь / 26 /. А [те] посвящения, что были прояснены [ранее], следует дать в своей *мандале* согласно [установленным] правилам. Как почитание и прошение[1182] [учителя] были изложены [в другом месте[1183]], также [они должны быть выполнены] и здесь / 27 /.

[1177] Букв. «владыка круга» (*cakreśa*).

[1178] Данная *мантра*, используемая для очищения земли, указана в главе «*Хеваджра-тантры*», посвящённой *мантрам* (*mantrapaṭala*): *bhūmiśodhanamantraḥ - OṂ RAKṢA RAKṢA HŪṂ HŪṂ HŪṂ PHAṬ SVĀHĀ //* 11 *//* (I.2.11).

[1179] Имеется в виду место, предназначенное для сооружения *мандалы*.

[1180] В действительности, данная *мантра* начинается с *OṂ akāra,* а не просто с *akāra.* Опуская слог *OṂ*, Ратнакарашанти приводит в своём комментарии полную форму данной *мантры*: *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt OṂ ĀḤ HŪṂ PHAṬ SVĀHĀ* [Muktāvalī, 2001, с. 121] («Звук *A* - начало всех *дхарм*, потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими, *OṂ ĀḤ HŪṂ PHAṬ SVĀHĀ*»). Первая часть *мантры, OṂ Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt*, по факту является очень ранней махаянской нетантрической формулировкой, широко встречаемой в праджняпарамитской литературе (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011). Сам Ратнакарашанти в комментарии к главе о *мантрах* (*mantrapaṭala*) трактует её следующим образом: ««Всех *дхарм*» значит [всех] обусловленных, [таких как] почитаемое, почитатель, почитание и прочее. «Звук *A* – начало», [где] звук *A* значит начало познания их, [всех *дхарм*,] подлинной природы. Почему? [Бхагаван Хеваджра] говорит «Потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими». Поскольку с самого начала они не возникают как собственная природа схватываемого, [т.е. объекта, и] схватывателя, [т.е. субъекта восприятия, все *дхармы* являются] невозникшими не иначе как (*eva*) извечно. Эти [*дхармы* являются] извечно невозникшими. Познание их, [всех *дхарм*,] подлинной природы. «Звук *A*» значит его, [познания подлинной природы *дхарм*,] начало» – *sarvadharmāṇām iti saṃskṛtānāṃ pūjyapūjakapūjādīnām ity arthaḥ / akāro mukham iti, akāras teṣāṃ tattvajñānasyādir ity arthaḥ. kuta ity āha - ādyanutpannatvād iti, te hy ādita eva notpannā grāhyagrāhakasvabhāvena nityam eva anutpannāḥ / anutpannā ete nityam iti / tattvajñānam eṣāṃ tasyādir Akāra ity arthaḥ /* [Muktāvalī, 2001, с. 29]. Полная форма этой *мантры* используется при совершении подношения всем духам (*sarvabhautikabalimantra*) и указана в главе о *мантрах* «*Хеваджра-тантры*»: *sarvabhautikabalimantraḥ - OṂ Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām adyanutpannatvāt OṂ ĀḤ HŪṂ PHAṬ SVĀHĀ* // 1 // (I.2.1).

[1181] По всей видимости, это отсылка к практике эманирования стен (*prākāra, prākāraka*) и свода (*pañjara*) из скрещенной *ваджры* (*viśvavajra*) в главе о божествах (*devatāpaṭala*) «*Хеваджра-тантры*»: *repheṇa sūryaṃ purato vibhāvya tasmin nābhau HŪṂ-bhavaviśvavajram / tenaiva vajreṇa vibhāvayec ca prākārakaṃ pañjarabandhanaṃ ca //* 3 // (I.3.3).

[1182] Хотя, согласно изданию Д. Снеллгроува (равно как и всем последующим изданиям «*Хеваджра-тантры*»), третья *пада* строфы HT I.10.27c читается как *pūjā cābhyarcanā caiva* [Hevajratantra, 1959, с. 38; 2001, с. 131; 2001b, с. 121; 2006, с. 95], авторы обоих сарнатхских изданий отмечают, что, по крайней мере, три рукописи «*Хеваджра-тантры*» вместо *abhyarcanā* содержат *abhyarthanā*. Стоит заметить, что, с учётом наличия двух союзов «и» (*ca*) в данной *паде*, вряд ли можно трактовать *abhyarcanā* как прилагательное к *pūjā* (само слово *abhyarcana* среднего рода). Данный перевод основан на допущении, что третья *пада* должна читаться как *pūjā cābhyarthanā caiva*, что подтверждается как двумя рукописями «*Хеваджра-тантры*», находящимися в распоряжении сарнатхских издателей (ни Д. Снеллгроув, ни Г. Фэрроу и И. Менон не отмечают каких бы то ни было разночтений в отношении данного пассажа), так и *панджикой* Ратнакарашанти, где автор указывает в *пратике* следующие слова данной *пады*: *pūjābhyarthanā ceti guroḥ /* [Muktāvalī, MS A, f. 75r3] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [Muktāvalī, MS T] отсутствует).

