

«Абхишека-нирукти» в контексте буддийской тантрической литературы: содержательные особенности и функциональное назначение трактата

Е. С. Бушув

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Для цитирования: Бушув Е. С. «Абхишека-нирукти» в контексте буддийской тантрической литературы: содержательные особенности и функциональное назначение трактата // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2018. Т. 10. Вып. 1. С. 57–67. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2018.105>

Публикация посвящена буддийскому тантрическому трактату XI в. «Абхишека-нирукти», принадлежащему индийскому ученому Суджаяшригупте. Трактат «Абхишека-нирукти» рассматривается в контексте индо-буддийской тантрической литературы и ритуальной практики, раскрываются основные содержательные особенности трактата. Также высказывается предположение относительно вероятного функционального назначения рассматриваемого буддийского сочинения.

Ключевые слова: Абхишека-нирукти, Суджаяшригупта, тантра, тантрический буддизм, трактат, посвящение.

Настоящая публикация представляет собой вторую статью автора, посвященную ранее неизвестному в отечественном востоковедении буддийскому тантрическому трактату «Абхишека-нирукти» (*Abhiṣekanirukti*), составленному пандитом Суджаяшригуптой (*Sujayaśrīgupta*) в XI в. «Абхишека-нирукти» рассматривается в контексте индо-буддийской тантрической литературы и ритуальной практики, а также раскрываются основные содержательные особенности трактата. В заключении высказывается предположение относительно вероятного функционального назначения рассматриваемого буддийского сочинения.

Сохранившиеся до наших дней письменные памятники индийского тантрического буддизма представляют собой достаточно внушительную часть того обширного письменного наследия, которое было накоплено на территории Индийского субконтинента в период с VII по XIII в. Оставляя за скобками существенный пласт источников, доступных сугубо по тибетским переводам, следует констатировать, что на санскрите сохранилось около двух тысяч письменных памятников, имеющих прямое отношение к тантрическому буддизму (*mantranaya, vajrayāna*) [1, p. 195]. Вопрос о принципах их классификации не имеет однозначного ответа, что позволяет вырабатывать различные решения, предопределяющиеся исходными задачами каждого отдельного исследовательского проекта. Определенную помощь способна оказать тибетская классификация всего буддийского письменного насле-

дия Индии на слова будды (*bka'*) и «трактаты» (*bstan*). В этой классификационной паре в первую группу входят сутры (*sūtra, mdo*) и тантры (*tantra, rgyud*), т. е. все наставления пробудившихся существ (*buddha*), формирующие основу буддийского учения (*dharma*) и представляющие собой священные тексты (*āgama*) как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*)¹. Вторая группа состоит из отличающихся друг от друга по содержанию и организационным принципам текстов, включающих буддийские письменные памятники высокого художественного значения² и собственно трактаты (*śāstra*), которые, по утверждениям их авторов, составлены на базе священных текстов (*āgama*) и логического рассуждения (*yukti*).

Если говорить о текстах высокого художественного значения, то по своей форме и предназначению эти письменные памятники существенно отличаются от трактатов *per se* и по этой причине представляют собой особую группу. Очевидно, одной из важных задач этих текстов была популяризация буддизма в широких, но все же образованных и хорошо владеющих санскритом слоях индийского общества. В данную группу, в частности, попадают такие тантрические произведения, как агиографии буддийских святых, прославленных йогинов и махасиддхов (*mahāsiddha*)³, а также многочисленные хвалебные гимны тантрическим божествам (*stotra*)⁴.

Большинство трактатов посвящено разъяснению и детальной разработке буддийского учения в форме трудов по философии и психотехнике (*yoga*), комментариев к сутрам и тантрам (*bhāṣya, pañjikā, vyākhyā*), в случае тантрических трактатов сюда также попадают различного рода ритуальные сборники (*kalpa, vidhi*), инструкции по выполнению ритуалов с использованием мандал (*maṇḍalavidhi*), а также руководства по выполнению йоги стадий зарождения и завершения (*sādhana*). Нередко трактаты не просто содержат систематический 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.

