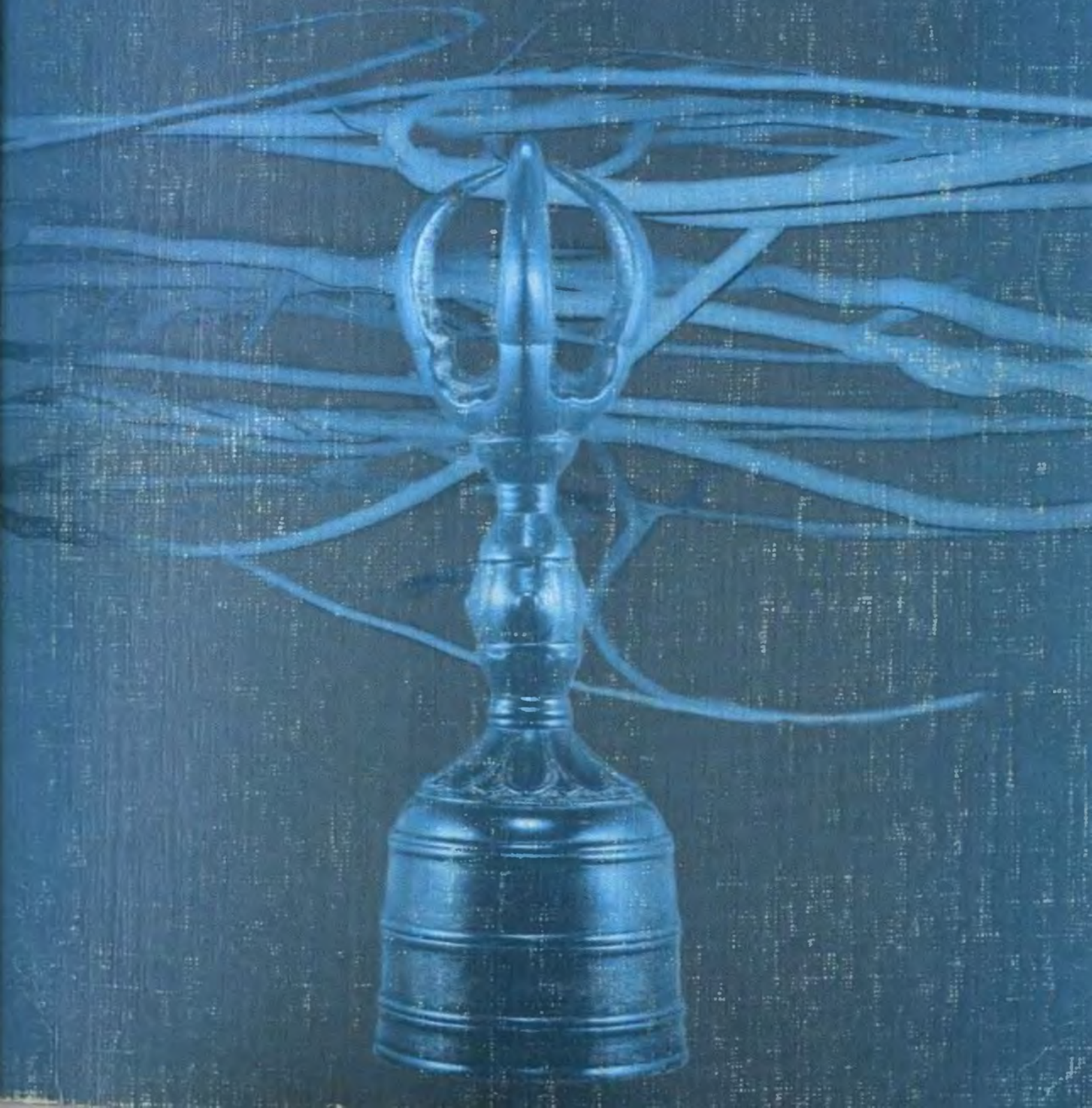
# Тантрический буддизм I



# Тантрический буддизм

# 密教

2004
Москва
Серебряные нити

ББК 86.39 (5 Кит)
Т21

**Г21 Тантрический буддизм:** –М.: Серебряные нити, 2004, 208 с.
ISBN 5-89163-014-1

Первая часть настоящей публикации представляет классическое исследование возникновения и развития тантрической буддийской школы в Китае на основе перевода биографий ее основоположников: Шубхакарасимхи, Ваджрабодхи и Амогхаваджры. Различные аспекты мистического учения, исторических событий и персоналий изложены в развернутых комментариях и приложениях.

Во второй части помещен перевод одного из важнейших трактатов Махаяны – «О пробуждении истинного видения» (*Махаяна шраддхотпада шастра*), легший в основу философско-мировоззренческих систем ряда буддийских школ, в том числе и эзотерической.

Третья часть является переводом единственного самостоятельного трактата Амогхаваджры – дневника практикующего йога.

ISBN 5-89163-014-1
9 785891 630147 >

© А.Г. Фесюн. Перевод, введение и комментарии, 1999
© Издательство «Серебряные нити», 1999
© И. Захарова, художественное оформление, 2003

# Введение

## I

Написанное более полувека назад, исследование Чжоу Иляна продолжает оставаться образцом классического подхода к предмету, почти исчерпывающим тему изыскания.

Автор приводит описание всех ранних учителей тантрического буддизма в Китае; тех, кто изучал эзотерическую доктрину, но по ряду причин не смог сформировать культовой системы, не образовал школы. Основное место в работе занимает перевод и исследовательский комментарий к биографиям трех знаменитых монахов VIII века – Шубхакарасимха, Ваджрабодхи, Амогхаваджра, включенным Цзань-нином в его труд "Жизнеописания достойных монахов, [составленные во времена династии] Сун".

Поражает объем знаний исследователя, проявляющийся в цитировании самых разнообразных источников. Автор проверяет биографии по неиспользованным Цзань-нином материалам, ищет дополнительные сведения в индийской и китайской литературе для проверки индийской подоплеки биографий (следует иметь в виду, что упоминаний об этих трех монахах нет ни в одной индийской книге, поэтому проверка информации проводилась по косвенным упоминаниям различных реалий и исторических событий).

Чжоу Илян использовал биографии, как основу для сбора материала по различным аспектам эзотерической школы в Китае (элементам ритуала, отношению с власть предержащими, ее влиянию на общество, месту в истории). Наряду с подробнейшими комментариями, они развернуты в тематических приложениях.

Автор стремился, насколько это возможно и не в ущерб добросовестности научного подхода, приводить в комментариях детали и

моменты чисто человеческого плана, что придает работе своеобразную глубину, а у читателя вызывает некое "ощущение эпохи".

## II

Считается, что "Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны" был написан в Индии Ашвагхошей и переведен Парамартхой (499-569) в 550 г. Существует и другой перевод, сделанный в VII веке Шикшанандой. Несохранившийся санскритский текст был восстановлен по китайским источникам знаменитым паломником и переводчиком Сюань-цзаном (602-664).

*Трактат* содержит в себе разъяснения некоторых кардинальных категорий философии буддизма: исходной просветленности, недвойственности, структуры непросветленного и просветленного сознания, их соотнесенности, Татхагата-гарбха и других; также в нем представлен способ изложения, заимствованный в дальнейшем многими авторами буддийских сочинений: комплексное рассмотрение сущности, ее проявлений и действенности.

В самом общем плане содержание трактата сводится к следующему. Необходимость перехода от непросветленного к просветленному сознанию безусловна. Однако последнее характеризуется недуальным восприятием действительности, исчезновением столь нам привычных дифференциаций явлений и их категоризации. Возникает, таким образом, необходимость в снятии в представлении обыденного сознания грани между просветленностью и непросветленностью, поскольку, в сущности, это лишь два разных взгляда на одно и то же. В хинаянистских системах между двумя состояниями сознания полагался некий временной и пространственный промежуток; переход от одного к другому рассматривался как результат практик и добродетельной жизни на протяжении определенного числа ранее сформированных существований. Но, говорит автор трактата, не странно ли,

что утверждается возможность достичь просветления при отрицании какого бы то ни было его сходства с обыденным сознанием? Для того, чтобы одно перешло в другое, в этом первом необходимо должны присутствовать (пусть в зачаточном, "семенном" виде) ростки последнего. В качестве иллюстрации в трактате приводится традиционная буддийская схема изменений в одной жизни человека (и всего живого): "рождение-пребывание-изменение-разрушение", по которой в некоторых школах строилась система обретения просветленности: 1) вхождение в сознание самой мысли о просветленности; 2) укрепление и упрочение ее посредством практик; 3) постепенная трансформация непросветленного сознания; 4) исчезновение всех иллюзий, достижение просветления. "Но этот порядок в *Трактате* намеренно изменен на обратный для того, чтобы продемонстрировать тот факт, что понять просветленность в терминах формальной логики - само по себе иллюзия. Уже в начале, или в основе этого очевидного процесса может быть обнаружена просветленность. Без исходной просветленности такого состояния невозможно достичь в конце. Это снимало дистанцию между состояниями обыденным и просветленным, все той же дуальности, которая есть заблуждение само по себе."[1]

*Трактат* цитировали и ссылались на него многие известные деятели школ хуань и чань. Основавший в Японии школу Сингон (Мантраяна) монах Кукай (774-835) в своем основном произведении "Значение становления Буддой в настоящем теле" следует способу изложения, принятому в *Трактате*: а. Представление сущности (*тай*) всех вещей; б. Феноменальное проявление этой сущности в конкретной форме (*со*); в. Деятельность и функции сущности (*ё*).

*Андрей Фесюн*

---

[1] LaFleur, William A. *The Karma of Words*. 1986, p.21.

# *Исследования*

# ТАНТРИЗМ В КИТАЕ[1]

*Чжоу Илян*

## ВВЕДЕНИЕ

*1. Тантризм в раннекитайском буддизме*

Эпоха Танской династии (618-907) была временем, года в Китае расцветали всевозможные иноземные религии. Среди них самой значительной, безусловно, был буддизм. В результате развития буддийской философии и теологии за период Шести Династий, в начальный период эпохи Тан возникли различные школы, такие, как Чань и Тянь-тай. Они представляли высшую степень буддизма, ценность которой была непонятна простым людям. С другой стороны, тантрическая форма буддизма, в которой принципиальную роль играла магия, была весьма популярной среди высших классов в восьмом и девятом веках. В седьмом веке тантрический буддизм стал систематизироваться и переводиться на философскую основу в Индии.[2] Тем не менее, еще до этого в Китае существовали латентные тантрические элементы, хотя эта школа стала здесь официально представленной лишь в восьмом веке. Данная статья посвящена рассмотрению биографий трех индийских монахов, принесших тантрический буддизм в Китай. Перед тем, как заняться ими, не лишнее, пожалуй, исследовать труды их менее известных предшественников, чьи усилия в

---

[1] "Harvard Journal of Asiatic Studies", vol.8, March 1945, No.3-4, pp.241-332. Перевод с английского А.Г.Фесюна, 1998. *Примечания к переводу*: 1) слово "sect" переводится, как "школа", во избежание ненужных ассоциаций с христианской религией; 2) слова в прямых скобках [...] добавлены Чжоу Иляном; 3) меры длины: "дюймы", "футы", "(китайские) мили", употребленные Чжоу Иляном, оставлены в переводе без изменения.

[2] Ср. B.Bhattacharyya, *Buddhist Esoterism* 32-42.

переводах и распространении оставили самый ранний след этой доктрины на китайской почве.

Чжу Люянь 竺律炎, монах из центральной Индии, перевел в 230 г. н.э. текст под названием *Мо-дэн-це цзин* 摩登伽經. Помимо указаний – как поклоняться звездам и некоторых простых ритуалов по подношениям[1], в этой сутре содержатся шесть *дхарани*[2], которые все начинаются со слова *ом* и заканчиваются на *сваха*, включая инструкции по необходимым церемониям при декламации *дхарани*. Один из этих ритуалов отправляется путем разжигания громадного костра и бросания в него цветов в конце декламации[3]. Эта церемония, скорее всего возникшая под влиянием брахманизма, представляется связующей цепью между ним и ритуалом *хома*, о котором говорится в позднейших тантрических сутрах. Среди переводов Чжи Цяня 支謙 (ум.после 253 г.н.э.) несколько текстов[4] состоят из *дхарани*, но не описан ни один сопутствующий им ритуал.

В начале четвертого века великий учитель Дхармаракша 竺法護 (ум. после 313 г. н.э.) составил много переводов. Довольно много из его сутр состоят из *дхарани*[5]. Для Дхармаракша было характерным переводить значения *дхарани* вместо транскрибирования звуков. Примеры можно отыскать в двух *дхарани из Хай-лун-ван цзин*[6] 海龍王經. В четвертом веке двое других учителей из Центральной Азии были особенно знамениты своими магическими способностями, которые они эффективно использовали для усиления веры людей. Первый, Фо-ту-чэн 佛圖澄 (ум. в 348 г. н.э.),

---

[1] «Тайсё синсю Дайдзокё» (далее – Т) 21.404b25.

[2] Т 21.400b2, 400c16, 404a24-b7. Об этом тексте см. также S.Levi; *TP* 7(1907).118; IHQ 12(1936).2.204-205.

[3] Т 21.400a27.

[4] Напр.: Т 14, No.427; Т 21, Nos.1351, 1356.

[5] Т 14, №428; Т 21, №1301.

[6] Т 15.141b6, 156c20.

стал персонажем многих легенд[1]. Говорили, что он был особо искусен в *дхарани* и мог пользоваться духами по своему желанию. Намазав ладонь маслом, он был способен видеть то, что творится за тысячу миль. Другим его достижением, которым не обладал ни один из монахов после него, была способность предсказывать будущее, вслушиваясь в звуки колоколов, прикрепленных на свесах крыш храмов[2]. Шримитра帛尸梨蜜多 (ум. между 335 и 342 гг. н.э.) был другим монахом, практиковавшим искусство *дхарани* с блестящими результатами, куда бы он ни приходил[3]. Он перевел некоторые *дхарани* в тексте, ныне утерянном, под названием *Кун-цюэ-ван цзин*[4]孔雀王經.