[1183] Данный пассаж представляет отсылку к на данный момент не идентифицированному источнику, которым могла быть как сама «*Хеваджра-тантра*», так и другой тантрический текст. Ратнакарашанти не указывает источник, тогда как Канха поясняет: ««*Как были изложены*» в «*Таттва-санграхе*» и других [текстах]» - *yathākhyāteti tattvasaṃgrahādau* [Yogaratnamālā, 2006, с. 95]. Под «*Таттва-санграхой*» очевидно подразумевается репрезентативный для *йога-тантр* текст «*Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра*» (*Sarvatathāgatatattvasaṅgraha-sūtra*).

Таким же образом, нарисовав очищенный двойной круг Гаури и других [*йогинь*[1184],] следует рисовать нож, как было указано [в другом месте,] на востоке, таким же образом на юге и на западе, на севере и юго-востоке, таким же образом на юго-западе [и] северо-западе, а [также] на северо-востоке, соответственным образом - внизу [и] наверху / 28-29 /. Духовному наставнику, имеющему гордость, порождённую [переживанием себя как] Ваджрасаттвы, и ногами принявшему [стойку] *алидха*[1185], надлежит вступить в *мандалу*, выполняя *йогу* двурукого Хеваджры / 30 /. [Он предстаёт как] омытый, чистый, благоухающий[1186], наряженный в блестящие украшения [Хеваджра,] чья гордость порождена [произнесением] слогов *HŪṂ-HŪṂ,* [с произнесением] слогов *HĪ-HĪ* [он становится] внушающим страх / 31 /. Затем[1187] разъясняется чистая, обладающая природой [недвойственного] знания, подлинная природа реальности. [Разъясняется, что на самом деле] нет даже ничтожного различия между *сансарой* и [духовной] чистотой / 32 /. В высшем наслаждении нет ни сущего, ни его осуществителя, нет ни тела, ни схватываемого [объекта], ни схватывающего [субъекта]. Нет ни мяса, ни крови, нет ни испражнений, ни мочи, нет блевотины, нет невежества, нет ни очистительной практики, ни средства очищения / 33 /. Нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти. Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого. Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага. Именуемое совместно порождаемым свободно от волн и множественности / 34 /.

[1184] Здесь речь может идти как о группе из четырнадцати *йогинь* и Найратмьи, занимающей центральное положение (такое расположение *йогинь* представлено в восьмой и девятой главах первой части «*Хеваджра-тантры*» и на основе материалов из этих глав графически отображено в работе Д. Снеллгроува [Snellgrove, 1959, с. 126]), так и о группе из десяти *йогинь*, в соответствии с количеством и местом расположения ритуальных кинжалов, о которых говорится сразу же после этого.

[1185] *Ālīḍha* – специальная поза при стрельбе с правой ногой спереди и левой, отведённой назад. Хотя в обоих сарнатхских изданиях [Hevajratantra, 2001b, с. 121; 2006, с. 95], равно как и в издании Снеллгроува (I.10.30) [Hevajratantra, 1959, с. 38] стоит *ālīḍha*, в издании Д.В. Фэрроу и И. Мэнон – *pratyālīḍha* [Hevajratantra, 2001, с. 131], что является предписанием выполнять позу с левой ногой спереди, а правой – отведённой назад. Как замечают авторы сарнатхских изданий, только одна рукопись «*Хеваджра-тантры*» подтверждает вариант *pratyālīḍha,* тогда как все остальные свидетельствуют в пользу варианта *ālīḍha.* Наконец, Ратнакарашанти очевидно выбирает именно вариант *ālīḍha*: *kṛtam ālīḍheti kṛtālīḍhaḥ* [Muktāvalī, MS A, 75r3-4] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [Muktāvalī, MS T] отсутствует).

[1186] Букв. «имеющий благоухающие члены [тела]» (*sugandhāṅga*).

[1187] С этих слов начинается предписание по выполнению четвёртого посвящения (*caturthābhiṣeka*).

Так [было сказано Бхагаваном. На это] именуемый Ваджрагарбхой спрашивает: «Как [же] состоящее из [перво]элементов тело, с самого начала не имеющее своей собственной природы, будет по своей природе чистым?» / 35 /.

На это Бхагаван, обладающий *ваджрой* и дарующий удовольствие *дакиням*, отвечает: «[Совместно порождаемое] свободно от волн, имеет сущность своей собственной природы [и] содержится в каждом теле[1188]» / 36 /.

[На это] Ваджрагарбха спрашивает: «О Бхагаван, почему [же тогда] тело состоит из первоэлементов?» / 37 /.