Авторами большинства доступных современным исследователям трактатов были авторитетные мыслители, монахи (*bhikṣu*) и традиционные ученые (*paṇḍita*) буддийских монастырей-университетов (*mahāvihāra*), наиболее знаменитыми из которых были Наланда (*Nālandā*) и Викрамашила (*Vikramaśīla*). Некоторые тексты этой группы составлены мирянами (*upāsaka*) и махасиддхами (*mahāsiddha*),

¹ В трудах таких классиков ранней буддийской логико-эпистемологической традиции (*pramāṇavāda*), как Дигнага (*Dignāga*) и Джармакирти (*Dharmakīrti*), утверждается о существовании только двух средств достоверного познания — восприятия (*pratyakṣa*) и умозаключения (*anumāna*). Трактовка священных текстов (*āgama*) как праманы представляет собой следствие более зрелого этапа развития буддийской мысли.

² К буддийским нетантрическим текстам высокого художественного значения представляется справедливым отнести «Сухрил-лекху» (*Suhrillekhā*) основателя мадхьямаки Нагарджуны (*Nāgārjuna*) и «Бодхичарья-аватару» (*Bodhicaryāvatāra*) монаха из Наладны Шантидевы (*Śāntideva*).

³ Ярким примером таких тантрических агиографий выступает «Чатурашити-сиддха-правритти» (*Caturaśītisiddhapravṛtti*), сводное повествование о жизнях восьмидесяти четырех махасиддхов автора XI–XII вв. Абхаядатты (*Abhayadatta*).

⁴ Помимо своей самодостаточной художественной ценности, тантрические хвалебные гимны могли использоваться в ритуалах, а их составление, несомненно, расценивалось как религиозно-культовый акт, влекущий за собой обретение их авторами духовных заслуг (*puṇya*).

многие из которых оказывались личностями, отвергнувшими свой социальный статус в процессе личностного духовного поиска, но обретшими авторитет в буддийской традиции за счет духовного становления через набирающие вес и популярность тантрические методы (*mantranaya*). «Абхишека-нирукти» представляет собой образцовый буддийский тантрический трактат, составленный традиционным буддийским ученым Суджаяшригуптой (*Sujayaśrīgupta*), основные творческие годы которого с большой степенью вероятности были связаны с монастырем-университетом Викрамашилой. «Абхишека-нирукти» — единственное известное сочинение этого автора.

Вопреки тому факту, что история индийского тантрического буддизма по-прежнему ожидает своего написания⁵, имеющиеся в распоряжении современных исследователей письменные источники позволяют с уверенностью выделить VIII и XI вв. как периоды наиболее ярких всплесков творческой активности авторов ваджраяны: на VIII в. пришлось завершение письменного оформления наиболее авторитетных буддийских тантр всех пяти классов⁶, тогда как XI в. оказался исключительно плодотворным в отношении написания многообразных тантрических трактатов и комментариев. Именно на это время приходится составление трактата «Абхишека-нирукти».

Вторая половина VIII в. играет ключевую роль в истории индийского тантрического буддизма, поскольку именно тогда, наряду с другими важными событиями, происходит формирование комплекса тантр великой йоги (*mahāyoga*) и получают свое развитие новые ритуальные и йогические практики. К моменту возникновения традиций махайога-тантр в VIII в. буддийское тантрическое посвящение (*abhiṣeka*) уже представляло собой достаточно сложный и разработанный ритуал, однако именно текст «Гухьясамаджа-тантры» (*Guhyasamājatantra*) вывел в дискуссионный формат ряд связанных с посвятельным ритуалом тем и вызвал дискуссию, не утихавшую в индо-буддийской интеллектуальной среде на протяжении нескольких столетий. Имеющиеся в распоряжении исследователей многочисленные санскритские источники ясно демонстрируют, что данные темы сохранили свою актуальность и продолжали горячо обсуждаться многочисленными буддийскими учеными в XI в., включая составившего «Абхишека-нирукти» Суджаяшригупту. В большинстве традиций махайога- и йогини-тантр этот ритуал провозглашался состоящим из трех или четырех составных этапов. Примечательно, что сторонники обеих позиций на-

⁵ Социальное измерение рассматриваемой проблематики подробно исследовано в труде Р. Дэвидсона [2].