Шэ-гун涉公 (ум.380 г.), монах из Центральной Азии, обрел расположение Фу Чэня, поскольку мог вызывать драконов и насылать дождь[5]. Это – один из самых ранних случаев, когда буддийский монах в Китае возносил молитвы о ниспослании дождя. Позже стало считаться, что все учителя эзотерической школы способны это делать. Тань-у-чань曇無讖 (Дхармакшема, ум. 433 г.) был учен в *дхарани* и показывал свои чудесные силы, заставляя воду бить из скалы[6]. В *Да-цзи цзин*大集經, которую он перевел, в одном из разделов заявляется, что у бодхисаттвы есть четыре разновидности украшений, среди которых *дхарани* стоит в одном ряду с *шила*, *самадхи* и *праджня*[7]. В *Суварнапрабхаса*金光明經, также переведенной Тань-у-чанем, даются наставления по отправлению приношений во время молений за обретения в этом мире[8], однако этот ритуал отнюдь

---

[1] T 50.383b-387a.

[2] T 50.383b18.

[3] T 50.328a11.

[4] T 50.328a12.

[5] T 50.389b25.

[6] T 50.336a5.

[7] T 13.5c28.

[8] См. T 16.345a5-c6.

не столь разработан, как те, что практиковались позже.

Тань-яо曇曜, монах, предложивший строить пещерные храмы в Да-тун, перевел *Да-цзи-и шэнь-чжоу цзин* 大吉義神咒經 в 462 г. совместно с индийскими монахами[1]. В ней описывается способ создания площадки, где буддийские образы, расположенные кругом, получают подношения от поклоняющихся[2]. Площадка представляется рудиментом мандалы, или алтаря, построение которого описано в позднейших текстах. В той же сутре излагаются все виды *сиддхи*. Существуют *сиддхи* для победы на войне, для прекращения бури, для вызывания дождя, для сокрытия своего облика, или для обретения камня, исполняющего желания. Для разных целей предназначаются различные божества, равным образом, как и различные способы поклонения[3]. Сутра о *сиддхи*, которую перевел Шань-у-вэй善無畏 во времена Танской династии[4], очевидно является более проработанным текстом того же типа. Император Юань元 из династии Лян, сын императора У 武 – самого известного императора-буддиста в китайской истории, говорит, что выучил в детстве несколько *дхарани*[5], что указывает на популярность их в те времена среди высших слоев общества. Текст под названием *Мо-ли-чжи-тянь цзин*摩利支天經, считавшийся переводом времен династии Лян (502-556), разбирает способы очищения храмового зала и осуществления подношений божеству Маричи[6]. Значительный объем данной сутры также посвящен обретениям от декламации этой *дхарани*. Поздняя версия этого текста была переведена Амогхаваджрой不空金剛, и в ней добавлены некоторые новые элементы. Она говорит, что в процессе декламации поклоняющийся должен делать соответ-

---

[1] См. T 55.838a28.
[2] T 21.579b1.
[3] T 21.579c2.
[4] См. прим.88 к биографии Шань-у-вэя.
[5] Ср. с Цзы-сю自序 в *Цзинь-лоу-цзы* 金樓子 (龍溪精舍叢書6.20b).
[6] T 21.262a6.

ствующие *мудра*[1], надевать на голову, или на руки маленькие изображения божества в качестве амулетов[2]. Версия Амогхаваджры также содержит замечания о построении мандалы во время произнесения *дхарани*[3]. На основании этих дополнений можно предположить, что за двести лет с начала шестого и до начала восьмого веков тантрический буддизм понемногу принял в Индии свою окончательную форму.

В начале правления династии Тан китайский монах Чжи-тун智通 перевел несколько текстов с *дхарани*. В его биографии говорится, что он ревностно штудировал эзотерические учения[4]. Атигупта阿地瞿多, прибывший в Китай в 652 г., перевел *То-ло-ни цзи цзин*陀羅尼集經, состоявшую из описаний большого количества ритуалов, подобных тем, что содержались в сутрах, переведенных Шань-у-вэем и Ваджрабодхи金剛智[5]. Пуньодая那提, прибывший в Китай в 655 г., попытался ввести некоторые тексты тантрического буддизма, популярные в то время в Индии. Однако, поскольку в то время был весьма влиятелен Сюань-цзан, распространявший в Китае учение идеалистической школы, старания Пуньодая оказались напрасны[6]. В соответствии с его биографией, составленной Дао-сюанем, когда он вернулся из путешествия по Южным Морям, "Сюань-цзан увез с собой на Север все священные тексты, привезенные [ранее]. Он намеревался сделать перевод [нескольких текстов] чтобы обратить в веру [китайцев], но, поскольку в его распоряжении не было других материалов, он перевел только три сутры: *Восьмиричную Мандала*八曼荼羅, *Руководство по поклонению Будде*禮佛法, и *Атанатия*阿吒那智; его

---

[1] T 21.260c20.
[2] T 21.261b8.
[3] T 21.261b12.
[4] T 50.719c20, 720a1.
[5] См. Омура Сэйгай, *Миккё хаттацу си* 密教發達志5.710-55. Об Адигупта см. Приложение К.
[6] *JA* 227.1.88.

переводы точны, лаконичны, тщательны и прекрасно подходят для изучения и практического применения."[1]

И-цзин также интересовался тантрической формой буддизма, когда учился в Наланда[2]; но он не мог посвятить ей достаточно времени, так как имел много прочих обязанностей. Тем не менее, среди его переводов мы находим *Да кун-цюэ-чжоу-ван цзин*大孔雀咒王經 с приложением, описывающим методы построения алтарей и рисования образов,- хорошо разработанный текст тантрической школы. Именно в этой сутре впервые дается определение *дхарани*, которые названы *видьяраджа*[3].

Итак, таковыми были самые ранние учителя тантрического буддизма в Китае. Нельзя сказать, чтобы их труды, хотя они и обрели некоторую степень популярности, сформировали культ, как таковой. Помимо них были, как мы знаем, другие монахи, путешествовавшие в Индию для изучения эзотерической доктрины, однако все они умерли в Индии до того, как смогли вернуться в Китай и распространить ее[4]. Таким образом, лишь с появлением трех знаменитых монахов в восьмом веке эта доктрина стала формироваться в конкретную и даже доминирующую школу китайского буддизма.

Шань-у-вэй прибыл в Китай в 716 г. Позже ему было разрешено перевести те тексты, которые он привез с собой. Так он стал первым великим учителем этой школы в Китае. Вскоре после Шань-у-вэя приехал Ваджрабодхи со своим

---

[1] *JA* 227.1.88-89. О *"Octuple Mandala"* см. там же, 90-97, об *Atanatiya* и ее пали и санскритских версиях – там же, 100 и у A.F.Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan* 1.24-27.

[2] E.Chavannes, *Memoire compose a l'epoque de la grande dynastie T'ang sur les religieux eminents qui allerent chercher la loi dans les pays d'occident par I-tsing* 104-105.

[3] T 19.476b25, 477b3.

[4] Таковы Ши Бянь師鞭 и Дао Линь道琳, см. Chavannes, *Relegieux eminents* 31-32, 101-102. Об отношениях между индийскими тантрическими школами и Китаем см. S.Levi, *IHQ* 12(1936).2.207-208.

учеником Амогхаваджра, и в последующие годы они превратили эту школу в одну из ведущих во времена правления династии Тан. Хотя это буддийское направление не оказало заметного влияния на развитие китайской мысли, его тесно ассоциировали со двором; равным же образом оно было близко простым людям, интересовавшимся молениями ради собственного благосостояния в нынешней и будущей жизни, но совершенно безразличных к рассуждениям о доктринальных глубинах. После смерти Амогхаваджра в 774 г. эта школа постепенно пришла в упадок. Нам неизвестно больше ни одного имени известного учителя, за исключением некоторых, отмеченных в дневниках японских паломников. В начале правления династии Сун некие индийские монахи перевели довольно много текстов этой школы[1] и исполняли эзотерические ритуалы[2]. Когда японский монах Дзёдзин 成尋 в 1073 г. посетил дворец императора Шэнь-цзуна, то нашел там много изображений божеств, относившихся исключительно к этой школе[3]. Однако в целом эта школа уже не процветала и даже неуважалась в обществе[4]. Таким образом, мы не ошибемся, сказав, что школа эзотерического буддизма приблизительно через два с половиной века после внедрения в Китай и где-то через сто восемьдесят лет после пика своей популярности отмерла в этой стране и возродилась лишь в Ламаизме во времена династии Юань где-то три столетия спустя.

Цель данной статьи – дать перевод и исследование биографий Шань-у-вэя, Ваджрабодхи и Амогхаваджра, являвшихся учителями этой школы в должном смысле слова, включенных Цзань-нином 贊寧 в его труд *Сун гао-шэн чжуань* 宋高僧傳. Первой моей целью было проверить описа-

---

[1] Об этих учителях и их переводах см. P.C.Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine, les traducteurs et les traductions* 2.585-610.

[2] См. *Сун хуэй-яо гао* 宋會要稿, дао-ши 道釋 2.6a.

[3] *Дайнихон буккё дзэнсё* 115.456b-457a.

[4] См. комментарий Цзан-нина в конце биографии Ваджрабодхи и замечание Чжи-паня в *Фо-цзы дун-чжи* (T 49.296a12).

ния Цзань-нина по тем немногочисленным источникам, которые он не использовал, или использовал неверно. Второй целью было: найти некоторую информацию в индийской и китайской литературе, которая смогла бы помочь нам понять индийскую подоплеку этих биографий. Хотя ни в одной индийской книге нет упоминаний об этих трех монахах, некоторые факты, [приведенные в изложении,] такие, как правление турков в Северной Индии, центр образования в Каньчипара, царь страны Нарасимхапотаварман и клеймление слонов подтверждается индийскими источниками. Таким образом, мы пониманием эти биографии более глубоко и можем различать исторические факты и причудливые легенды, содержащиеся здесь же.

Третья цель этих тезисов: использовать биографии, как базис, вокруг которого собирать некоторый материал, относящийся к различным аспектам данной школы, таким, как ритуалы, ее отношение ко двору и популярность в массах. Надеемся, что этим позиция школы во времена Тан будет прояснена. Ни в династической истории, ни в двух объемных сборниках прозы и стихов эпохи Тан – *Чуань-Тан-вэнь*全唐文 и *Чуань-Тан-ши*全唐詩 не содержится много материала, как можно было бы ожидать. Мы находим немало матриала в *Тай-пин гуан-цзи*太平廣記, незаменимом сборнике для исследования истории этого периода, в *Цзинь-ши цуй-бянь*金石萃編 и в *Ба-цюн-ши цзинь-ши бу-чжэн* 八瓊室金石補正,- двух больших сборниках надписей и в путеводителях японских монахов, помещенных в *Дайнихон бук-кё дзэнсё*大日本佛教全書. И, кроме того, невозможно не учитывать тексты, переведенные самими тремя учителями, а также различными историческими трудами, включая книгу Цзань-нина, содержащуюся в Трипитаке Тайсё. Находки в пещерах Дунь-хуан представляют бесценные материалы для исследования истории династии Тан. Профессор Ху Ши 胡適 и г-н Цукамото Дзэнрю塚本善隆 сделали важный вклад в исследование истории школ Чань и Цзин-ду, пользуясь

этими новыми материалами[1]. Тем не менее, что касается эзотерической школы, лично мне ничего не удалось извлечь из доступных дуньхуанских манускриптов, за исключением нескольких картин и кусочков бумаги с написанными на них *дхарани*. Что касается исследовательских трудов, то, к сожалению, несколько статей японских ученых, опубликованных во второстепенных японских изданиях недоступны здесь в Кэмбридже из-за войны.

## *2. Цзань-нин и его источники*

Цзань-нин (919-1001)[2] родился в семье Гао高, переехавшей из Бо-хай渤海 в У-син吳興 в конце правления династии Суй[3]. По Ван Юйчэну王禹偁, он стал монахом в период Тянь-чэн天成 (926), а в первые годы периода Цин-тай清泰 (934-5) вступил в [общину] на горе Тянь-тай, где

---

[1] *Ху-ши лунь-сюэ цзинь-чжу* 胡適論學近著 1.198-319; Цукамото Дзэнрю, *То тюки но дзёдокё* 唐中期の淨土教.

[2] Я следую Цзи-паню, считающему, что Цзань-нин умер в 1001 г. в возрасте восьмидесяти двух лет (T 49.402b1). В предисловии к работе Цзань-нина (*Сяо-чу цзи* 小畜集, *SPTK* ed., 21.9a), Ван Юйчэн пишет, что учитель был еще в добром здравии в возрасте восьмидесяти двух лет. Похоже, что это предисловие было написано незадолго до смерти учителя. Ван Юйчэн дает дату рождения Цзань-нина, как год *чжи-мао*, или шестнадцатый год Тянь-ю天祐 династии Тан, что в действительности являлось пятым годом Чжэн-мин貞明 династии Лян (919), потому что династия Тан пала в 907 году. Если Цзань-нин родился в 919 году, то восемьдесят два ему исполнилось бы в 1001-м. Ван также говорит, что шестнадцатый год Тянь-ю соответствует седьмому году Чэн-мин, что представляется неверным расчетом. Нянь-чан念常 (T 49.659b22) дает дату смерти Цзань-нина – 996, что очевидно неверно. Вэнь-ин文瑩 (*Сян-шань е-лу* 湘山野錄, 學海類編 ts'e 76, 3.5b) говорит, что он умер в возрасте восьмидесяти четырех лет, что также противоречит дате, приводимой Ван Юйчэном и Цзи-панем.

[3] *Сяо-чу цзи* 20.7b.

был полностью посвящен[1]. Будучи особо начитан в текстах Виная, он заслужил прозвище Тигр Виная律虎. В 978 г., когда У Юэ吳越 было присоединено к империи Сун, Цзань-нин был послан царем ко двору Сун, где император Тай-цзун даровал ему пурпурные одежды и титул Тун-хуэй通慧. Одновременно его назначили на службу в Хань-лин翰林, являвшийся императорским секретариатом. В 991 г. он стал редактором Национального Архива[2]. В 998 г. ему даруют чин *шэн-лу*僧錄 в [управлении] Правой Дороги右街, которое заведовало половиной монахов, проживавших в столице[3]. Он совмещал оба поста вплоть до своей смерти в 1001 г.