[В ответ] Бхагаван говорит: Соединением мужского и женского органов[1189] соблюдающий [обет][1190] вступает в сексуальный союз[1191] [таким образом, что] от [телесного] контакта там возникает земля как качество твёрдости / 38 /. Не что иное, как [перво]элемент воды возникает из растапливаемого состояния *бодхичитты*. От трения порождается жар, от движения [*бодхичитты* – первоэлемент], называемый ветром / 39 /. [В свою очередь,] блаженственность – [это перво]элемент пространства. [Таким образом, тело] покрыто пятью [первоэлементами,] [а] поскольку [каждый] первоэлемент [является] блаженством, блаженственность не есть именуемое подлинной природой реальности[1192]» / 40 /.

[1188] Несмотря на то, что оба сарнатхские издания читают *паду* «*Хеваджра-тантры*» I.10.36d как *sarvadehavyavasthitaḥ* [Hevajratantra, 2001b, с. 124; 2006, с. 97], согласно авторам данных изданий, пять рукописей (указанных в критическом аппарате) содержат прочтение *sarve dehe vyavasthitaḥ,* это же прочтение выбирают Д. Снеллгроув, Г. Фэрроу и И. Менон [Hevajratantra, 1959, с. 38; 2001, с. 134]. На основе имеющихся данных второй вариант прочтения данной *пады* представляется более достоверным. Ратнакарашанти не даёт *пратики* к данному пассажу, но читает паду I.10.10d «*Хеваджра-тантры*» как *sarvadehe vyavasthitaḥ* [Muktāvalī, 2001, с. 114].

[1189] «Соединением мужского и женского органов» (*bolakakkolayogena*). Данные санскр. слова, *bola* и *kakkola,* в тантрической буддийской литературе (преимущественно в цикле литературы «*Хеваджра-тантры*») выступают в роли терминологической пары для обозначения мужских и женских половых органов и являются синонимами паре *vajra* и *padma* (ср. II.3.60cd: *vajraṃ bolakaṃ khyātaṃ padmaṃ kakkolakaṃ matam*). Как замечает Х. Айзексон, оба слова, как правило, употребляются в среднем роде (реже – в мужском); при необходимости соблюдения стихотворного размера оба могут использоваться с добавочным суффиксом °*ka* [Isaacson, 2001, с. 476].

[1190] В отличие от некоторых других семантически близких терминов, санскр. *vrata* не маркирует принятие обета как акт вербализации, но в первую очередь обозначает само выполнение, реализацию вербально уже принятого обета (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Наиболее подходящим термином для обозначения обета, с включением в поле значений вербального акта его принятия, является санскр. *samaya.*

[1191] Санскр. *kunduru* (букв. «смола») в тантрических буддийских текстах означает сексуальный союз (*surata*). Ср. комментарий Канхи на *kunduruṃ kuru* из *пады* II.3.17b «*Хеваджра-тантры*»: *evaṃ brūte kunduruṃ kuru surataṃ mahāmudrāsamāpattiṃ kuru* [Yogaratnamālā, 1959 с. 143; 2006, с. 126].

[1192] Из пояснения, изложенного Ратнакарашанти в своём комментарии к данной строфе, становится ясно, что эти слова Будды Хеваджры не отрицают сам факт того, что пробуждение является блаженством. Напротив, данный факт систематически подчёркивается в тексте самой «*Хеваджра-тантры*». Здесь Будда Хеваджра поясняет своим слушателям, что сами по себе виды чувственного (переживаемого органами чувств) наслаждения/блаженства, испытываемого посвящаемым во время ритуального союза с супругой, не являются опытом подлинной природы реальности. Как это не раз говорится в *йогини-тантрах* и разъясняющих их содержание тантрических трактатах, переживание подлинной природы реальности есть блаженство, переживаемое во время посвятительного союза

То, что происходит от двух совместно порождаемых[1193], называется совместно порождаемым. Совместно порождаемое именуется единым высшим блаженством всех форм[1194] [деятельности тела, речи и ума[1195] и] существует само по себе / 41 /. [Пребывая в этом высшем блаженстве] *йогин* будет [и] состраданием, искусным средством, [и,] в силу освобождения от причин, печатью. [Именно поэтому] сознание пробуждения [традиционно] известно как нераздельное с пустотностью и

инициируемого с супругой, но данный опыт носит сверхчувственный характер. В посвящении данный опыт длится лишь мгновение и не является константным результатом, тогда как его неизменное осуществление – удел постинициационной практики тантрического адепта. Об этом см.: [Isaacson, 2010, с. 261-279], [Onians, 2001].