⁶ Именно на VIII в. приходится создание, а подчас и завершение текстовой переработки наиболее авторитетных тантр классов действия (*kriyā*), йоги (*yoga*), великой йоги (*mahāyoga*) и наивысшей йоги (*niruttarayoga*, *yogānuttara*) — «Маньджушрия-мула-кальпы» (*Mañjuśrīyamūlakalpa*), «Сарвататхагага-таттва-санграха-сутры» (*Sarvathāgatattvasaṅgrahasūtra*), «Гухьясамаджа-тантры» (*Guhyasamājatantra*) и «Хеваджра-тантры» (*Hevajratantra*) соответственно. Пожалуй, лишь две важные тантры представляют собой исключение из этого правила: оформленная еще в VII в. «Махавайрочана-абхисамбодхи-сутра» (*Mahāvairocanaḥhisambodhisūtra*), наиболее репрезентативная чарья-тантра (*caryātantra*), и оформленная в XI в. «Калачакра-тантра» (*Kālacakratantra*), крайне важный письменный памятник класса тантр наивысшей йоги. О желании авторов и авторитетных представителей традиции «Лагхукалачакра-тантры» (*Laghukālacakratantra*) зафиксировать 1024/25 или 1026/27 г. в качестве отправной точки возникновения данной тантрической традиции см.: [3, р. 265–266]. Известный исследователь этой традиции Дж. Ньюман также утверждает, что «Лагхукалачакра-тантра» была составлена между 1025 и 1040 гг. н.э. [4, р. 343].

стойчиво ссылались на одну и ту же строфу из священных текстов, которая тем не менее приводилась ими в разных модификациях; два наиболее ранних и распространенных варианта этой строфы выглядели следующим образом:

В этой тантре, [т. е. в «Гухьясамаджа-тантре»], выполняются три различных посвящения.

Первое — посвящение сосудом (*kalaśābhiṣeka*), второе — тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*),

Третье — знание мудрости (*prajñājñāna*), а четвертое — то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом.

*abhiṣekaṃ tridhā bhedaṃ asmin tantrē prakalpitaṃ /
kalaśābhiṣekaṃ prathamāṃ dvitīyāṃ guhyābhiṣekataḥ /
prajñājñānaṃ tṛtīyāṃ tu caturthāṃ tat punas tathā //* (Guhyasamājatantra XVIII.113 [5, p. 121]).

[Посвящение в] духовные наставники (*ācārya*), тайное [посвящение] (*guhya*), [посвящение в] мудрость (*prajñā*) и четвертое — то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом.

[Четыре] блаженства (*ānanda*) должны последовательно постигаться согласно порядку [выполнения] четырех посвящений (*secana*).

*ācāryaguhyaprajñā ca caturthāṃ tat punas tathā /
ānandāḥ kramaśo jñeyāś catuḥsecanasamkhyayā //* (Hevajratantra II.3.10 [6, p. 54; 7, p. 156]).