Говорили, что он был очень начитан в буддийской и не-буддийской литературе. Такие ученые, как Сюй Сюань 徐鉉, Ван Юйчжэн и Лю Кай柳開 были его хорошими друзьями[4]. В труде Вана мы находим предисловие к работе Цзань-нина *Вэнь-цзи*文集[5] и три посвященные ему стихотворения[6], в каждом из которых Ван упоминает ученые достижения Цзань-нина, в особенности его вклад в *Гао-шэн чжуань*. В работе Сюй Сюаня *Вэнь-цзи* также содержится стихотворение, преподнесенное Цзань-нину, когда тот вернулся домой на юг. Поскольку Сюй был известен своими палеографическими исследованиями, интересно отметить, что в этом стихотворении он просит Цзань-нина найти для него стеллу, воздвигнутую Ши-хуаном династии Цинь, с надписями, сделанными его знаменитым верховным ми-

---

[1] Там же. В тексте 濟案初入天台山、受具足戒. Поскольку в это время ему исполнилось всего лишь около пятнадцати лет, вероятно, полное посвящение произошло позже, однако Ван не дает нам точной даты.

[2] См. T 49.400c17.

[3] Относительно этих фактов см. *Сяо-чжу чжи* 20.8a-b.

[4] См. *Сян-шань е-лу* 3.5b, *Лю-и ши-хуа* 六一詩話 (百川學海ts'e 27) 2b, T 49.397c5. Биографии Сюй Сюаня, Ван Юйчжэна и Лю Кая см. в *Сы-ши-цзи-чжун Сун-тай чжуань-цзи цзун-хо инь-дэ* 四十七種宋代傳記綜合引得 164, 59, 170.

[5] Сяо-чу цзи 20.7b-9b.

[6] Там же, 7.13a, 15a, 10.6a.

нистром Ли Сы[1]. Оу Янсю 歐陽脩 приводит рассказ о Цзань-нине, демонстрирующий его такт. Когда он в качестве *шэн-лу* сопровождал императора Тай-цзу[2] в храм Сян-гуо相國寺 в столице, последний заколебался – следует ли ему преклонять колени для выказывания почтения образу Будды. Цзань-нин немедленно сказал: «Нынешний Будда не поклоняется Будде прошлого». Император был очень доволен, и отсюда пошел обычай для императоров не становиться на колени перед любым образом Будды. В *Лю-и ши-хуа* также приводится рассказ, показывающий сообразительность Цзань-нина и то, что он был скор на ответ[3].

В 982 г. он получил императорский приказ составить *Сун гао-сэн чжуань*. Он получил разрешение вернуться в храм в Хан-чжоу杭州, откуда он прибыл вначале, и там он работал над книгой вплоть до ее завершения в 988 г.[4] Книга разделена на тридцать глав и состоит из 533 биографий. Называются также 130 монахов, не удостоившихся собственных биографий, однако их жизнь вкратце описывается в биографиях других лиц[5]. Что касается источников для его книги, то он приводит их в предисловии, сказав, что пользовался как биографиями, так и надписями на надгробиях, сделанными людьми прошлого[6]. Это подтверждает и Чжи-

---

[1] *Сюй-гун вэнь-цзи*徐公文集 (SPTK ed.) 22.3a.

[2] См. *Гуэй-тянь лу*歸田錄 學津討源, series 17, ts'e 9) 1.1a. Очень сомнительно, что чтение «Тай-цзы» правильное, поскольку Цзань-нин пришел на север и стал *сэн-лу* во время правления Тай-цзуна, когда Тай-цзы уже умер. Другие издания *Гуэй-тянь лу*, такие как *Бэй-хай*稗海 (振豫堂ed., ts'e 24, 1.1a), *Шуо-фу*說郛 (Юй郁ed., ts'e 42, 1.1a) и *Хань-фэнь-лоу*涵芬樓 (1.1a) все дают чтение «Тай-цзы».

[3] См. *Лю-и ши-хуа* 2b.

[4] См. памятную записку Цзань-нина по случаю представления этой книги (T 50.709a4) и *Фо-цзу тун-цзи* (T 49.400a13). *Сяо-чжу цзи* (20.8b) и *Фо-цзы тун-цзи* (T 49.398c16) называют годом, когда он получил приказ о составлении книги 983-й.

[5] См. его предисловие (T 50.710a3).

[6] См. T 50.709c22.

пань志磐 в своем труде *Фо-цзу тун-цзи*佛祖統紀[1] Этим же объясняется разница в стилях даже в пределах одной биографии.

Первая часть биографии Шань-у-вэя весьма изысканна по стилю и языку, так как полностью заимствована с незначительными изменениями из труда Ли Хуа李華, считавшегося хорошим прозаиком[2]. Вторая часть биографии, в которой излагается легенда о Шань-у-вэе, в основном основывается на *Ю-ян цза-цзуы*酉陽雜俎 и поэтому стиль полностью отличен от первой половины. Для биографии Ваджрабодхи основным источником, вероятно, стала работа Юань-чжао圓照, однако Цзань-нин не использовал всей информации в своем *Чжэн-юань ши-цзяо лу*貞元釋教錄. Главные источники биографии Амогхаваджра: *син-чжуан* 行狀 Чжао Цяня趙遷 и *Бэй-мин*碑銘 Фэй-си飛錫. Стиль биографий Ваджрабодхи и Амогхаваджра более унифицирован, нежели в биографии Шань-у-вэя. Когда Цзань-нин начал компилирование своей книги, он был уже стариком. В предисловии говорится, что помимо него в работе принимали участие и некоторые другие[3]. Скорее всего Цзань-нин выступал лишь главным редактором, а основную компиляцию делали другие монахи. Вот отчего стиль был сочтен слабым, а Хуан Цинцзянь黃庭堅 даже пытался исправить его[4].

Среди других книг, написанных Цзань-нином[5] лишь две сохранились до наших дней. Первая – *Сэн-ши-люэ*

---

[1] T 49.400a23.

[2] Об этих источниках см. примечания в соответствующих биографиях.

[3] T 50.709c20.

[4] T 49.400a26.

[5] Список этих книг см. у Гу Хуай-сань顧懷三, *Бу у-дай-ши и-вэнь цзи*補五代史藝文志 12a, 18a; *Сун-ши*宋史 (五洲同文書局ed. Все династийные исторические хроники, использованные в настоящей работе, цитируются по этому изданию). 205.10a, 22a, 25a, 206.4b, 5b.

僧史略 в трех главах[1], представляющая собой общую историю сангхи в Китае. Вторая книга – короткий трактат в одной главе под названием *Сунь-пу* 筍譜, где говорится о том, как поступать с побегами бамбука. В ней пять заголовков: различные наименования бамбуковых ростков, места, где они произрастают, способы их приготовления, истории о ростках и разнообразные заметки[2]. Возможно, благодаря именно этим знаниям Лю Кай назвал Цзань-нина «Чжан Хуа»[3] 張華 своих дней, поскольку Чжан был известным ученым с энциклопедическими знаниями.

---

[1] Т 54, №2126. Количество глав в книге в том виде, как она дошла до нас, совпадает с числом, данным в *Сун-ши* (205.10a). *Сюан-шань е-лу* (3.5a) говорит, что Тай-цзун хотел знать о жизни знаменитых монахов прошлых времен, так что Цзань-нин составил *Шэн-ши-люэ* в десяти главах для предоставления императору. Очевидно, он спутал *Гао-шэн чжуань* с *Шэн-ши-люэ*, и число, данное им, не совпадает ни с одной работой.

[2] Эта книга включена в *Пай-чуань сюэ-хай* (ts'e 37).

[3] *Сян-шань е-лу* 3.5b.

# Биография Шань-у-вэя из лоянского храма Шэн-шань [времен] династии Тан (Тайсё Трипитака 50.714b1-716a17)

Монах Шань-у-вэй был уроженцем Центральной Индии[1] и происходил из рода Амритодана[2], дяди Шакьямуни. На санскрите его имя было Шубхакарасимха 戍婆揭羅僧訶, по-китайски – Цин-ши-цзи淨師子, что переводилось, как Шань-у-вэй. По иной традиции, его имя было Шубхакара輸婆迦羅, что также по-китайски означало У-вэй[3].

---

[1] В работе Ли Хуа *Шань-у-вэй син-чжуан*善無畏行狀 (далее - Син-чжуан) страной, где сначала жила семья Шань-у-вэя называется Магадха (Т 50.290a6). Ли Хуа умер в первых годах периода *Да-ли*大曆 (766-779); он был особо известен, как автор биографий и фундаментальных надписей на надгробиях. Ср. его биографию в *Тан-шу*唐書 203.1 Его биография говорит, что он был обращен в буддизм уже в зрелые годы. О его связях с монахами см. биографии Янь-цзюня殿峻 (Т 50.798a17) и Лан-жаня朗然 (Т 50.800a11) в работе Цзань-нина. По записям последнего, он был еще жив в четвертый год Да-ли (769).

[2] Относительно Амритодана см. Mochizuki Синко望月信亨, *Буккё дайдзитэн*佛教大辭典 (далее – Mochizuki), 1.476b-c и E.J.Thomas, *The Life of Buddha* 24.

[3] Нет никакой возможности вывести такое значение善無畏 (букв. «добрый и бесстрашный) как из слова «Шубхакара», так и из «Шубхакарасимха». Эта биография в основном взята их труда Ли Хуа *Шань-у-вэй Бэй-мин бин сюй*善無畏碑銘並序 (далее – Бэй), в которой об имени монаха сказано лишь: «[его] *хао*號 было Шань-у-вэй" (Т 50.290b16). Может подразумеваться, что помимо этого *хао*, или стиля ["псевдонима"] у него было также и *мин*名, или имя. Син-чжуан (Т 50.290a4) говорит: "Полное санскритское имя Шубхакара должно быть Шубхакарасимха戍婆誐羅僧賀, правильная китайская транслитерация которого – Цзин-ши-цзы (букв. "чистый лев"). Свободный перевод его имени - Шань-у-вэй." Тэрамото Энга寺本婉雅 в статье *Дзэммуи сандзо но мёга ва тоханго но онъяку ка*善無畏三藏の名義は吐蕃語の音譯か (*Сюкё кэнкю*

Из-за волнений в его стране, в Центральной Индии, его предки оставили ее и стали править [страной] Одра 烏荼[1]. Имя отца Шань-у-вэя было Фо-шоу ван佛手王 [царь Буддхакара]. С самого рождения он походил на божество[2], был преисполнен добродетелями и достиг многих

---

宗教研究, new series 8.4.93-104) предполагает, что «Шань-у-вэй» может представлять собой китайскую транслитерацию тибетского перевода «Шубхакара»: bZan Byed. Среди переведенных им сутр имя輸婆迦羅 используется в пяти работах, тогда как 善無畏– в двадцати. 戍婆誐羅僧賀 не встречается вообще.

Мне кажется, что Шань-у-вэй есть просто еще одно имя, не имеющее отношения к санскритскому имени Шубхакара. Шесть уровней «бесстрашия» (*абхая*), или свободы от страха в духовной прогрессии бодхисаттвы описаны в *Пи-лу-чжэ-на цзин*, переведенной этим учителем. Из них первая *абхая – су-абхая* (*свабхая*) (см. T 18.3c5 и комментарий И-сина一行, T 39.605c.16). Шубхакара мог принять это слово в качестве своего китайского имени, или *хао*, как об этом говорится в Бэй. Поскольку в этой биографии его называют по *хао* Шань-у-вэй, я также использую его в переводе.

[1] В настоящее время все сходятся во мнении, что эта страна располагалась на месте современной Ориссы. См. T.Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, 2.193-6; S.Beal, *Life of Hiuen-tsiang* 134; Хори Кэнтоку堀謙德, *Кайсэцу сэйикики*解說西域記 781-785; Mochizuki, 1.214c; R.D.Banerji, *History of Orissa* (Calcutta, 1930) 1.136-1145. История семьи царя Одра не содержится в записях Сюань-цзана. Но, по воспоминаниям этого путешественника (Watters, 1.238) и Дао-Сюаня (T 50.432a20), говорили, что царем Удъяна был Шакья в изгнании. Поскольку Удъяна транслитерировалась по-разному, в том числе как烏荼 и鄔荼, (Хори, 205-206), эта история о семье Шань-у-вэя может быть путаницей烏荼 для Одра и烏荼 для Удъяна. Эта традиция просматривается уже в Бэй. В последней четверти восьмого века в Одра существовала династия, все цари которой носили имя «Кара». Среди них даже был один по имени Шубхакара. Все они являлись буддистами. Даты жизни этих царей Кара были определена на основании надписей на медных дисках, найденных в Ориссе, и по китайским источникам (см. S.Levi, King Subhakara of Orissa, Epigraphia Indica, 15.8.363-4; R.D.Banerji, History of Orissa, 1.146-160). Поскольку Шань-у-вэй был назван Шубхакара, а имя его отца может быть реконструировано, как Буддхакара, я склонен подозревать, что они являлись предшественниками этих царей Кара.

[2] Бэй дает生有聖姿 вместо神姿 (T 50.290b18).

свершений. Поэтому отец проверял его на самых различных должностях.

В возрасте десяти лет он командовал армией, а в тринадцать наследовал трон. Он заслужил любовь как солдат, так и гражданских лиц, однако братья, завидуя его способностям возбудили военный мятеж. Результаты братоубийственных столкновений были столь ужасными, что сам Шань-у-вэй был вынужден встать во главе войск. В него попала одиночная стрела, а метательный[1] диск[2] оцарапал макушку его головы.[И, тем не менее] когда, в соответствии с военным законом его разбитые братья должны были подвергнуться наказанию – смертной казни, он со снисхождением простил, несмотря на требования суровой справедливости. Затем, со слезами на глазах он сказал своей матери и министрам: "Когда я вел свои армии [против братьев], это стало концом любви [между нами]. Однако, ради полного исполнения своего [братского] долга я должен теперь отречься[3]". [714b15] Затем он передал трон старшему брату и стал горячо просить, чтобы ему позволили стать

---

[1] В тексте 掉, что означает «поворачиваться», «крутиться». 掉輪в этом лучше сочетается с 流矢. В Бэй использовано (T 50.290b20), означающее «защищать».