[1193] Как замечает, основываясь на работе с рукописями «*Хеваджра-тантры*», Х. Айзексон, наиболее достоверное прочтение *пады* I.10.41a «*Хеваджра-тантры*»: *sahajābhyāṃ yad utpannaṃ* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Поскольку в старобенгальском письме лигатуры *bhya* и *tya* выглядят крайне схожими, по всей вероятности, авторы изданий «*Хеваджра-тантры*» неверно прочли рукописи как *sahajātyāṃ yad utpannaṃ* [Hevajratantra, 1959, с. 40; 2001, с. 135; 2001b, с. 125; 2006, с. 98]. Авторы сарнатхских изданий, тем не менее, отмечают в критическом аппарате две рукописи, содержащие именно *sahajābhyāṃ.* Следует подчеркнуть, что, согласно «*Муктавали-хеваджра-панджике*», Ратнакарашанти также читает первую *паду* данной строфы как *sahajābhyāṃ yad utpannaṃ.*

[1194] Отдельного внимания заслуживает *пада* «*Хеваджра-тантры*» I.10.41d. Все издатели «*Хеваджра-тантры*» предлагают форму *sarvākāraikasaṃvaram* [Hevajratantra, 1959, с. 40; 2001, с. 135; 2001b, с. 125; 2006, с. 98]. Данное решение основано как на отсутствии разночтений в критическом аппарате (что должно предполагать отсутствие разночтений и в самих рукописях), а также на приводимом Д. Снеллгроувом тибетском переводе «*Хеваджра-тантры*». Тем не менее, ряд ниже представленных оснований говорит в пользу прочтения данной *пады* как *sarvākāraikaśaṃvaram* (и на основе именно данного прочтения представлен перевод в основном тексте). Принципиальное расхождение касается прочтения последней части данного сложного слова как °*śaṃvaram,* а не °*saṃvaram*, как это предложено в имеющихся изданиях «*Хеваджра-тантры*». Путаница данных слов, имеющих разный смысл (*śaṃvara* – «высшее блаженство», *saṃvara* – «обет»), обусловлена одинаковым произношением слогов *sa* и *śa* как *śa* в бенгальском [23, с. 169] и часто встречаемой непрозрачностью языка выражения в буддийских *тантрах*. По этим причинам у переписчиков рукописей далеко не всегда была возможность понять, идёт ли речь в тексте *тантры* об обете или о высшем блаженстве. В свою очередь это соответствующим образом отражалось на последующем трактовании текстов *тантры* комментаторами и переводчиками этих текстов на тибетский язык (последние использовали в переводе как форму *sdom pa* (**saṃvara*), так и *bde mchog* (**śaṃvara*)). Ратнакарашанти, безусловно осведомлённый об этой проблеме, целенаправленно приводит данную *паду* в *пратике* и указывает её именно как *sarvākāraikaśamvaram* [Muktāvalī, MS A, f. 78r1; MS T, f. 56r1] (несмотря на это, в сарнатхском издании «*Муктавали-хеваджра-панджики*» данная *пратика* в комментарии Ратнакарашанти неверно дана как *sarvākāraikasamvaram* [Muktāvalī, 2001, с. 126]). Более того, сам Ратнакарашанти недвусмысленно поясняет свой выбор именно такого прочтения данного пассажа «*Хеваджра-тантры*» своим комментарием: *śaṃ sukhaṃ, varaṃ śreṣṭham* [Muktāvalī, MS A, f. 77v6; MS T, f. 55v6]. Показательно, что таким же образом этот термин трактуется Ратнакарашанти в другом трактате – в «*Махамайя-тике*» (*Mahāmāyāṭīkā*), такова же трактовка этого термина в первой, *йогини-тантре* – в «*Сарвабуддха-самайога-тантре*» (**Sarvabuddhasamāyoga, Sang rgyas thams cad mnyam par sbyor ba*) [Sanderson, 2009, с. 167]. Наконец, наибольшее распространение данный термин (*śaṃvara/saṃvara*) получил благодаря другой *йогини-тантре* (*Laghuśaṃvaratantra*), составленной приблизительно в то же время, что и «*Хеваджра-тантра*» («*Лагху-шамвара-тантра*» более известна как «*Чакра-самвара-тантра*»). Как показал в своём исследовании "History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras" А. Сандерсон, «*Лагху-шамвара-тантра*» в значительной степени основана на заимствованиях значительных сегментов текста (с незначительной редакторской обработкой) из ранних тантрических шиваитских источников [Sanderson, 2001, с. 41-47], тогда как один из главных источников этой буддийской *йогини-тантры*, «*Пичумата*» (*Picumata*), последовательно использует именно термин *śaṃvara,* а не *saṃvara,* и трактует первый слог данного слова (*śaṃ*) именно как блаженство (*sukha*) [Sanderson, 2009, с. 168]. Также выбор в пользу варианта *sarvākāraikaśaṃvaram* обусловлен контекстом самой «*Хеваджра-тантры*», речь в предшествующих строфах которой была именно о блаженстве.

[1195] Ср. *Saṃvarodayatantra* III.18, где не только даётся трактовка *sarvākāra*°, но и предлагается разъяснение термина *śaṃvara* (в далее приведённой строфе в издании Ш. Цуды он опять же неверно читается как *saṃvara*) как высшего блаженства: *kāyavākcetasāṃ karma sarvākāraikasaṃvaram / saṃvaraṃ sukhavaraṃ bodhir avācyam anidarśanam //* [Saṃvarodayatantra, 1974, с. 79].