Таким образом, в «Гухьясамаджа-тантре» была заложена структура посвятельного ритуала, согласно которой 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 приведенной строфы «Гухьясамаджа-тантры» содержит текст: «В этой тантре выполняются три различных посвящения» (*abhiṣekaṃ tridhā bhedaṃ asmin tantrē prakalpitaṃ*), — интерпретация ее заключительной части: «...а четвертое — то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом» (*tu caturthāṃ tat punas tathā*) — вызывает существенные проблемы для всех традиций комментирования «Гухьясамаджа-тантры». Важным является тот факт, что в ходе третьего посвящения (*prajñājñānābhiṣeka*) иницируемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой (*prajñā, mudrā*) и на мгновение переживает великое блаженство (*mahāsukha*) или целый ряд последовательно возникающих блаженств (*ānanda, paramānanda, viramānanda, sahajānanda*), венчающихся познанием совместно порождаемого (*sahaja*). Именно данный ритуал составил ключевой и кульминационный этап тантрической инициации, а переживаемый в это время опыт стал служить 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*).

*maṇḍalaṃ devatātattvam ācāryaparikarma ca /
saṃkathya guhyaprajñābhyaṃ siktva tattvaṃ samuddiśet // 364 //* (Guhyasamājamaṇḍalav
idhi, 364 [8]).

Только что процитированная строфа «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 трех посвящениях, тогда как в истории комментирования «Хеваджра-тантры» сформировалась устойчивая традиция интерпретации пассажа «а четвертое — то, [которое следует/выполняется] вновь таким же образом» (*ca caturthaṃ tat punas tathā*) как говорящего о четвертом посвящении (*caturthābhīṣeka, turīyaka abhīṣeka*). Из многообразных вариантов понимания последнего наиболее распространенной оказалась позиция, согласно которой четвертым посвящением является словесное указание учителем посвящаемому на подлинную природу реальности (*tattva*), которую последний только что пережил в опыте великого блаженства⁷. Разъяснение подлинной природы реальности немедленно после сексуального посвящения в познание мудрости имеет большое значение, поскольку основной его целью выступает соотнесение отдельных характеристик (*lakṣaṇa*) и моментов (*kṣaṇa*) сексуального опыта посвящения с тем, что нужно осуществить (*sādhya*) в ходе самостоятельной, следующей за инициацией практики.

Таким образом, к концу VIII в. с появлением текста «Гухьясамаджа-тантры» происходит легитимация практики выполнения сакрального союза (*prajñājñānābhīṣeka*) на уровне священных текстов. Последнее обстоятельство вызывало достаточно острую дискуссию в среде тантрических буддийских интеллектуалов. Поскольку полемика в среде последних известна в первую очередь благодаря доступным современным исследователям тантрическим трактатам, сохранившиеся письменные памятники позволяют с большой степенью уверенности заключить, что одним из наиболее активно обсуждаемых и окончательно не решенных вплоть до XI в. вопросов устойчиво оставалась проблема интерпретации мистического опыта, переживаемого посвящаемым во время сексуальной инициации (*prajñājñānābhīṣeka*) в традициях махайога- (*mahāyoga*) и йогини-тантр (*yoginītantra*). Поскольку определенный момент (*kṣaṇa*) этого опыта (*jñāna*) неизменно понимался как временное и преходящее (*kādācitka, sāpāya*) переживание великого пробуждения (*mahābodhi*) и недвойственного знания (*advaya-jñāna*), его фиксация и последующее культивирование (*bhāvanā*) в следующей за посвящением духовной практике предписывались как чрезвычайно важные составляющие духовной карьеры тантрического буддийского адепта, а его интерпретации неизбежно влекли за собой далекоидущие импликации, напрямую выводящие дискуссию к ключевой сотериологической проблематике о природе пробуждения. Очевидно, что именно эти причины объясняют то особое внимание, которое уделялось данному вопросу столь многими индо-буддийскими учеными, составлявшими тантрические сочинения в XI в. Не стал исключением и автор трактата, рассматриваемого нами.

Именованное трактата Суджаяшригупты «разъяснением» (*nirukti*) вызывает предсказуемые ассоциации с нируктой (*nirukta*) — одной из шести древнеиндий-

⁷ Подробнее об этом см.: [9, p. 261–279].