[2] Диск – разновидность оружия. *Си-юй цзи* (T 51.877b19) «凡諸戎器莫不鋒銳
所謂矛楯弓矢刀劍鉞斧戈殳長矟輪索之屬、皆世習矣 » Watters (1.171) опускает перечисление этих видов оружия. S.Julien в своем переводе работы Сюань-цзана (1.82) использует "fronde" для перевода輪索. Beal (1.83) говорит: «различные типы пращи». И то, и другое неверно. 輪 (*чакра*) и 索 (*паша*) – два вида оружия, с которым в руках часто изображаются буддистские и индуистские божества. См. T.A.Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconog*raphy (Madras, 1914) 1, part 1, Описание терминов, 4; P.C.Bagchi, *Deux lexiques sanskrit-chinois* 93.

[3] В тексте 向者親征、恩已斷矣、今欲讓國、全其義焉. Бэй дает 向者新【親】征、義斷恩也、今已【以】國讓、行其志也 (T 50.290b21). Значение: «Когда я вел свою армию [против них], правота превозмогла любовь. Теперь я желаю отречься, поскольку хочу исполнить задуманное".

монахом[1]. С грустью, его мать согласилась[2].

Она втайне дала Шань-у-вэю бесценную жемчужину, являвшуюся символом наследия трона, точно так же, как, [соответственно], сосуды, раздаваемые феодальным правителям, [устанавливали их подлинность]. Он направился на юг к морю, где пришел к великолепному монастырю[3] и обрел там *саддхармапундарика-самадхи*[4]法華三昧. Он насыпал грудой песок, строя ступы, количеством почти в десять тысяч, и даже когда черная змея укусила его в палец, он не прекратил [своих занятий].

Затем он нашел место на торговом корабле[5] и, путешествуя на нем, посетил несколько стран; [находясь на

---

[1] *Чжун-бэнь-ци цзин*中本起經 (пер. Тань-гуо曇果 и Кан Мэн-сяня康孟詳 в 207 г.) 四諦・・・四曰入道・・・何謂入道、八正爲真【道】 (T 4.148b26). Слово *дао* – наследие ранних дней, когда буддизм был только представлен в Китай и именовался *фо-дао*佛道, по аналогии с даосизмом. См. Тан Юн-тун湯用彤, *Хань Вэй лян-Цзинь нань-бэй-чао фо-чзяо ши*漢魏兩晉南北朝佛教史87-95. Позже入道 стало означать "стать монахом". См. также J.R.Ware, *TP* 30(1933). 113, 153.

[2] Перед тем, как стать служителем, следовало получить согласие родителя. См. *Махавагга* (SBE 13.1.54.5), *Сы-фэнь-люй* (T 22.810a18), *Ши-сун-люй* (T 23.152c23).

[3] *Бэй* в редакции *Цюань-Тан-вэнь* (319.9b and T 50.290b24) дает 得殊勝招提, что может означать «обрел прекрасный монастырь». В тексте дается 遇вместо得, которое лучше. *Бэй* в редакции *Вэнь-юань ин-хуа*文苑英華 (Xy 胡ed., 861.1b) не дает ни遇, ни得. См. *Сюань-цзан* (Watters, 2.193194).

[4] Разновидность медитативного сосредоточения, практиковавшегося махаянистами, при котором старались увидеть Самантабхадра-бодхисаттву и исповедоваться в собственных прегрешениях с надеждой стать бодхисаттвой. Это сосредоточение достигается декламированием Лотосовой Сутры на протяжении двадцати одного дня. См. Mochizuki, 5.4578b.

[5] Описывая Одра, Сюань-цзан (Watters, 2.193-194) говорит, что «рядом с берегом океана на юго-востоке этой страны был город Чже-ли-та-ло (Чаритра?), около двадцати *ли* в окружности,- оживленное место, где отдыхали купцы перед выходом в море и странники из далеких мест».

борту], он втайне декламировал [сутры] и медитировал[1], испуская [при этом] изо рта белый свет. Были три дня, когда ветер не дул совсем, и все же корабль проплыл очень большое расстояние. Однажды жизни торговцев грозила опасность, когда они встретились с пиратами. Исполненный сострадания к своим товарищам, Шань-у-вэй прошептал в тишине *дхарани*. Появились в полной славе семь *коти*[2] божеств, и в конечном счете пираты были побеждены [вдруг появившимися] другими разбойниками. Эти разбойники затем покаялись в своих грехах и стали его учениками. Они стали сопровождать его по стране, [и эти походы] были то легкими, то трудными. Лишь пройдя много утомительных диких мест и пересекши зловонные реки они достигли Центральной Индии, где Шань-у-вэй встретил царя, женатого на его старшей сестре. [Царь] спросил Шань-у-вэя, отчего тот отрекся, и, [узнав причину], не смог скрыть свое восхищение. Они вошли [во дворец] рука об руку. Подобно укутывающим облакам, присутствие Шань-у-вэя успокоило всю страну.

Шань-у-вэй был любезным человеком и обладал превосходным умом. Он понимал Пять Путей[3] [буддизма] [714b27] и Три Науки[4]. Он проник в тайны значений и *дхарани*, и сосредоточений; был художником и опытным ремесленником [в создании буддийских образов и *ступа*].

---

[1] В тексте 密修禪誦, что буквально значит «втайне практикуя декламирование *дхьяна*». Я не уверен в своей интерпретации.

[2] См. Mochizuki, 1.687b.

[3] Манушья-яна, дэва-, шравака-, пратьекабудда-, бодхисаттва-. Первые два используются для мирян, буддистов, соблюдающих пять заповедей и проч. Вторая группа из двух *яна* относится к Хинаяне, а последний – к Махаяне. Существуют три других списка пяти *яна*, несколько отличающихся от данного набора, которые также рассматривают бодхисаттва-яна, или буддхаяна, как высший путь к спасению. См. Mochizuki, 2.1227a.

[4] Три Науки三學, или *шикша*: Шила, Дхьяна и Праджня. См. Mochizuki, 2.1472c.

Когда он впервые посетил монастырь Наланда[1] (что на китайском языке означает "неустанная щедрость"), откуда произошло ложное (counterfeit) учение[2], и который был местом появления (pole) всех святых, Шань-у-вэй представил свою наследственную жемчужину, чтобы ее укрепили[3] во лбу великой статуи [Будды].Днем она была подобна луне, а ночью – как солнце[4].

Был в монастыре один [монах по имени] Дхармагупта達摩掬多. Он имел сокровенный ключ ко Вратам Медитации и обладал тайной печатью Татхагаты. На вид ему было чуть больше сорока, но в действительности – восемьсот лет. Сюань-цзан однажды встречался с ним[5]. С великим почтением Шань-у-вэй склонился к ногам[6] [Дхармагупты] и назвал его своим Учителем[7]. В один из дней, когда Шань-у-вэй

---

[1] О Наланда см. Watters, 2.165-169; Takakusu Junjiro高楠順次郎, *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*, 154; E.Chavannes, *Les religieux emiments* 84-98.

[2] Учение Будды подразделяется на три периода, из которых период ложного учения像法, или *пратирупака* – второй. См. *Саддхармапундарика* 8.28, *Самъюттаникая* 16.13 (перевод г-жи Rhys Davids 2.152), также см. T 2.226c7, 419b25. Продолжительность каждого периода варьируется в различных традициях. См. Mochizuki, 2.1517b. Учение Будды, таким образом, также называется *сян-цзяо*像教; см. *TP* 30.135.

[3] В *Си-юй цзи* иероглиф瑩 во многих случаях используется в значении «устанавливать», или «украшать». Примеры находим в T 51.870b18, 872c8, 876b7, 934a5, 934a20.

[4] Это сравнение кажется довольно странным. В тексте Бэй: 晝如月魄、夜則光耀. Это буквально обозначает «в течение дня это как луна, а ночью оно сияет». В индийской речи вполне естественно сравнивать хорошего человека с луной, поскольку она ярка, но не ранит глаз, как солнце, когда случайно взглянешь на него. Это, однако, не слишком объясняет приводимое уподобление.

[5] Это имя не встречается в *Си-юй цзи*, или в биографии Сюань-цзана, написанной Янь-цзуном彥悰.

[6] В Индии существовал обычай касаться и целовать ноги того, кого почитаешь. См. Watters, 1.173; Takakusu, 99.

[7] В биографии Юэ И樂毅 в Ши-цзи史記 (80.8b) говорится: "Юэ чэн-гун樂成公 изучал [писания] Хуан-ди黃帝 и Лао-цзы老子, а его основным учителем本師 был Хо-шан чжан-жэнь河上丈人... Хо-шан чжан-жэнь учил Ань-ци-шэна安期生, Ань-ци-шэн учил Мао-и-гуна毛翁公, Мао-и-

прислуживал, подавая пищу, там присутствовал один монах из Китая. Шань-у-вэй показал ему чашку [Учителя], и [монах] увидел в ней жареную лепешку[1] и вареное просо, которые были еще теплыми. Пораженный, он воскликнул: "Но ведь Китай лежит за много-много *ли* отсюда, и все же эта [китайская еда] была приготовлена сегодня утром и принесена сюда!" Тогда Дхармагупта сказал [Шань-у-вэю]: "Поскольку ты ничего не ответил, ты воистину достоин того, чтобы учиться[2]".

Затем Дхармагупта передал Шань-у-вэю *дхарани*[3], йога[4] и учения Трех Таинств[1]. Окруженный драконами и

---

гун учил Юэ-ся-гуна樂瑕公, Юэ-ся-гун учил Юэ-чэн-гуна». В этом тексте слово本師 используется для обозначения учителя, под руководством которого занимаются непосредственно.

[1] В тексте 油餌, что представляется разновидностью блюда, приготовленного из пшеничной муки и поджаренного на масле. Его следовало подавать горячим,- Дуань Чэнши段成式 в одном месте *Ю-ян цза-цзу* (*SPTK* ed., 14.11b) упоминает горячую жареную лепешку炙餌.

[2] В том виде, в каком эта история приводится в нашем тексте, она совершенно непонятна. В Бэй приводится иная версия, на которой я основываю вышеизложенный перевод. В Бэй сказано (T 50.290c14): «Когда *упадхьяя* [т.е. Шань-у-вэй] увидел, что содержимое чашки Учителя не было пищей их страны, он показал его монаху-китайцу. Увидев, что и жареная лепешка, и вареное просо были еще теплыми, монах удивился и в восхищении сказал: 'Но ведь Китай лежит за неисчислимое количество *ли* отсюда, а эта пища была приготовлена там утром и принесена сюда в полдень. Как поразительно быстро это было сделано!' Все монахи в собрании были поражены, и лишь *упадхьяя* хранил молчание. [Тогда] Учитель украдкой сказал *упадхьяя*: 'Недавно в храме Бай-ма白馬寺 в Китае построили двухуровневый павильон, и я только что вернулся оттуда, получив подношения. Поскольку ты можешь удерживать себя от говорения, ты воистину достоин того, чтобы учиться.'»

[3] О дхарани см. Тоганоо Сёун栂尾祥雲, *Сингон дарани но кэнкю*眞言陀羅尼の研究 (*Мандара но кэнкю*曼荼羅の研究 429-687). Также см. Приложение N.

[4] Слово *йога* происходит от корня yuj, исходно значившего "соединять", а позже ставшего означать "подходить". В эзотерическом буддизме термин "йога" подразумевает концентрирование сознания подвижника с целью гармонизировать себя с высшим учением и идентифицировать себя с божеством, которому поклоняешься (см. *Миккё дайдзитэн* 密教大辭典 2201a). Следовательно, все ритуалы, отправляемые мона-

божествами в кругу, он посидев всего один раз выучился составлению *мудра*[2]. В тот же день он получил абхишека и

---

хами этой школы – будь они сложными, или простыми – именуются "йога", поскольку являются средствами идентификации себя с божеством. И-син в своем комментарии *Пи-лу-чжэ-на цзин сы* (T 39.613c14) говорит: "Быть умелым в *йога* значит хорошо совершать способ соединения. Это относится к тому, кто может глубоко понять *дхарани* трех разделений и *сиддхи* высокого, среднего и нижнего уровней и знать, что все они соотнесены с высшим учением. [Тогда он] считается способным хорошо исполнять *йога*." *Цзинь-ган-дин юй-це-чжун люэ-чу нянь-сун цзин*金剛頂瑜伽中略出念誦經, переведенная Ваджрабодхи, есть сутра, рассматривающая все виды ритуалов: как для отдельных монахов для каждодневного отправления, так и для групп, практикующих в монастырях, и все эти ритуалы названы *йога*. См. T 18.223c12.

[1] Три Таинства есть: таинство тела (*каягухья*), речи (*ваггухья*) и сознания (*маногухья*). В буддизме Махаяны эти три таинства принадлежат Будде. Например, некоторые слушатели в собрании могут видеть тело Будды золотого цвета, другие – серебряного, а третьи – различных оттенков драгоценных камней. Таково таинство тела Будды (см. *Да-чжи-ду лунь*大智度論, T 25.127c12). В эзотерическом буддизме Трем Таинствам придается иное значение. Амогхаваджра в трактате *Пу-ти-синь лунь* 菩提心論 (T 32.574b13) дает следующее сжатое, но четкое определение: «Из Трех Таинств первое – таинство тела: составление *мудра*, приглашая святых. Второе – таинство речи: таинство возглашения дхарани, [слова] которых должны [произноситься] отчетливо и без ошибок. Третье – таинство сознания: отправлять способ соединения [букв. "пребывать в *йога*] и сосредоточиваться на *Бодхичитта*, воображая свое сознание в форме белой, чистой, круглой луны". Белая луна – самый излюбленный предмет медитации, о котором говорится в *Пи-лу-чжэ-на цзин* (T 18.17b22, 20c3). См. также комментарий И-сина (T 39.688c22). *У-вэй сань-цзан чань-яо*無畏三藏禪要 (T 18.945b6) указывает причину, по которой луна подходит в качестве объекта медитации.