состраданием [1196] / 42 /. Нет твержения *мантр*, нет аскезы, нет огненного подношения, нет ни относящегося к *мандале* [состава божеств], ни [самой] *мандалы*. Это [сознание пробуждения есть] твержение *мантр*, оно [же есть] аскеза, оно огненное подношение, оно относящийся к *мандале* [состав божеств] и оно *мандала* / 43 /. [Выражаясь] лаконично, [*йогин* будет] иметь природу сознания и собрания[1197] / 44 /.

[1196] Данное определение *бодхичитты* восходит к «*Гухьясамаджа-уттаре*» (*Guhyasamājottara*), восемнадцатой (по всей видимости, добавленной несколько позже к основному тексту) главе «*Гухьясамаджа-тантры*», также называемой *уттара-тантрой* (*uttaratantra*): *anādinidhanaṃ śāntaṃ bhāvābhāvākṣayaṃ vibhum / śūnyatākaruṇābhinnaṃ bodhicittam iti smṛtam //* (*Guhyasamājatantra* XVIII.38) [Guhyasamājatantar, 1978, с. 116]. Как показал в своём исследовании К. Сасаки, данное определение *бодхичитты* восходит к формулировке *śūnyatākaruṇāgarbha°,* впервые встречающейся в «*Ратнавали*» (*Ratnāvalī*) Нагарджуны (*śūnyatākaruṇāgarbham ekeṣāṃ bodhisādhanam, Ratnāvalī* IV.96) в контексте изложения характеристик учения Бхагавана. Далее, контекст употребления данной формулировки изменяется и, начиная с текста «*Шикша-самуччая*» (*Śikṣāsamuccaya*) Шантидевы и далее в «*Абхисамая-аланкара-алоке*» (*Abhisamaya-alaṅkāra-āloka*) Харибхадры и «*Бхаванакраме*» (*Bhāvanākrama*) Камалашилы, данная фраза начинает встречаться в контексте определения запредельных совершенств (*pāramitā*) [Sasaki, 2005, с. 38-40].

[1197] Как это следует из комментария Ратнакарашанти, говоря в этом контексте о сознании (*citta*), Бхагаван Хеваджра имеет в виду сознание пробуждения (*bodhicitta*). Под собранием (*samāja*), опять же согласно Ратнакарашанти, имеется в виду опыт свёртывания всех *дхарм* в переживании единого вкуса (*sarvadharmāṇām ekarasaṃ mīlanam*).

ПРИЛОЖЕНИЕ II

«Абхишека-нирукти» Суджаяшригупты. Вступительные и заключительные строфы трактата. Перевод с санскрита

Вступительные строфы к «*Абхишека-нирукти*»

Склонившись перед вечным Ваджрадхарой – всепронизывающим дхармовым телом, основой двух [других] тел [1198], великим блаженством (*mahāsukha*) – [составляю трактат, где] разъясняется смысл (*artha*) посвящения (*abhiṣeka*) // 1 // [Некоторые] считают, что целью [буддийской практики] является именно переживаемое сейчас – [во время посвящения] – высшее наслаждение органов чувств[1199], что невозможно, поскольку [в таком случае речь шла бы об обретении] освобождения (*mukti*) немедленно после посвящения // 2 // [В пользу этого опровержения также существуют два следующие аргумента: во-первых]: как [целью буддийской практики,] того, что существует самодостаточным образом[1200], может быть зависящая от [чего-то] другого высшая активность [органов чувств][1201]? [Во-вторых:] как цель [буддийской практики] может быть преходящей, если в [таком случае] освобождению [рано или поздно] придёт конец?[1202] // 3 // Поэтому целью [буддийской практики] является неомрачённое, бесконечное, высшее блаженство (*anuttara sukha*), подобное пространству, пригодное для

[1198] Под «двумя [другими] телами» (*kāyadvaya*) имеются в виду сотворённое тело (*nirmāṇakāya*) и тело наслаждения (*saṃbhogakāya*), для которых дхармовое тело (*dharmakāya*) является основой или опорой (*āśraya*).

[1199] «Высшее наслаждение органов чувств» (*vṛttyudārasukha*). Термин «высшее наслаждение» (*udārasukha*), маркируя мирской опыт органов чувств, явно противопоставляется сверхчувственному опыту переживания великого блаженства (*mahāsukha*). Буквальным переводом санскр. *vṛttyudārasukha* была бы формулировка «высшее наслаждение активностью [органов чувств] (*vṛtti*)».

[1200] Вопреки предложенному Х. Айзексоном (очевидно, на основе единственной санскритской рукописи) варианта санскр. *svarasataḥ* [Sujayaśrīgupta, 2001, с. 351], именно содержащаяся в первом тибетском переводе опция – тиб. *rang dbang grub pa* (← **svavaśataḥ*) – представляется контекстуально и содержательно верной.