ских дисциплин (*vedāṅga*), предназначенных для верного трактования ведийского канона и правильного выполнения ведийских ритуалов. Прямым назначением нирукты как древнеиндийской науки является осуществление контекстуально обусловленной процедуры выведения смысла слова из его частей (*nirvacana*). Фактически использование этого приема позволяет его автору порождать практически неограниченное количество необходимых интерпретатору «подлинных» значений. Ассоциации с этой древнеиндийской дисциплиной только усиливаются при обращении к первой строфе «Абхишека-нирукты», где Суджаяшригупта говорит, что в этом сочинении он разъясняет «смысл⁸ посвящения» (*abhiṣekārtha*). Индийские пандиты XI в., несомненно, 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-нирукты» Суджаяшригупта видел преподнесение читателю различных мнений (*pakṣa*) о смысле посвящения (*abhiṣekārtha*).

Не вдаваясь в содержательные детали каждой отдельной точки зрения, следует отметить, что все они фокусируются не на целостном комплексе посвячительных ритуалов, но на посвящении в познание мудрости (*prajñājñānābhiṣeka*), очевидно являющемся для Суджаяшригупты кульминационным элементом посвячительного действия. Каждая представленная в «Абхишека-нирукты» точка зрения дает свое видение смысла посвящения в познание мудрости, т. е. смысла того, в чем заключается сотериологическая целесообразность данного посвящения или, иными словами, как связано это посвящение с тем, что именно необходимо осуществить (*sādhya*) тантрическому адепту в ходе реализации 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 духовной практике после посвящения, и именно данные признаки в каждом конкретном случае конституируют свой особый смысл этого посвящения (*abhiṣekārtha*). Более половины текста «Абхишека-нирукты» посвящено изложению этих позиций, среди которых особенно детально рассматриваются три точки зрения на смысл посвящения в традициях махайога-тантр [10, р. 352–359] и вслед за этим очень кратко по аналогии с тремя предыдущими формулируются три точки зрения на смысл посвящения в традициях йогини-тантр [10, р. 359–360]. Вслед за изложением различных позиций на предмет смысла третьего посвящения дальнейшей темой «Абхишека-нирукты» выступает соотнесение цели тантрической практики (*sādhya*) с великим блаженством (*mahāsukha*) [10, р. 360–364]. В данном тематическом блоке Суджаяшригупта доказывает, что реализация дхармового тела будды — фундаментальная составляющая при обретении пробуждения — тождественна великому блаженству. Данное доказательство оформлено в виде полемики с воображаемым оппонентом — содержит аргументированные тезисы, контраргументы, их опровержение и цитирование значительного числа священных текстов

⁸ Русское слово «смысл» оказывается в данном контексте крайне удачным для перевода санскритского *artha*, включая не только значения «функция» и «предназначение», но и «[семантическое] значение».

и других авторитетных источников⁹. Заключительная прозаическая часть «Абхишека-нирукти» посвящена изложению различных позиций на предмет четвертого посвящения в системах махайога- и йогини-тантр [10, р. 364–367].

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 — приверженцы синкретического философского направления йогачара-мадхьямака-сватантрика (*yogācāramadhyamakāsvāntrika*), 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 направления¹⁰, к нему же, называя это направление вслед за тибетской традицией виджняпти-мадхьямакой (**vijñaptimadhyamaka* ← *nam rig dbu ma*), Д. С. Рюэг причисляет учителя Суджаяшригупты Ратнакарашанти [11, р. 122]. Тем не менее опыт чтения таких работ Ратнакарашанти, как «Муктавалихеваджра-паньджика» (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) и «Праджня-парамита-упадеша» (*Prajñāpāramitopadeśa*)¹¹, позволяет с большой степенью уверенности утверждать, что Ратнакарашанти был сторонником классической йогачары (*yogācāra*). То же самое представляется справедливым в отношении Суджаяшригупты, который не только учился у Ратнакарашанти, но и сам отличался использованием формулировок, пронизанных характерной для этой школы риторикой. Очевидно, не видя серьезной проблемы в допустимости буддийских монахов до сексуальных тантрических посвящений, Суджаяшригупта не развивал эту 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], 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* <...> [10, р. 353].