[2] В эзотерическом буддизме *мудра* означает фигуру, построенную из пальцев. У каждого божества есть своя определенная *мудра*, которую практикующий должен имитировать. В различных ритуалах употребляются различные *мудра*. Двум рукам даются различные названия (такие, как «солнце», «мудрость» и т.д. для правой и «луна», «сосредоточение» и др. для левой), равным образом, как и десяти пальцам (например, десять «парамита», десять «колес», десять «дхату»

стал Учителем людей и дэва и получил титул Трипитака[1].В Трипитака говорится о моральном поведении, сосредоточении и мудрости, хотя формально это известно, как *сутра*, *виная* и *шастра*. *Дхарани* используются, чтобы передать их краткое содержание; они – кратчайший путь к просветлению [714c15], море счастливого избавления. Будды трех миров родились через эти врата [этим способом?]. Высветление сознания [Будды] завещало лишь один [источник] света. [Однако] всегда и везде его было достаточно для удовлетворения нужд разнообразной человеческой природы[2]. Оттого-то были бесчисленные Будды и сосредоточения, неисчислимые, как песчинки. Бодхисаттва, сведя

---

и т.д.). О различных *мудра* см. главу «Способ составления *мудра*» 作印法 в комментарии И-сина к *Пи-лу-чжэ-на цзин* (T 39.714a-772c); S. Kawamoura (tr.), *Si-Do-In-Dzou*四道印圖 *Annales du Musee Guimet, Bibliotheque d'Etudes* 8); Mochizuki, 1.176-177; Тоганоо, *Мандара но кэнкю*, 469-489. В экзотерическом буддизме *мудра* означают жесты руки Будды при проповеди, медитировании, успокаивании, призывании в свидетели землю и т.д., как мы часто видим в произведениях буддийского искусства (A.Getty, *The Gods of Northern Buddhism* 191). Однако, количество *мудра* довольно ограниченно. В индуизме *мудра* использовались довольно интенсивно (См. Tyra De Kleen, *Mudras*, London, 1924, 29-42), а в эзотерическом буддизме они стали играть еще более важную роль.

[1] T.W.Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, s.v. *pitaka*: "Знание 3-х *питака*, как достижение *бхиккху*, устанавливается термином *тепитака* ("тот, кто знаком с тремя *питака*")". В той же статье перечислены еще некоторые вариации того же термина: *типетаки*, *типетака* и *типитака-дхара*. Самый ранний случай употребления этого термина по-китайски, который мне встречался – в биографии Самгхаварман 僧伽跋摩 (прибыл в Китай в 433 г.), см. T 50.342b14, 19.

[2] В тексте 慧照所傳、一燈而已。根殊性異、燈亦無邊. Другой пример, где это слово относится к Будде, мы находим в эпитафии ученику Амогхаваджры: 式傳慧照 (T 52.840c11). Термин *хуэй-дэн* 慧燈, или «светильник мудрости» также использовался учениками Амогхаваджры для указания на своего учителя, например 惠【慧】燈能照 (T 52.836b20) и 悲慧燈之永滅 (T 52.849b22).

все сосредоточения в единую нить[1] [т.е. *дхарани*] внезапно обретает более высокий уровень и приближается к высшей просветленности. Таковой была сеть [учения Дхармагупта].

Шань-у-вэй бесстрашно ходил по диким равнинам и совершал паломничества ко всем священным местам. Если он приходил куда-то однажды, то бывал там трижды. Он вошел в гору Куккутапада, где обрезал волосы у [архата] Махакашьяпа[2], а Авалокитешвара возложил руки ему на голову. Однажды, когда он проводил сезон дождей на горе Гридхракута, дикое животное[3] сопроводило его в глубину горной пещеры, где было светло, как днем. Там перед ним предстало видение Шакьямуни со слугами по обеим сторонам, как если бы тот присутствовал в своем теле.

Однажды Центральная Индия страдала от ужасной засухи, и Шань-у-вэя попросили помолиться о дожде. Через короткое время на солнечном диске[4] стало видно Авалокитешвара с кувшином воды[5] в руках, льющего влагу на землю. Люди были восхищены и глубоко тронуты, как

---

[1] В тексте 菩薩以綱總攝於諸定. Я не вполне уверен в своей интерпретации. *Бэй* дает 金剛 вместо 綱 (T 50.290c26).

[2] Считалось, что Махакашьяпа вошел в нирвану в горе Куккутапада и сохраняет там свое тело вплоть до пришествия Майтрейя, который покажет это тело шравакам и просветит их. См. *Гэнь-бэнь шуо-и-це-ю-бу пи-на-я цза-ши* 根本說一切有部毗奈耶雜事 (T 24.409a15), *Си-юй цзи* (T 51.919c11), *Фа-сянь чжуань* (T 51.863c27), *Фу-фа-цзан инь-юань чжуань* 付法藏因緣傳 (T 50.300c11) и *Дивьявадана* 61. История обрезания волос Махакашьяпа Шань-у-вэем – явная легенда; однако обрезание волос у монахов, находившихся в пещерах в состоянии продолжительного *самадхи* было общепринятым делом. См. S.Beal, *The Life of Hiuen-tsiang* (202, биографию Жнянагупты, составленную Даосюанем (T 50.434b3).

[3] Цзань-нин следует Ли Хуа Бэй, где дается 猛獸 вместо 猛虎 (T 50.291a1) по причине табуированности в династии Тан. И 猛獸, и 大蟲 используются, как заменители иероглифа 虎. См. Чэнь Юань 陳垣, *YCHP* 4.563, 567, 635, Цюань-Тан-вэнь 27.3ab.

[4] *Бэй* в T 50.291a3 дает 月輪. Вероятно, это ошибка, так как *Бэй* в Вэнь-юань ин-хуа (861.2b) и Цюань-Тан-вэнь (319.10b) оба дают 日輪.

[5] Иную транслитерацию слова *кундика* см. у Mochizuki, 1.725b.

никогда ранее. Он отливал золото в форме листьев *паттра* и писал на них *Махапраджняпарамитасутра*. Он также плавил серебро[1], чтобы построить *ступа* столь же высокую, как Будда[2]. Из-за того, что он отсутствовал долгое время, его мать подумала, что он мог умереть. Она плакала дни и ночи, так что потеряла зрение; однако, когда он послал ей письмо[3], справляясь о здоровье, оно к ней вернулось.

Со времени смерти Будды в Индии главенствовали неверные учения. [714c29] В девяносто шести школах[4] были свои отдельные взгляды. Используя точку зрения своих противников, как основу [спора], Шань-у-вэй выявлял из ошибки и анализировал их сомнения. Он побуждал [заблуждавшихся] освобождаться от пут сознания[5], а также

---

[1] В тексте 中金, тогда как *Бэй* (T 50.291a6) дает 銀, что поддерживает мой перевод.

[2] Говорили, что рост Будды составлял шестнадцать футов, - вдвое выше роста обычного человека, Mochizuki, 5.4463c. В *Бэй* дано 身相, что, возможно, означает, что изображение должно было составлять шестнадцать футов в высоту и обладать всеми тридцатью двумя признаками Будды.

[3] В тексте 附信. Это означает то же, что и 附書 - весьма распространенная фраза. См. *Ду-ши инь-дэ* 杜詩引得3.813-814. Невозможно переводить это, как «посланник», поскольку в *Бэй* дано寄疏 (T 50.291a7). Однако, в до-танских текстах иероглиф 信 чаще всего использовался в значении «посланник», а не «послание».

[4] 96 школ часто упоминаются в буддийских сочинениях, однако сомнительно, чтобы все они существовали одновременно. Как писал И-цзин, «Что касается еретических учений, то прежде их было девяносто шесть, а в настоящее время насчитывается не более десятка. Несмотря на то, что существуют собрания для очищения и общие собрания, каждая секта занимает свое определенное место. Монахи и монахини никоим образом не стремятся занять главенствующее положение. Поскольку у них разные законы, и их доктрины также во многом расходятся, каждый выбирает то, что ему нравится; они остаются в своей секте и не смешиваются друг с другом". Chavannes, *Les religieux eminents*, 90-91. Также см. перевод Фа-сяня, выполненный Legge (62), и Mochizuki, 1.671c.

[5] В тексте 解邪縛於心門. Вместо 心門 в *Бэй* дано 空門 (T 50.291a9).

избегать хаоса на пути к просветленности. Закон, подобно облакам, несет пользу всем людям без различения; также для всех хорошо сосредоточение[1]. Знамена неортодоксальности были повергнуты, и победный штандарт Будды Вайрочана[2] установлен. Он побудил заблуждавшихся освободить себя от собственных заблуждений путем концентрации и [научил их] искать Будду в себе самих.

Дхармагупта сказал ему: "[Ты] хороший человек! Тебе судьбой предназначено быть в Китае. Теперь ты можешь идти". После этого Шань-у-вэй почтительно поклонился на прощание и ушел. Прибыв в Кашмир[3], он в сумерках подошел к реке, через которую не было моста. Он пересек ее, переплыв по воздуху. В один из дней его пригласили отобедать в доме богатого человека[4]. Вскоре с неба спустился архат, говоря: "Я принадлежу Хинаяне. Ты[5] же – бодхисаттва, переходящий по бхуми[6]". При этом архат уступил

---

[1] В тексте 法雲大小而均澤、定水方圓而任器. *Бэй* дает 滿器 (T 50.291a10).

[2] В тексте 樹心王之勝幢. Термин 心王 переводится, как *читта* в отличие от 心所, или 心數, т.е. *чаитта*. Здесь, однако, термин не используется в исходном значении, но – как эпитет Будды Вайрочана, проповедника *Пи-лу-чжэ-на цзин* и главного божества, которому поклоняются в эзотерическом буддизме. См. комментарий И-сина к вышеуказанной сутре (T 39.580b15).

[3] О Кашмире см. Watters, 1.258-264; Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue, 166-168; W.Fuchs, Huei-ch'ao's 慧超 Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien um 726, SPAW (1938) 441-442.

[4] В тексте 長者, что является переводом санскритского слова *шрештхин*. О различиях в использовании этого слова в буддийских текстах и у китайских классиков см. *Фань-и мин-и чжи* 翻譯名義集 (T 54.1083b) and Mochizuki, 4.3706b.

[5] В тексте 大德, что есть перевод санскритского слова *бхаданта*. Во времена династии Тан это слово использовалось также в качестве монашеского титула, как например Алтарь Бхаданта 臨壇大德, Проповедующий Бхаданта 講論大德 и т.д. См. *Сэн-ши-люэ* (T 54.249b).

[6] В тексте 登地菩薩. Иероглиф 地 означает *бхуми*. О десяти *бхуми* в совершенствании бодхисаттвы см.Har Dayal, *Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* 270-291; N.Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana* 238-289.

ему [более почетное] место и славил его. Шань-у-вэй подарил архату прекрасные одежды, и тот улетел по воздуху.

Позже Шань-у-вэй прибыл в Удаяна 烏萇[1]. Каждый день к нему прибегала белая мышь и приносила в подарок золотую монету. Он читал лекции по *Пи-лу [чжэ-на чэн-фо шэнь-бэнь цзя-чи цзин]* 毘盧【遮那成佛神變加持經[2] при дворе турецкого [хана] и медитировал[3] под деревом *хатун* 可敦[4]. Закон появился в виде золотых букв, начертанных на небе. В это время служанка во дворце турецкого [хана] нажала себе рукой на грудь, из которой вылетели три струйки молока и попали в рот Шань-у-вэя. Всплеснув руками, он торжественно сказал: "Она была моей матерью в прошлом рождении".

По пути он встретился с разбойниками, которые трижды ударили его мечом, но он не пострадал. Человек, размахивавший мечом, слышал лишь звук [ударяемой] меди. [715a15] Он пошел дальше и взобрался на Снежную Гору[5]. [Достигнув] большого озера, он занемог. Тогда с неба спустился Дхармагупта, говоря: "Пребывая в мире,

---

[1] Удаяна охватывала в те времена современные районы Пангкора, Биджавар, Сват и Бунир. См. Watters, 1.225-239; Chavannes, *Documents* 128-129. Эта страна также описана Fa-hsien (J.Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms* 28-29) and Sung Yun (S.Beal, *Records of the Western World* 1.xciii) в их путевых заметках.

[2] См. ниже примечание 143.

[3] В тексте 安禪定於可敦之樹. *Бэй* дает 而可敦請法、乃安禪樹下 (T 50.291a18), что может означать: «Поскольку Хатун испрашивал Закона, он исполнил *аньджали* под деревом.» *Бэй* в *Вэнь-юань ин-хуа* (86.3a) дает 而可敦子請法, что означает «сын хатуна испросил Закон». 禪定 – термин, составленный из транслитерации и перевода слова *дхьяна*, однако 安禪 – транслитерация слова *аньджали*, означающего «поклоняться со сложенными руками». Такие ошибки в использовании встречаются часто. Дин Фубао丁福保 в *Фо-сюэ да-цу-дянь* 佛學大辭典 (980b) определяет安禪 (*аньджали*), как 入定, или «концентрация», но он не приводит никаких никаких цитат из буддийских текстов, за исключением работы Чжан Цзана張燦 (ум.548) и Ван Вэя (ум.759).

[4] См. Приложение А.

[5] См. Приложение В.

бодхисаттва не избегает перерождения; однако ты постиг этот мир[1]. Как же ты можешь болеть?" Сказав это, Дхармагупта поднялся в небо, а Шань-у-вэй восстановил [свои силы полностью], как если бы умылся[2].