[1201] Импликация данного риторического вопроса очевидна: высшее, всецелостное и совершенное пробуждение (*anuttarasaṃyaksaṃbodhi*), при сохранении устремления помочь всем страдающим в сансаре живым существам, на гносеологическом уровне сопровождается недвойственным переживанием (*advayajñāna*) подлинной природы реальности (*tattva*). Данное переживание характеризуется свёртыванием объективной (*grāhya*) и субъективной (*grāhaka*) составляющих когнитивного акта и сопутствующей остановкой органов чувств (*indriya*), чья активность (*vṛtti*) характерна сугубо для субъект-объектной модальности. Таким образом, реализация цели буддийской практики оказывается полностью самодостаточной и независимой от чувственного опыта.

[1202] Освобождение (*mukti*) представляет собой константное достижение, поэтому оно в принципе не может квалифицироваться как нечто преходящее (*sāpāya*).

действий на благо всех живых существ // 4 // Именно это дхармовое тело традиционно известно как тело [всех] защитников[1203]. Также во имя достижения блага для себя и других в высшей махаяне (*niruttara mahāyāna*) героев[1204] целями [махаянской практики] являются ещё два тела, имеющие это [дхармовое тело] своей опорой и характеризующиеся [словами] «вкушение» и «превращение»[1205]. В противном случае [достижение блага для себя и других] окажется невозможным // 5-6 // Из них [трёх], согласно методу запредельных совершенств (*pāramitānaya*), это дхармовое тело Великого мудреца [1206] следует осуществлять посредством культивирования (*bhāvanā*) тела как немыслимого (*acintya*), чей вкус един (*ekarasa*) [лишь] с чистым светом (*prakāśa*) // 7 // Что касается [пары] двух [других тел – сотворённого тела и тела наслаждения] – они полностью обретаются через действия [по реализации таких запредельных совершенств как] даяние (*dāna*) и прочие и через культивирование пути запредельного совершенства мудрости (*prajñāpāramitāmārgabhāvanā*) // 8 // Таким [же] образом целью здесь являются три тела, осуществляемые через стадии (*krama*) [реализации] запредельных совершенств. Эти стадии именуются [совершенствами] даяния, нравственности (*śīla*), терпения (*kṣamā*), усердия (*vīrya*), созерцания (*dhyāna*), мудрости (*prajñā*) и прочими // 9 // В йога-тантрах эта цель осуществима при помощи [практик] с супругой, имеющей образ божества (*devatākāramudrā*), с [персонажами мандал] – их ведущими (*nāyaka*) и факультативными божествами (*maṇḍaleya*), а также через [такие акты визуализации как] развёртывание (*spharaṇa*) и свёртывание (*āharaṇa*) [порождаемых сознанием образов] // 10 // В некоторых случаях также [это] тело, являющееся опорой двух [других тел,] лаконично именуемое совместно порождаемым (*sahaja*), осуществимо через культивирование великого блаженства – немыслимого // 11 // В великой йоге (*mahāyoga*), именуемой совместно порождаемой, также необходимо осуществить два [другие] тела через акты

[1203] Под защитниками (*tāyin*) в данном контексте имеются в виду будды.
[1204] «Герои» (*vīra*) – ещё один эпитет будд.
[1205] Речь вновь идёт о сотворённом теле (*nirmāṇakāya*) и теле наслаждения (вкушения) (*saṃbhogakāya*).
[1206] «Великий мудрец» (*mahāmuni*) – эпитет исторического будды Бхагавана Шакьямуни.

культивирования[1207] совершенно всех дхарм как возникающих из подлинной природы реальности (*tattva*) и через телесные и другие действия[1208], выполненные при наполненности этой [подлинной природой реальности], понимаемые как вторичные проявления [подлинной природы реальности и] являющиеся причиной накопления духовных заслуг (*puṇyasambhāra*) // 12-13 // Поэтому в [традициях] всех тантр в качестве обета[1209] и при помощи супруги (*mudrayā*) через посвящение также следует отметить дхармовое тело в силу [его] тождественности [опыту, переживаемому во время инициации] // 14 // Одни мудрые люди считают, что во время посвящения в мудрость[1210] в связи с главенством [дхармового тела] должно быть отмечено [только] оно одно. Другие считают, что оно должно быть отмечено вместе с [его] средством осуществления (*sādhana*), третьи – что, разделив [возникающий при посвящении опыт на составные элементы, все] три тела следует отметить при помощи [выполнения союза с] супругой // 15-16 //

Заключительные строфы к «*Абхишека-нирукти*»

Существуют различные отличительные характеристики (*lakṣaṇa*) посвящения в познание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*), которые можно отметить. Здесь, [в «*Абхишека-нирукти*»], выделены три [такие] характеристики[1211]. Рассмотрев [имеющиеся варианты,] сведущими [наставниками[1212] в каждом

[1207] Используемая автором грамматическая форма *°bhāvanaiḥ* вызывает определённые затруднения, поскольку (1) санскр. термин *bhāvanā* женского, а не мужского или среднего, рода, (2) используемое сложное слово *udbhavabhāvanaiḥ* не является бахуврихи (*bahuvrīhi*) по отношению к стоящему в этой строфе *kāyakarmādibhiḥ*, исходя из контекста, а также принимая во внимание наличие разделительного «и также» (*cāpi*) между ними. К использованию санскр. *bhāvana* (в мужском роде) в значении «культивирования» (*bhāvanā*) Суджаяшригупту вполне могли побудить правила стихосложения, требующие употребление восьми слогов в каждой паде.