Также вслед за Ратнакарашанти Суджаяшригупта последовательно проводит в своем 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 отчетливо видно по вступительным строфам «Абхишека-нирукти», где Суджаяшригупта пря-

⁹ Среди последних — «Авикальпа-правеша-дхарани» (*Avikalpapraveśadhāraṇī*), «Гухьясиддхи» (*Guhyasiddhi*) Падмаваджры (*Padmavajra*), «Хеваджра-тантра».

¹⁰ О связи Шантаракшиты и Джнянапады (*Jñānapāda*) см.: [12, р. xxv]. О философской позиции Джнянапады и авторов школы Арья (*Ārya*) см.: [13, р. 21, 27].

¹¹ Работа над критическим изданием санскритского текста этого сочинения ведется Л. Хонгом (*China Tibetology Research Center*).

мым текстом говорит о том, что целью в обоих направлениях является реализация трех тел будды, кратко приводя при этом специфические для каждого направления, но ведущие к одной и той же цели комплексы духовной практики. Излагая вторую точку зрения (*dvitīyapaṅkṣa*) в отношении посвящения в традиции махайога-тантр, Суджаяшригупта оказывается еще более прямолинейнее, проводя прямые параллели между каждым этапом тантрической (*sādhana*) и общемахаянской (*mārga*) практик. Данное замечание заслуживает самого пристального внимания, поскольку далеко не все позднеиндийские авторы трактатов по тантрическому буддизму придерживались этой доктринальной установки на отождествление целей в нетантрической и тантрической махаяне, в частности противоположную позицию по этому вопросу занимал знаменитый буддийский автор и настоятель (*upādhyāya*) монастыря университета Викрамашилы XI–XII вв. Абхаякарагупта (*Abhayākāragupta*)¹².

Примечательно, что Суджаяшригупта перенял у своего учителя не только определенные взгляды на вопросы буддийской философии, доктрины и ритуала, но и тот терминологический аппарат логико-эпистемологической традиции буддизма, который изящно использовал в своих трудах сам Ратнакарашанти. В частности, Суджаяшригупта последовательно вслед за своим наставником¹³ вплетает в дискурс о сексуальном посвящении и последующем разъяснении его смысла такие термины праманавады, как «пример» (*dr̥ṣṭānta*), «иллюстрируемое» (*dār̥ṣṭāntika*) [10, p. 357] и «самоосознавание» (*svasaṃvedana*) [10, p. 359].

Поскольку около половины текста «Абхишека-нирукти» посвящено ритуалу инициации в традиции махайога-тантр в целом и в традиции «Гухьясамаджа-тантры» как наиболее репрезентативной тантры этого класса в частности, несколько слов необходимо сказать о гипотетической принадлежности Суджаяшригупты к определенной школе комментирования «Гухьясамаджа-тантры». Благодаря «Ваджрасаттва-садхане» (*Vajrasattvasādhana*) тантрического автора Чандракирти (*Candrakīrti*) современной буддологии известны по крайней мере четыре традиции комментирования «Гухьясамаджа-тантры»¹⁴, из которых традиции Джнянапады (*Jñānapāda*) и Арья (*Ārya*) продемонстрировали 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 четырех 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 духовной практики тантрического адепта лежат трактаты «Пиндикрита-садхана» (*Pinḍīkṛtasādhana*) и «Панчакрама» (*Pañcakrama*) тантрического автора Нагарджуны (*Nāgārjuna*), последовательно излагающие основы практики стадий зарож-

¹² Биография и письменное наследие Абхаякарагупты достаточно подробно разбираются в докторской диссертации Й.-Х. Ли: [14, p. 20–70].

¹³ Примеры употребления терминов буддийской логико-эпистемологической традиции в комментарии Ратнакарашанти «Муктавали-хеваджра-паньджика»: *dr̥ṣṭānta*, *dār̥ṣṭāntika* [7, p. 126], *svasaṃvedya* [7, p. 118].