Когда он перешел Тибет, то остановился у каких-то торговцев. Варвары, жаждавшие денег, пришли в большом количестве, чтобы окружить [и схватить] их. Шань-у-вэй тайно в своем сердце составил *мудра*[3], и глава тибетских [грабителей был побежден чудесными силами] и умолял о прощении. Когда он достиг западной границы великой [страны] Тан, в одну из ночей божество сказало ему: "[Страна] восточнее этого места не есть мое владение; эту небесную страну охраняет Манджушри[4]". Божество исчезло, поклонившись ему до земли[5]. Это походило на то, как Капила охранял [Учителя] Сросшиеся Брови連眉[6] [т.е. Дхармамитра]. Шань-у-вэй погрузил свои книги на спину верблюда, но, когда они пересекали реку в Си-чжоу西州[7],

---

[1] В тексте汝久離相 , что буквально значит «твою отделенность от *лакшана*».

[2] В тексте 洗然而愈. Это выражение мы находим в биографии Чан Цзячжэня張嘉貞 в *Тан-шу* (127.1a), где, по-видимому, оно означает «чистый». Ху Саньсин 胡三省в своем комментарии к *Цзу-чжи тунцзянь* 資治通鑑(大中書局 ( ed., 207.5a) определяет 洗然, как 悚然, или «ужаснувшийся». Это значение, однако, здесь не подходит.

[3] В тексте 密運心印.

[4] Об отношении Маньджушри к Китаю см. Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism* 2.20-21, Mochizuki, 5.4877c-4878a.

[5] См. выше прим.82.

[6] О Капила см. *Ши-ши яо-лань* 釋氏要覽 (T 54.304a16), Mochizuki, 1.460b. Историю о том, как Капила сопровождал Дхармамитра, мы находим в *Гао-шэн цзюань* (T 50.343a22). «Сросшиеся брови» – вероятно, перевод слова *самгатабхру* – один из второстепенных признаков Будды. См. *Lalitavistara* 122.1.15 (Rajendrelala Mitra ed.) and *Dharmasamgraha* 59. Также это частое описание героя в санскритской буддийской литературе. См. Divyavadana 2.1.27, 26.1.4, 58.1.4.

[7] Си-чжоу приблизительно соответствует современному Турфан в провинции Синьянь. О фрагментах танского манускрипта – геогра-

дракон стянул его в воду. Шань-у-вэй также упал в воду и три дня провел во дворце дракона, где учил Закону, и многие обратились. Когда он вывел верблюда на берег, книги оказались непромокшими.

Шань-у-вэй еще находился в Северной Индии, а слава его уже дошла до Китая. Император Жуй-цзун[1] приказал Жняна若那[2] и генералу Ши Сяню史獻[3] выйти к Яшмовым Вратам玉門[4] встречать его. В начальные годы периода Кай-юань開元 [713-741] император Сюань-цзун[5] видел во сне, как будто встречает прославленного монаха необычного облика. Император, лично взяв краски, изобразил [приснившегося монаха] на стене своего зала. Когда прибыл Шань-у-вэй, [оказалось, что он] похож на [монаха] из сна. [715a29] Возрадовавшись от этой чудесной встречи, император

---

фического справочника по этому региону см. *Си-чжоу чжи* в *Дунь-хуан ши-ши и-шу* 敦煌石室遺書 2.

[1] Первый раз Жуй-цзун правил в 684 г., но его сместила с трона императрица У. Затем он вновь правил с 710 по 713 г.

[2] Должно быть Жняна был индийским монахом, имя которого больше нигде не появляется. Монах по имени Девендражняна 提雲若那 (T 50.719b19) пришел в Китай из Хотана в 689 г. Дата его смерти неизвестна. Имя Жняна могло быть упрощенной формой от Девендражняна, однако неясно, был ли он еще жив к 716 г.

[3] В *Бэй* – 史憲 (T 50.291b2). Скорее всего этот генерал исходно нес службу на западной границе. Турки из царской фамилии, приходившие на службу к танским императорам, обычно принимали китайскую фамилию Ши 史– сокращенную форму турецкого имени А-ши-на阿史那 (например Ши Та-най 史大奈 и Ши Чжун 史忠; см. Chavannes, *Documents* 23; *Цзю Тан-шу* 109.4a). Генерал Ши Сянь в нашем тексте мог иметь полное имя А-ши-на Сянь阿史那獻, которое мы находим в Тан-шу. См. Chavannes, *Documents* 77, 81-82; *Цзю Тан-шу* 98.15b. Ставка *цзе-ду-ши* из Цзи-си碛西節度使 располагалась в Карашаре焉耆 (см. Мацуда Хисао松田壽男, Сэкисэй сэцудоси ко碛西節度使考, *Ситё* 史潮3.2.25-51, 3.3.48-68).

[4] Проход Яшмовые Врата располагался в северо-западной части провинции Гансу. См. *CYYY* 11.295-6.

[5] Сюань-цзун правил с 713 по 755 г.

украсил храм во дворце內道場[1] [для Шань-у-вэя] и даровал ему титул Учителя. Начиная с принцев Нин寧 и Сюэ薛[2], все преклонили перед ним колена и застыли в ожидании. Как бодхисаттву следует принимать в небесном дворце, так и этого индийского [монаха] посадили рядом с императором, который прославлял его, как Наставника Страны[3], [точно так же, как] Хуан-ди прославлял Гуан-чэна廣成[4]. [Со своей стороны Шань-у-вэй] побудил императора [вступить] на путь Татхагаты. В то время это утонченное учение было в зените своей популярности.

В те времена был астролог, способный управлять чудесными духами, знавший механизмы [космических] изменений. Когда [Шань-у-вэю и астрологу] было приказано провести состязание, чтобы проверить, чьи чудесные силы [сильнее], в присутствии императора, первый был спокоен, однако астролог, [старавшийся победить его], растерялся и не знал, что делать.

В четвертом году Кай-юань, в год *бин-чэнь* [716] Шань-у-вэй впервые прибыл в Чанъань[5], привезя с собой некоторые тексты на санскрите. Его поселили в южном квартале храма Син-фу興福寺[6] по приказу императора. Позже ему было приказано перебраться в храм Си-

---

[1] См. Приложение С.

[2] Оба были братьями Сюань-цзуна. Их биографии см. в *Цзю Тан-шу* 舊唐書95.1a-7a, 10a-11a.

[3] О термине гуо-ши см. Pelliot, TP 12.671-676.

[4] История Хуан-ди и Гуан-чэн-цзы содержится в Чжуань-цзы. См. Перевод Legge в *SBE* 39.297-300.

[5] Точная дата прибытия Шань-у-вэя в Чанъань не приводится ни в тексте, ни в *Бэй*, однако в биографии другого монаха, написанной Ли Хуа, дается дата «пятнадцатый день пятой луны» (Цюань-Тан-вэнь 319.7b).

[6] Храм Син-фу был расположен в Сю-дэ-фан修德坊, в северо-западной части Чанъани, см. Сюй Сун徐松, *Та лян-цзин чэн-фан као* 唐兩京城坊考 (連筠移遜書ed.) 4.8b. В этом храме трудился Сюань-цзан.

мин西明寺[1]. [От императора] непрестанно [присылались] посыльные, дабы справиться о его здоровье, а [даруемые ему] подарки были необычными. В пятом году, году *дин-сы* [717], следуя императорскому указу он сделал переводы в *Пу-ти-юань*菩提院[2]. Он просил императора пригласить известных монахов, которые обсудили бы [с ним] и китайские, и санскритские тексты. Он первым[3] перевел в одной главе *Сю-кун-цзан цю-вэнь-чи фа*虚空藏求聞持法[4]. Монах Сиддхартха悉達[5] сделал устный перевод. У-чжу無著[1] его

---

[1] В *Кай-юань ши-цзяо лу* 開元釋教錄говорится (T 55.572a12): «позже императорский указ приказал ему остановиться в [храме] Си-мин". Этот храм был расположен в Янь-кан-фан延康坊, в западной части Чанъани, см. *Чэн-фан као* 4.13b, *Чэн-фан као бу-и* 14a. Он был известен также своими прекрасными пионами, см. Исида Микиноскэ石田幹之助, Тото тёан ни окэру ботан но кансё 唐都長安に於ける牡丹の鑑賞в *Итимура хакасэ коки кинэн тоёси ронсо* 市村博士古稀紀念東洋史論叢83-94.

[2] Пу-ти-юань, судя по всему, являлся частью храма Си-мин. Син-чжуан описывает его, как отдельно стоящее здание (T 50.290a13), что, по-видимому, ошибочно. Большой храм обычно состоял из многих *юань*, которые занимали монахи разных школ. См. Ябуки Кэйки矢吹慶輝, *Сангайкё но кэнкю* 三階教の研究89, 119, 122-126; T 54.240a23; Чжан Яньюань, *Ли-дай мин-хуа цзи* 歷代名畫記 (津逮秘書ed.) 3.10b; *Чэн-фан као* 2.5a. В некоторых японских книгах говорится, что в 716 г. Шань-увэй посетил Японию, что не имеет под собой никаких оснований. См. Фусо рякки扶桑略記 6 (皇學叢書ed., 107); Гэнко сякусё元亨釋書 1 (大日本佛教全書101.144b); Mochizuki, 3.3005c.

[3] В тексте開題先譯. 開題– термин, использовавший со времен Шести Династий в значении вводных замечаний к названию сутры, краткое комментаторское предисловие. Здесь же слово употреблено не в оригинальном значении, но лишь как «вначале».

[4] T 20, № 1145. Полное наименование этой работы приводится в тексте ниже. Эта сутра содержит дхарани, которые следует возглашать при некоторых ритуалах для вызывания Акашагарбха-бодхисаттва, чтобы тот помог просителю обрести нечто в этом мире. О культе бодхисаттвы на Дальнем Востоке см. M.W.De Visser, The Bodhisattva Akasagarbha (Kokuzo) in China and Japan, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, Afdeeling letter-kunde, nieuwe reeks, deel 30.1.1-47.

[5] Имя этого индийского монаха больше нигде не встречается.

записал и составил текст. Он был скопирован и представлен императору, который удостоил его высокой похвалы. После этого появился приказ Шань-у-вэю представить [императору] все тексты на санскрите, которые он привез с собой[2].

Перед этим монах У-син無行[3] посетил Индию. После окончания своих занятий, он [попытался] вернуться в Китай, но, к сожалению, умер, достигнув Северной Индии. Все листья с санскритскими текстами, которые У-син получил, были сохранены в храме Хуа-янь華嚴寺[4] в столице. Из них Шань-у-вэй и Учитель И-син[5] [715b15] выбрали [для переводов] некоторые тексты и *дхарани*, которые ранее никогда не переводились. В двенадцатом году [724] он сопровождал императора в Ло-ян洛陽[6]. Здесь он получил указ перевести

---

[1] Неясно, был ли этот монах индийского, или китайского происхождения, поскольку это имя можно перевести, как Асамга. Однако, тот, кто составлял текст, должен был быть знаком с обоими языками; обычно выбирали китайца. См. W.Fuchs, *Zur technischen Organization der Ubersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische*, *AM* 6 (1930)/ 84-103.

[2] *Кай-юань ши-цзяо лу* (T 55.572a14) относительно этого события говорит: «Из-за этого он не смог перевести все сутры». Теплый прием, оказанный Сюань-цзуном Шань-у-вэю, как это описано в тексте, весьма неправдоподобен, поскольку в начальные годы своего правления этот император не был благосклонен к буддизму. Конфискация книг у Шань-у-вэя предполагает, что Сюань-цзуну настолько не понравилась эта форма буддизма, что он не пожелал широкого распространения ее текстов. Об этой проблеме см. Приложение L.

[3] Об У-сине см. его биографию, составленную И-цзином (Chavannes, *Les religieux eminents* 138-157).

[4] Храм, в котором однажды останавливался И-син. См. T 50.733c1.

[5] См. его биографию в T 50.732c8. Он занимался у ряда учителей школ Тяньтай, Чань и Виная. Поскольку, как передают, он был сведущ в астрологии и математике, в биографии проводится много забавных историй. Он умер в 727 г.

[6] В соответсвии с *Цзю Тан-шу* (8.21a) Сюань-цзун посетил Ло-ян в одиннадцатую луну того года и вернулся в Чанъань через девятнадцать дней. В Юэй сказано: «император приказал ему жить в храме Шэн-шань聖善寺» (T 50.291b13). Вероятно, он провел свои последние годы в этом храме и там же умер, так как название его в *Бэй:*

*Да-пи-лу-чжэ-на цзин* в храме Фу-сянь福先寺[1]. Полный санскритский текст этой сутры содержит сто тысяч строф, а Шань-у-вэй перевел лишь самые важные положения. Они были [собраны в] семь глав и названы *Да-пи-лу-чжэ-на чжэн-фо шэнь-бянь цзя-чжи цзин*[2]. Монах Бао-юэ寶月[3] сделал устный перевод. И-син записал его и составил [текст], что-то опустив, а что-то добавив[4]. Он был [написан в стиле] хорошо сбалансированном между орнаментальным и простым [языками], находясь в утонченной гармонии с глубоким учением, [в нем содержащимся]. С одной стороны, он отвечает замыслам Будды, а с другой совпадает с людскими наклонностями. Этот текст явился одним из самых насущных средств принесения пользы [людям].

---

«東都大聖善寺». Цзань-нин опускает это предложение в биографии, так что имя Шэн-шань-сы не встречается в его биографии. Этот храм был построен в 705 г. в Чжан-шань-фан章善坊 (юго-восточная часть Ло-яна), а на следующий год название было изменено на «Шэн-шань». См. *Тан хуэй-яо* 唐會要 (江蘇書局ed.), 48.8a. Сюй Сун не включил этот храм в Чжан-шань-фан.

[1] Храм Фу-сянь был расположен в Янь-фу-фан延福坊 в восточной части Ло-яна. См. Сюй Сун, *Чэн-фан као* 5.26a.