[1208] Имеются в виду действия (*karman*) тела (*kāya*), речи (*vāc*) и сознания (*citta*).

[1209] Букв. «как обет» (*saṃketena*). В данном случае санскр. *saṃketa* употребляется как синоним существенно более распространённого в тантрических текстах санскр. *samaya*.

[1210] Санскр. *prajñābhiṣeka* – обусловленная стихотворным размером сокращённая форма от санскр. *prajñājñānābhiṣeka* (ср. с употребляемой в первом из двух тибетских переводов формой тиб. *shes rab yes shes dbang bskur* ← **prajñājñānābhiṣeka*).

[1211] Исходя из представленных в основном тексте трактата позиций на предмет смысла праджня-джняна-абхишеки, Суджаяшригупта имеет в виду три следующие характеристики: дхармовое тело (*dharmakāya*), два другие тела будды (*kāyadvaya*) и средство осуществления (*sādhana*).

[1212] Санскр. *paṇḍitaiḥ* переводится в данном случае не своим наиболее распространённым образом как «традиционными учёными» (т. е. знатоками того или иного направления, традиции или школы), но как «сведущими (*paṇḍitaiḥ*) [наставниками]» ввиду адресованности данного трактата в первую очередь скорее духовным наставникам (*ācārya, guru*), чем теоретикам рассматриваемых в «*Абхишека-нирукти*» тантрических систем. Данное допущение ни в коем случае не исключает того факта, что традиционные учёные монастырей-университетов не только имели

конкретном случае] должен быть выбран подобающий[1213] // Впервые порядок расположения посвящений (*seka*) ясно [изложен] в Прославленной «[*Гухья*]-*самаджа*-[*тантре*]» (*śrīsamāja*). В других тантрах необходимо следовать [порядку посвящений] в соответствии с порядком реального расположения печатей[1214] // В [традициях] Прославленной «[*Гухья*]-*самаджа*-[*тантры*]» и «*Хеваджра*-[*тантры*]» существуют различные взгляды в отношении четвёртого посвящения (*turīyaka abhiṣeka*). В данном случае мудрыми [наставниками] также [в каждом конкретном случае] должна быть выбрана подходящая [позиция по этому поводу] // Тем не менее, всё, сказанное в йога- и йогини-тантрах[1215], должно пониматься в соответствии с [данной] парой тантр – [«*Гухьясамаджей*» и «*Хеваджрой*»], и также в соответствии с [принимаемыми] в этих [двух] тантрах обетами (*samaya*) // Во избежание излишней многословности мною не указаны те различные взгляды в отношении четвёртого [посвящения], что составлены без опоры на священные тексты[1216] и разум[1217] [и потому являющиеся] дефектными // Обнаружив такие [дефектные взгляды] в тех или иных местах, мудрому [наставнику] следует дать [им] опровержение, основанное на логической аргументации и священных текстах

соответствующие посвящения, но также были самым непосредственным образом вовлечены в религиозную практику по методам соответствующих тантрических традиций.

[1213] Подобающим (*yukta*) в каждом конкретном случае будет именно тот вариант, который наилучшим образом будет способствовать духовной карьере посвящаемого, отвечать уровню его духовной подготовки и индивидуальным особенностям.

[1214] В йогини-тантрах, речь о которых идёт в данном контексте, под печатью (*mudrā*) подразумевается либо духовная супруга для тантрической практики, либо, в контексте разговора о серии печатей – серия тантрических практик и соответствующих им психических состояний, венчающихся «великой печатью» (*mahāmudrā*) – непосредственной реализацией природы сознания и подлинной природы реальности [Jackson, 2005, с. 5596]. О серии печатей (*mudrānvaya*) в традиции йогини-тантр см. также: [Mathes, 2008, с. 89-130]. Если опираться на утверждение Суджаяшригупты, подход к религиозной практике в традициях йогини-тантр как к порядку сменяющих друг друга «печатей» предполагает, что каждая составляющая посвятительного ритуала должна готовить посвящаемого к каждому последующему этапу самостоятельного (постинициационного) пути к пробуждению.