¹⁴ Основой для формирования этой классификации послужило количество божеств, составляющих в случае каждой традиции основную мандалу этой тантрической системы: тринадцать, девятнадцать, двадцать пять и тридцать два. Подробнее о развитии школ комментирования «Гухьясамаджа-тантры» см.: [15, p. 171].

дения (*utpattikrama*, *bskyed ba'i rim pa*, *bskyed rim*) и завершения (*utpannakrama*, *niṣpannakrama*¹⁵, *rdzogs pa'i rim pa*, *rdzogs rim*) соответственно [13, p. 21], то, согласно сторонникам школы Джнянапады, основу духовного пути тантрического адепта учения «Гухьясамаджа-тантры» составляют четыре следующих 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 духовной практики в «Гухьясамаджа-тантре»:

Здесь нужно знать об отслеживании четырех 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 посвятельном опыте] Великого Ваджрадхары, имеющего единый вкус с великим блаженством (*mahāsukha*) и являющегося [в опыте посвящения] примером [того, что нужно будет культивировать после].

<...> *śrīsamājādau sevopasādhanasādhanamahāsā-dhanalakṣaṇānām* <...>
mahāsukhaikarasasya mahā-vajradharasya drṣṭāntabhūtasya dārṣṭāntikasya ca
saṃlakṣaṇaprāptinimittabhūtānām taddhetutayā caturṇām sādhanānām saṃlakṣaṇam iha
veditavyam [10, p. 356–357].

Также косвенными аргументами в пользу приверженности Суджаяшригупты именно школе Джнянапады служат отсутствие отсылок к чрезвычайно важным для школы Арья разъяснительным тантрам (*ākhyānatantra*) традиции Гухьясамаджи и, напротив, обращение Суджаяшригупты к знаменитому сочинению «Гухьясиддхи» (*Guhyasiddhi*) Падмаваджры (Padmavajra) [10, p. 359], прямого ученика самого Джнянапады [17, p. 51].

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 четвертого посвящения мудрым и знающим толк в тантрическом ритуале надлежит выбрать подобающий вариант. Отчасти именно своим потенциальным адресатам Суджаяшригупта посвящает заключительную строфу «Абхишека-нирукти», подчеркивая особую роль духовной заслуги (*riṇya*), 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 высокообразованные пандиты буддийских монастырей-университетов, но и практикующие наставники в традициях махайога- и йогини-тантр, чьим прямым за-

¹⁵ 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* [16, p. 468].

нятием было введение достойных адептов в практику метода мантр (*mantranaya*). Именно на их плечи ложилась ответственность проводить сложный посвятельный ритуал и разъяснять смысл высшего посвящения через указание в нем на не-двойственный опыт великого блаженства, который каждый ученик должен был закрепить в собственном опыте и затем самостоятельно культивировать в ходе последующей духовной практики. По результату изучения «Абхишека-нирукти» каждый духовный наставник оказывался оснащен 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 духовной подготовки иницируемого. Поскольку каждый тантрический буддийский наставник играет определяющую роль в духовной карьере своих учеников, именно ему как уже осуществленному будде надлежит демонстрировать искусность средств (*upāyakaūśalya*) и прокладывать своим посвящаемым верный и наиболее эффективный путь к духовному совершенству. По замыслу Суджаяшригупты трактат «Абхишека-нирукти», бесспорно, должен был стать верным подспорьем буддийским тантрическим учителям в этом, по сути, определяющем начинании.