[2] T 18, № 848. Также см. *Буссё кайсэцу дайдзитэн* 佛書解說大辭典 7.446d. Тибетский перевод этого текста см. в № 126 *Otani Kanjur Catalogue*, 1930-32, который основан на пекинском издании Тибетской Трипитаки и дает сноски на другие издания. Этот каталог далее сокращенно будет указываться, как Otani. Санскритское наименование этого текста, как оно сохранилось в тибетском переводе: *Махавайрочанабхисамбодхивикурвати-адхиштханавайпульясутра-индрараджанама-дхармапарьяя*. Первая глава этой сутры переведена на французский язык R.Tajima в *Etude sur le Mahavairocana Sutra – Dainichikyo, avec la traduction commentee du premier chapitre* (Paris, 1936). Издание Снартхан этого текста вышло под редакцией Хаттори Ютай (Сайтама埼玉, 1931) с сопоставительными примечаниями и тибетско-японским глоссарием.

[3] Имя этого монаха более нигде не появляется.

[4] И-син составил комментарий к этой сутре (T 39, № 1796), незаменимый при чтении текста. Однако, он умер до того, как смог закончить свой труд. Корейский монах по имени Бу-ко-сы-и 不可思議 написал комментарий к последней главе (T 39, № 1799).

Он также перевел *Су-по-ху тун-цзы цзин*蘇婆呼童子經[1] в трех главах, и *Су-си-ди цзе-ло цзин*蘇悉地揭羅經[2] в трех главах. Обе сутры представляли собой полные Виная для [школы] *Дхарани*. В ней содержатся запреты Сокровенной [школы]. Тем, кто еще не вошел в *мандалу*[3], не разрешалось их читать, так же как и тем, кто еще не получил полного посвящения[4], [не следует] слышать [наставления в] учении. *Сюй-кун-цзан пу-са нэн-ман чжу-юань цзуй-шэн-синь то-ло-ни цю-вэнь-чи фа*虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法, которую Шань-у-вэй свел в одну главу, была просто выделена и переведена из *Чэн-цзю и-це-и ту [пинь]* 成就一切義圖【品】[5], части санскритского текста *Цзинь-ган-дин цзин*金剛頂經[6].

Любивший покой и простоту, Шань-у-вэй привык к неподвижности сознания и спокойствию мыслей. Время от времени от отрывался от своих сосредоточений[7], дабы ободрить новичков. Видевшие его [чувствовали, как будто]

---

[1] T 18, № 895. Также см. *Буссё кайсэцу дайдзитэн* 7.17c, Otani № 428. Ее санскритское название: *Арья-Субахупарипричча-нама-тантра*. Этот текст был также переведен Фа-тянем 法天 (Дхармадэва) во времена династии Сун (T 18, № 896). Некоторые пассажи, значение который в переводе Шань-у-вэя неясны, более понимаемы в версии Фа-тяня.

[2] T 18, № 893. Также см. *Буссё кайсэцу дайдзитэн* 7.8d. Otani № 431. Санскритское название: *Сусиддхикарамахатантра-садханопайика-патала*. Главный проповедник в этой сутре – *Чжи-цзинь-ган да-бэй пу-са*執金剛大悲菩薩.

[3] См. Приложение D.

[4] В тексте 猶未受具人. 具 – сокращенная форма 具戒, что означает «посвящение», или *упасампада*. *Упасампада* также буквально переводится, как 近圓, или «почти полный». См. Takakusu, *A Record of Buddhist Religion* 100.

[5] Этот текст (см. прим. 133) имеет подзаголовок 出金剛頂經成就一切義品, предполагающий, что иероглиф 圖 употреблен ошибочно вместо 品, означающего «глава».

[6] Сокращенная версия этого текста была переведена Ваджрабодхи. См. T 18, № 866.

[7] В тексте 時開禪觀.

перед их глазами расцветал лотосовый цветок [715b29]. Те, с которыми он говорил [ощущали, как] сладкая роса смягчает их сердца. Каждый день кто-то неожиданно получал от него просветление. Когда его просили об аудиенции другие монахи, он обращался только к старшему монаху Ратначинта 寶思惟[1]. Все прочие почитали его с [благоговением], присущим ученикам. Учитель И-син высоко ценился императором и уважался учеными людьми того времени. В дополнение к [вопросам о] сосредоточении и мудрости, [И-син] также советовался [с Шань-у-вэем] о глубинах Инь 陰 и Ян 陽 [т.е. астрологии] перед тем, как принимать решения.

Однажды в своем жилище Шань-у-вэй отлил бронзовую ступу. Он сам разработал модель, которая по технике превосходила любую [предыдущую работу] людей и богов. Поскольку для плавки требовалось много места, а двор [места, где он жил,] был глубокий и тесный, храмовые монахи забеспокоились: что, если поднимется ветер, пламя займется и подожжет храм[2]? Он же со смехом сказал: "Не волнуйтесь. Вскоре вы все увидите". В день, [назначенный для] отливки, как он и предсказал, пошел густой снег. Когда

---

[1] См. биографию Ратначинта в T 50.720a15b2. Он прибыл в Ло-ян из Кашмира в 693 г. и умер в 721 г. Им были переведены несколько тантрических текстов. В его биографии говорится, что он был учен как в Виная, так и в магических заговорах. После 705 г. он перестал работать над переводами, однако оставался в храме, где устроил все на индийский лад. Этот храм назывался Тянь-чу-сы天竺寺, и надпись на стеле, воздвигнутой там в его память, сохранилась в *Чжуань-Тан-вэнь* 257.5a-7a. Сообщается, также, что он щедро раздавал все, ему принадлежавшее, а в повседневной жизни соблюдал жесточайшую дисциплину. Тем не менее, в переведенной им сутре есть *сиддхи*, с помощью которого можно заставить мертвеца красть спрятанные сокровища, и другие *сиддхи* для проникновения в женские покои (T 20.425b-6a).

[2] В тексте 寶坊, что означает «храм». Использование этого сочетания в таком значении мы находим в труде Ли Бая. См. *Цюань-Тан-вэнь* 348.2b.

божественная *ступа*[1] была извлечена из форм, счастливые [сочетания] цветов [сложившиеся из снежных хлопьев] возникли на циновках [расстеленных во дворе]. Все собравшиеся издали крики восхищения.

Однажды летом случилась великая засуха, и император срочно послал евнуха Гао Ли-ши高力士[2] просить Шань-у-вэя помолиться о дожде. Тот сказал: "Так суждено, чтобы сейчас была засуха. Если мы силой призовем дракона, вызванный таким образом дождь вызовет наводнение и принесет лишь ущерб[3]. Так не следует поступать!" Император настаивал и сказал: "Народ страдает от жары и болеет. Даже [небольшого] ветра и грома будет достаточно, чтобы удовлетворить [людей]". Таким образом, отказ Шань-у-вэя не был принят. Чиновники показали ему приспособления, использовавшиеся для вызывания дождя: знамена, штандарты, витые раковины и кимвалы – все было под рукой. Но Шань-у-вэй рассмеялся и сказал: "Эти вещи не смогут вызвать дождь. Уберите их поскорее". Он наполнил кувшин водой и стал помешивать маленьким ножиком [715c15], произнося при этом санскритское *дхарани* в несколько сотен слогов. Вскоре нечто, похожее на дракона, размером с палец и красного цвета, подняло голову над поверхностью воды, однако тут же [нырнуло] обратно в глубину кувшина. Шань-у-вэй продолжал помешивать и произносить [*дхарани*]. Через некоторое время из кувшина стал подниматься белый дымок, поднимаясь прямо вверх на несколько футов и медленно растворяясь [в воздухе]. Шань-у-вэй сказал Ли-ши: "Поспе-

---

[1] В тексте 霧塔, что, вероятно, является ошибкой. Издание Цзинь-лин ко-цзин чу金陵刻經處 *Сун гао-шэн чжуань* (2.5b) и *Бэй* (T 50.291b26) оба дают 靈塔, чему я и следую в своем переводе.

[2] Гао Ли-ши был убежденным буддистом. См. его биографию в *Цзю Тан-шу* 184.6b. Также см. *Цзю Тан-шу* 192.14b; Сю Сун, *Чэн-фан као* 3.1a.

[3] Эту историю мы находим в Лю-ши-ши柳氏史, цитировано в *Тай-пин гуан-цзи* (文友堂ed.) 396.2b. Здесь в тексте дается 適足所損, тогда как в *Гуан-цзи* - 適足暴物, что более осмысленно.

ши обратно [во дворец]. Скоро пойдет дождь!" И Ли-ши пустился обратно со всех ног. Когда он обернулся, то увидел, как белое облако быстро находит с востока от зала проповедей, подобно длинной ленте белого шелка, летящего по небу. Вскоре потемнело, подул сильный ветер и зазвучал гром. Ли-ши быстро достиг моста Тянь-цин天津[1], когда его лошадь настигли ветер и дождь[2]. Большинство больших деревьев на улицах вырвало с корнем. Когда Ли-ши вошел во дворец с донесением, его платье было все мокрое. [Позже] император приветствовал Шань-у-вэя, склонив голову до земли и многократно его благодарил.

Затем на горе Ман邙 появилась огромная змея[3], которую увидел Шань-у-вэй и приветствовал [такими словами]: "Собираешься ли ты затопить город Ло-ян?" Он возгласил *дхарани* в несколько сотен слогов на санскрите. Через несколько дней змея умерла. Это было предзнаменование тому, что Ань Лушань安祿山 захватит Ло-ян.

В одном из свидетельств говорилось, что Шань-у-вэй однажды жил в комнате Дао-сюаня道宣, Учителя Виная[4], в [храме] Си-мин. Вел он себя довольно грубо, так что Дао-сюань невзлюбил его и оскорблял. В полночь, когда Дао-сюань раздавил блоху и бросил ее на пол, Шань-у-вэй несколько раз прокричал: "Учитель Виная насмерть забил сына Будды!" Тогда Дао-сюань понял, что тот – великий бодхисаттва. На следующее утро [Дао-сюань], почтительно придерживая свои одежды, воздал Шань-у-вэю почтение. [715.c29] Если мы [внимательнее] прочтем этот рассказ, [то вспомним, что] все это случилось почти пятьдесят лет спустя смерть Дао-сюаня в середине периода Кай-юань.

---

[1] Это был мост, переброшенный через реку Ло雒 к югу от императорского города. См. *Чэн-фан као* 5.15a.

[2] В тексте 風雨隨馬而驟. *Гуан-цзи* дает вместо驟 -至.

[3] Подобная история приводится в биографии Амогхаваджры. Вероятно, существовал общий источник, разделившийся впоследствии на две легенды.

[4] См. Приложение Е.

Внезапные появления и исчезновения Шань-у-вэя не могут быть постигнуты обычными людьми.

В двадцатый год [732] он подал прошение о том, чтобы вернуться в Индию. Император отнесся к этому с пониманием, но разрешения не дал. В двадцать третьем году, году *и-хай* [735], на седьмой день десятой луны, лежа на правом боку с перекрещенными логами, он спокойно умер. Ему было девяносто девять лет, или, по другому счислению, восемьдесят лет от роду. Знавшие его монахи ощутили грусть и одиночество, а император был потрясен и опечален. Ему был дарован [посмертный] титул Придворного Управляющего Государственным Церемониалом 鴻臚卿[1]. Ли Сань李峴[2], Первый Секретарь Двора Государственного Церемониала, и Учитель Виная [Дин-]бинь 【定】賓[3], наставник ритуалов [в храме], получили приказ

---

[1] См. *Тан-шу* 48.18b, *Тан хуэй-яо* 66.9a. О первом монахе, получившем титул после смерти, см. J.R.Ware, *TP* 30.129. Во времена династии Тан монахи стали получать государственные титулы, а также жалование, см. T 54.250a22, 49.373a, 50.720c4. Этот Двор Государственных Церемоний занимался монашескими делами, а также приемами зарубежных гостей,- вот отчего его управляющими назначались монахи. О монашеской администрации см. Приложение P. Даосский священник получил такой же титул в 720 г. *Цзю Тан-шу* 191.20b. До 736 г. Даосские священники относились к этой же административной единице. *Тан хуэй-яо* 49.4b.

[2] В тексте 李現, однако *Бэй* дает李峴 (T 50.291c3), что более правильно. О жизни Ли Сяня см. *Тан-шу* 131.2a. О его генеалогии см. Цянь Дасинь錢大昕, *Нянь-эр-ши гао-и* 廿二史考異 (潛研堂全書ed.) 53.10a. В биографии Ли Сяня не говорится, что он когда-либо занимал этот пост. По *Бай-гуань-чжи*百官志 в *Тан-шу* (48.19b), погребальная церемония чиновника третьего ранга三品 должна проходить под наблюдением 鴻臚丞. 鴻臚卿принадлежит полу-третьему рангу, поэтому был назначен Ли Сянь.

[3] В тексте 李現具威儀賓律師護喪事. *Бэй* дает李峴威儀定賓律師監護 (T 50.291ca). *Син-чжуан* (T 50.290c8) также дает 李峴與釋門威儀定賓律師監護喪事. Последние два прочтения более осмысленны. 威儀– термин для незначительных ритуалов, и некоторые тексты Виная названы этим словом (T 24, №№ 1470-1472). Здесь оно означает монаха, служащего наставником церемонии в храме, особенно – церемонии посвящения (T 40.25c21). В 755 г. Гандзин鑒眞 просил

[императора] руководить погребальной церемонией. В двадцатом году [740], в третий день десятой луны он был похоронен во дворе храма Гуан-хуа廣化寺[1], в Восточных Холмах Лун-мэнь龍門. И-за его святости[2] тело не претерпело разложения. В день его похорон столица была переполнена [людьми в] глубокой печали. Горы и реки сменили свой цвет. Его ученики, монахи и миряне, Наставники Дхьяны Бао-вэй寶畏 и Мин-вэй明畏[3] [из] семейства Чжэн鄭, что из Ин-яна滎陽 и из семейства Ван王, что из Лан-е瑯琊[4],-

---

японскую императрицу о разрешении проводить церемонию посвящения дважды в год и назначить одного *игиси*威儀師 и двух *дзюгиси* 從儀師 по китайскому образцу. См. *Тодайдзи дзассюроку*東大寺雜集錄 в *Дайнихон буккё дзэнсё* 121.230b. О Гандзине и возникновении школы Виная в Японии см.S.Elisseeff, *HJAS* 1.85-88; J.Takakusu, *Le voyage de Kanshin en orient*, *BEFEO* 28.1-41, 29.47-62. Ясно, что威儀 в нашем тексте должно идти в соответствии с Дин-бинь. Об этом Учителе Виная см. также *Цюань Тан-вэнь* 501.8b.