[1215] Используя в данном трактате классификационную пару йога-(*yogatantra*) и йогини-тантр (*yoginītantra*), под первыми Суджаяшригупта не имеет в виду такие священные тексты тантрического буддизма как «*Сарвататхагата-таттва-сангграха-сутра*» (*Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra*), называемые йога-тантрами в пятичленной схеме классификации буддийских тантр (*kriyā-, caryā, yoga-, mahāyoga-, yoginī-tantra*), но имеются в виду тантры высшей (чем йога-тантры) йоги (*yogottaratantra*), также называемые тантрами великой йоги (*mahāyoga*), такие как «*Гухьясамаджа-тантра*». В случае деления тантр высшей йоги на йога- и йогини-тантры фундаментальным принципом их классифицирования выступает преобладание мужского (*yoga*) или женского (*yoginī*) начала в мандалах соответствующих тантр.

[1216] В данном конкретном случае имеются в виду в первую очередь тантры классов махайоги и йогини (йога- и йогини-тантры в терминологии Суджаяшригупты), такие как «*Гухьясамаджа-тантра*» и «*Хеваджра-тантра*».

[1217] Под разумом (*yukti*) подразумевается необходимая для составления классических трактатов способность к логическому мышлению, основанная на понимании причинно-следственных связей и умении пользоваться процедурой вывода (*anumāna*).

// Да будет весь этот мир защищён славой великой победы[1218] победителей благодаря той духовной заслуге (*puṇya*), что была обретена [наставником], разъясняющим подлинную природу реальности (*tattva*) высшего посвящения (*paramaseka*)[1219] //

[1218] Словами «защищён славой великой победы» (*sujayaśrīgupta*) Суджаяшригупта вложил своё собственное имя в заключение текста, оставив таким образом свою подпись.

[1219] Заключительная строфа трактата представляет собой аллюзию на позицию самого Суджаяшригупты. Общеизвестным является тот факт, что мгновение (*kṣaṇa*) переживания подлинной природы реальности (*tattva*) приходится именно на сексуальное посвящение в познание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*). Вслед за этим идёт устное разъяснение наставником только что пережитого посвящаемым опыта подлинной природы реальности. Поскольку, по утверждению Суджаяшригупты, высшим (*paramābhiṣeka*) является именно посвящение, в котором переживается подлинная природа реальности, то его собственная позиция, пусть она и не выражена в тексте трактата эксплицитно, всё же заключается в отсутствии какого-либо четвёртого посвящения после праджня-джняна-абхишеки.

ПРИЛОЖЕНИЕ III. Периодизация и типологизация форм индийского тантрического буддизма

Наименование письменного источника	Классификация письменного источника	Датировка письменного источника	Типология тантрического буддизма	Периодизация тантрического буддизма	Ключевые характеристики периода
Mañjuśriyamūlakalpa	kriyātantra	VII-VIII вв. н.э.	сектарный	Период ранней сектарной ваджраяны (VII в. - первая половина VIII в.)	1. выделение культа Вайрочаны как центрального персонажа мандалы, 2. практически полная недопустимость обретения состояния будды в нынешней жизни адепта, 3. ориентированность на обретение мирских благ и сверхспособностей (*siddhi*)
Mahāvairocanābhisaṃbodhisūtra	caryātantra	VII-VIII вв. н.э.	сектарный		
Sarvatathāgatatattvasaṃgrahasūtra	yogatantra	первая половина VIII в. н.э.	сектарный		
Guhyasamājatantra	mahāyogatantra / yogottaratantra	вторая половина VIII в. н.э.	сектарный	Период зрелой сектарной ваджраяны (вторая половина VIII в. - XIII в.)	1. выделение культа Акшобхьи, 2. деление духовного пути адепта на стадии зарождения (*utpattikrama*) и завершения (*utpannakrama*), 3. ритуальное использование нечистых субстанций и практик, противоречащих монашеским обетам безбрачия, 4. возможность становления буддой в текущей жизни адепта
Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvaratantra	yoginītantra / niruttarayogatantra	вторая половина VIII в. н.э.	сектарный		
Laghuśaṃvaratantra	yoginītantra / niruttarayogatantra	вторая половина VIII в. н.э.	сектарный		
Hevajratantra	yoginītantra / niruttarayogatantra	вторая половина VIII в. н.э. - первая половина IX в.	сектарный		
Muktāvalīhevajrapañjikā (Ratnākaraśānti)	pañjikā	XI в. н.э.	институциональный	Период институциональной ваджраяны (вторая половина VIII в. - XIII в.)	1. подчёркнутое позиционирование ваджраяны как направления махаяны, противопоставление классической махаяне (*pāramitānaya*) на уровне метода (*mantranaya*), но не на уровне цели (*bodhi*), 2. концептуализация пробуждения как нетленного и великого блаженства (*mahāsukha*), 3. допуск монашеского сообщества до тантрических практик при регламентации этих практик комплексом заложенных в трактатах предписаний и условий
Abhiṣekanirukti (Sujayaśrīgupta)	vividha (śāstra)	XI в. н.э.	институциональный		