Литература / References

1. Williams P., Tribe A. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2002. 323 p.
2. Davidson R. M. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of Tantric Movement*. New York, Columbia University Press, 2002. 475 p.
3. Sferra F. Constructing the Wheel of Time. Strategies for Establishing a Tradition, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze, Firenze University Press, 2005, pp. 253–285.
4. Newman J. The Epoch of the Kālacakra Tantra, *Indo-Iranian Journal*, 1998, no. 41, pp. 319–349.
5. *Guhyasamājantra*. A New Critical Edition by Y. Matsunaga. Osaka, Toho Shuppan, 1978. 130 p.
6. *The Hevajra Tantra*. A Critical Study by D. S. Snellgrove. Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts. London, Oxford University Press, 1959. 180 p.
7. *Hevajratāntram with Muktāvali Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. 346 p.
8. *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. Available at: <https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/gusamavi.txt> (accessed: 13.10.2015).
9. Isaacson H. 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, Harrassowitz Verlag, 2010, pp. 261–279.
10. Sujayaśrīgupta. Abhiṣekanirukti. Ed. by H. Isaacson. Onians I. *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Ph.D. thesis. Oxford: Wolfson College, 2001, pp. 351–368. Available at: <https://www.tantric-studies.uni-hamburg.de/en/research/e-texts/buddhist-e-texts/abhinir.txt> (accessed: 13.10.2015).
11. Ruegg D. S. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981. 146 p.
12. Matsunaga Y. Some problems of the Guhyasamāja-tantra. *Guhyasamājantra*. Ed. by Yūkei Matsunaga. Osaka, Toho Shuppan, 1978, pp. xx–xxx.
13. Yoshimizu Ch. The Theoretical Basis of the bskyed rim as Reflected in the bskyed rim Practice of the Ārya School. *Nihon Chibetto Gakkai Kaihō*, 1987, no. 33, pp. 21–33.
14. Lee Y.-H. *Synthesizing a Liturgical Heritage: Abhayākara Gupta's Vajrāvalī and the Kālacakramaṇḍala*. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin-Madison, 2003. 277 p.
15. Tomabechi T. Vitapāda, Śākyamitra, and Āryadeva: On a Transitional Stage in the History of Guhyasamāja Exegesis. *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity*. Koyasan, Koyasan University, 2008, pp. 171–177.

16. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahasadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I). *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, vol. 1, pp. 457–487.

17. Kawasaki K. On a Birch-Bark Sanskrit Manuscript Preserved in the Tibet Museum. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2004, vol. 52, no. 2, pp. 50–52.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2017 г.

Статья рекомендована в печать 6 декабря 2017 г.

Контактная информация:

Бушуйев Евгений Сергеевич — аспирант; bushuevevg@gmail.com

The *Abhiṣekanirukti* in the context of Buddhist tantric literature: Conceptual features and functional usage of the treatise

E. S. Bushuev

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

For citation: *Bushuev E. S. The Abhiṣekanirukti in the context of Buddhist tantric literature: Conceptual features and functional usage of the treatise. Vestnik SPbSU. Asian and African Studies*, 2018, vol. 10, issue 1, pp. 57–67. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2018.105>

The publication is focused on the *Abhiṣekanirukti*, a Buddhist tantric treatise of the eleventh century composed by Sujayaśrīgupta. The treatise is viewed in the context of Indian Buddhist Tantric literature and ritual practice. In the scope of this study the main conceptual features of the treatise are exposed. Sujayaśrīgupta is identified as a proponent of the view that the classical Mahāyāna ('the path of perfections', *pāramitānaya*) and Vajrayāna, the tantric form of Mahāyāna ('the path of mantras', *mantranaya*), are different in their methods (*naya*), but not in the goal. The affiliation of Sujayaśrīgupta to the classical Yogācāra school of Mahāyāna philosophy and to the Jñānapāda school of Guhyasamājatantra exegesis is identified. Additionally, the author proposes a hypothesis about the title and makes an assumption concerning a plausible functional usage of this Buddhist work.

Keywords: *Abhiṣekanirukti*, Sujayaśrīgupta, tantra, Tantric Buddhism, treatise, initiation.

Author's information:

Bushuev Evgeny S. — PhD student; bushuevevg@gmail.com