[1] Вероятно, Шань-у-вэй умер в храме Шэн-шань (см. прим. 140). Этот храм был построен в 758 г., и могила находилась на его территории (T 50.291c26).

[2] В тексте 定慧所薰、全身不壞, что можно перевести так: «Будучи пропитано сосредоточением и мудростью, его тело не разложилось». Об этом обычае сохранения мертвого тела монаха, в особенности часто встречающемся на Дальнем Востоке, но не в Индии, см. Косуги Кадзуо小杉一雄, *Никусиндзо оёби икаидзо но кэнкю* 肉身像及遺灰像の研究, *TG* 24/405-436/

[3] *Бэй* дает написание имен этих монахов: 寶思 и 明思 (T 50.291c5).

[4] Здесь в тексте допущена неточность. Я основываю свой перевод на *Бэй* (T 50.291c5), которая вставляет фамилии и место происхождения этих двух учеников, чтобы показать, что они были выходцами из знатных семейств. Цзань-нин не понял это место и разделил имена двух монахов на четыре имени. По Ли Хуа, первый указанный ученик являлся потомком Чжэн Шань-гуо鄭善果 (*Цзю Тан-шу* 62.6a), человек, предсказавший будущее Сюань-цзана (T 50.221c14). Хотя во времена Ли Хуа 鄭州 и 沂州 были официальными именами, у интеллигенции танской династии существовала привычка использвать старые имена 郡, гордясь своей родословной. См. Чжао И趙翼, *Гай-юй цун-као*陔餘叢考 (甌北全集 ed.) 17.7b-9a.

все так горевали о кончине Учителя[1], как если бы потеряли своих отцов и матерей. В начале периода Цянь-юань乾元 [758] могущество Тан возросло вновь [после подавления восстания Ань Лушаня]. Два учителя выгравировали стихотворение[2] [на памятном камне], а верующие миряне вырыли пещеру [для погребения]. Его ученики стали жить рядом с ней, точно так же, [как это сделали ученики] Конфуция, дабы показать свою любовь [к учителю].

Тело Шань-у-вэя, которое все еще было видимым, со временем усохло[3]. Черная кожа потускнела, и стали видны кости. Во времена последующих династий, когда бы ни случались засухи, или наводнения, люди ходили к пещере молиться и получали результаты, так что возле нее лежало много подарков [благодарности]. Останки покрыты кусками вышитой парчи, как если бы он спал. Каждый раз, когда останки извлекают из пещеры, их кладут на низкую кушетку и покрывают благоуханной мазью. Богатые люди из Лояна [716a15] наперебой стараются преподнести *чань-бо*禪帕[4], очищающие полотенца и туалетный горох[1],

---

[1] В тексте 痛其安仰, что есть аллюзия на слова Цзы-гуна перед смертью Конфуция (Ли-цзи禮記, *SPTK* ed., 2.10b).

[2] Стихотворение мы находим в конце *Бэй* (T 50.291c4).

[3] Император Тай-цзу посетил Ло-ян в 975 г. и побывал в храме Гуан-хуа, чтобы поклониться отстанкам Шань-у-вэя. В четвертую луну того же года император пожелал сделать подношение небесам, однако дождь не прекращался. Тогда к останкам был послан человек, чтобы вознести молитвы (T 49.396c1). *Фо-цзы тун-цзи* (T 49.296b5) также содержит запись о другом приезде Тай-цзы в девятом году периода Цянь-дэ乾德. Однако, *нянь-хао*年號 Цянь-дэ продолжался всего шесть лет, так что девятого года быть не могло. Вероятно, это ошибка.

[4] В тексте дано 彈帕, однако издание *Цзинь-лин ко-цзин чу* дает禪帕 (2.7a), чему я и следую. Представляется, что это была разновидность шарфа, использовавшегося монахами, но я не смог найти в других книгах никаких упоминаний о нем. Монахи школы Чань позже носили что-то вроде капюшона, называвшегося *чань-цзинь*禪巾 (Дотю道忠, *Дзэнрин сёки сэн* 禪林象器箋694b), однако неизвестно, было ли этим две детали одежды как-то связаны.

использовавшийся для омовения. Нынешний император[2], когда он ищет благосклонности, или молится о чем-либо, обычно посылает людей с подарками; и желания [Его Величества] всегда исполняются.

---

[1] Туалетный горох использовался для мытья рук, см. *Ши-шуо синь-юй* 世說新語 (*SPTK* ed.) 3b44a, *Ю-ян цза-цзы сюй-цзи* (*SPTK* ed.) 4.6b.

[2] О прочтении см. примечание 1 издателей текста. Это относится к императору Тай-цзуну, правившему с 976 по 977 год.

# Биография Ваджрабодхи из лоянского храма Гуан-фу [времен] династии Тан (Тайсё Трипитака 50.711b6-712a22)

Монах Ваджрабодхи跋日羅菩提, [или], по-китайски, Цзинь-ган-цзи был родом из Малая摩賴耶[1], (что по-китайски означает "яркость") из Южной Индии. То место располагалось рядом с горой Поталака補陀落伽, где стоял дворец Авалокитешвара[2]. Его отец, брахман[3], обладал

---

[1] Малая – сокращенное географическое название Малаякута, которое мы находим в описании Сюань-цзана, «включавшее в себя современные районы Танджор и Мадура на востоке, Коимбатор, Кочин и Траванкор на западе». См. Watters, 2/228-231; A.Cunningham, *The Ancient Georgraphy of India* 549-552; F.Hirth, *Chau Ju-kua* 12. Cunningham, основывая свою работу на арабских источниках, предполагает, что Малаякута может представлять собой комбинированное название из двух районов (стр.551).

[2] О горе Поталака см. Watters, 2.231-232; Хори Кэнтоку, Кайсэцу сэйикики 842-844. Термин обычно использовался для перевода санскритского слова *вимана*. В этом смысле его и надо понимать здесь.

[3] В работе Юань-чжао *Чжэн-юань ши-цзяо лу* содержится два очерка жизни Ваджрабодхи. Первый (T 55.875b1-876b27) был написан его учеником-мирянином Люй Сяном吕向, одним из пяти комментаторов *Вэнь-сюань*, чью биографию мы находим в Тан-шу 202.10b-11b. Второй, гораздо более короткий и, очевидно, основанный на первом, был составлен лицом по имени Кунь-лунь-вэн混倫翁 (T 55.876b29-877a21). В обоих о семье Ваджрабодхи говорится не так, как в нашем тексте.
Люй Сянь (далее – Люй) говорит, что он был третьим сыном Ишана-вармана伊舍那鞞摩, царя-кшатрия из Центральной Индии. Поскольку в Китай его сопровождал генерал Ми-цзюнь-на 米准那из некой страны на юге Индии, его также посчитали уроженцем с юга (T 55.875b1). S.Levi, *Les missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde* (*JA* ninth series, 15 [1900].3.419-421) дает нам краткое резюме описания Люй. Про этого царя он говорит: "Я не знаю, кто такой царь Ичанакарман, или варман; представляется сложным отождествить его с принцем с таким же именем, упоминавшемся в списке Aphsad (Corpus III, No.42), являвшемся

глубоким пониманием пяти видов знаний[1] и был учителем царя Каньчи建支[2]. Ваджрабодхи мог прочитывать по десять тысяч слов ежедневно, когда ему было всего лишь несколько лет от роду. Он быстро понимал то, что видел, и не забывал это всю свою жизнь.

---

современником и несчастным соперником Кумарагупта из Магадхи, Ваджрабодхи, родившемся в 661 г." (419.)

[1] О пяти видья см. Watters, 1.157-159; *Фань-и мин-и цзи* (T 54.1144c14).

[2] P.C.Bagchi (*Le canon bouddhique en Chine* 2.554) неправ, когда говорит, что сам Ваджрабодхи был учителем царя. Каньчи – сокращенная форма слова Каньчипура – современный Конджеверам на реке Палар в Южной Индии. См. Watters, 2.227; Cunningha, 548; P.Pelliot, *BEFEO* 4.359-363. Это было название не страны, а города, в котором цари Паллава держали свою столицу. Из их числа должен был быть и царь Каньчи, упоминаемый в тексте. По R.Sewell's *The Historical Inscriptions of Southern India and Outlines of Political History* (Madras, 1932) 375, Нарасимхаварман 1-й царствовал с 630 по 668 год, а его наследник Махендраварман 2-й – с 668 по 670-й год. Отец Ваджрабодхи был учителем одного из них.

Цари Паллава были известны своей благосклонностью к ученым людям. Сам Махендраварман 1-й написал ряд пьес, в которых фигурировали последователи различных религий. См. R.Gopalan, *History of the Pallavas of Kanchi* (Madras, 1928) 95. За время его правления сильный импульс получило развитие драматургии, музыки, живописи и других искусств (там же, 88). Говорят, что Даньдин составил пятую главу *Кавьядарша* для того, чтобы давать уроки риторики наследному принцу Каньчипура, а этот принц был, по всей вероятности, сыном Нарасимхавармана 2-го (там же, 110-111). Каньчи был центром всевозможной учености за период между седьмым и девятым веками. См. C.Minakshi, *Administration and Social Life under the Pallavas* (Madras, 1938) 186-187. Все то, что мы знаем о царях Паллава и Каньчи, совпадает с преданиями об отце Ваджрабодхи, как они отражены в тексте.

Цзань-нин использовал много надписей на стеллах о монахах (см. Ввведение), чему хороший пример биография Шань-у-вэя. Очень странно, однако, что здесь он совсем не использовал два описания из *Чжэн-юань ши-цзяо лу*, которые, вне сомнения, были в его распоряжении. Или, у него были определенные причины отрицать ту версию, что Ваджрабодхи родился в семье *кшатрия*?

В шестнадцать лет[1] он обрел просветленность от буддийского учения и [потому] не хотел изучать трактаты Нигантха[2]. Он обрезал [себе волосы, надел] крашенную [одежду][3] и стал монахом. [Это превращение] было, вероятно, результатом [добрых семян], посаженных в прошлом рождении. Позже он сопровождал своего учителя в монастырь Наланда в Центральной Индии, где изучал сутры, Абхидхарма[-коша] и прочее. Когда он стал полностью посвященным[4], то прослушал лекции о Виная восемнадцати школ[5]. Он вновь пошел в Западную Индию[6], чтобы исследовать трактаты Хинаяны и учение *йога*[7], Три Таинства[8] и *дхарани*. Когда прошло десять лет, он стал сведущ во всех трех *Питака*.

---

[1] Люй (T 55.875b3) пишет, что он стал *шраманера* в монастыре Наланда в возрасте десяти лет и занимался под руководством Учителя Шантижняна 寂靜智, *шабдавидья*. Когда ему исполнилось пятнадцать, он отправился в Западную Индию, где четыре года изучал шастры Дхармакирти, а затем вернулся в Наланда. Дхармакирти, великий логик, (начало седьмого века) был учеником Дигнага. См. M.Winternitz, *History of Indian Literature* 2.363, 632; Mochizuki, 5.4613a.

[2] Любопытно отметить, что здесь особо указываются джайнистские тексты. Джайнизм пустил глубокие корни на юге индийского полуострова, привлекши к себе много последователей. Он также получил патронаж царских фамилий. См. C.Minakshi, *Administration and Social Life under the Pallavas* 227. Махендраварман 1-й, сперва джайн, затем был обращен в шайвизм. R.Gopalan, History of the Pallavas of Kanchi 90. Нарасимхаварман 1-й хотя и не был джайном, но относился к этому направлению благосклонно. Minakshi, 231.

[3] См. T 54/1051b1, 269a13, and T 50.800a21.

[4] В тексте 登戒法 – («взошел к закону *шила*»), что я рассматриваю синонимичным 登具戒 (T 50.712b1). Люй говорит, что он был полностью посвящен в возрасте двадцати лет (T 55.875b6).

[5] Восемнадцать – традиционное число для количества школ в буддизме Хинаяна. См. Appendix II, "The Eighteen Schools," in E.J.Thomas, *The History of Buddhist Thought* 288-292.

[6] См. Приложение F.

[7] См. прим. в Биографии Шань-у-вэя.

[8] См. прим. в Биографии Шань-у-вэя.

Затем он посетил Цейлон[1] и взобрался на гору Ланка[2]. Двигаясь в восточном направлении, он посетил двадцать, или более стран, включая Бходжа佛誓[3], страну нагих [711b5] людей[4] и другие. Услыхав, что в Китае процветает Закон Будды, он поехал туда морем[5]. Из-за многих происшествий, ему пришлось добираться туда несколько лет[6]. В год *цзи-вэй* периода Кай-юань [719] он достиг Гуан-фу廣府[7].

---

[1] См. Примечание G.

[2] См. Примечание I.

[3] Бходжа – в настоящее время Палембанг на Суматре. Также это место называлось Шри Бходжа尸利佛逝. См. Pelliot, *BEFEO* 4.321-339; Hirth, *Chau Ju-Kua* 63. Люй пишет (T 55.876a29), что Ваджрабодхи и персидские торговцы добрались до Бходжа за месяц.

[4] См. Приложение J.

[5] По всей видимости, это подразумевает, что Ваджрабодхи решил отправиться в Китай после того, как добрался до Бходжа, что весьма отличается от описания Лю. См. T 55.875b22, *JA* ninth series, 15 (1900). 3.419.

[6] По Люй (T 55.876b4), Ваджрабодхи и персидские торговцы встретились со штормом всего лишь за двадцать дней перед тем, как приплыть в Китай. Все тридцать с лишним кораблей потонули, за исключением одного, на котором плыл монах, потому что он читал *Маха-пратисара-дхарани*. Ему пришлось добираться до Китая три года. В соответствии с записанным Амогхаваджра рассказом самого Ваджрабодхи (T 39.808b16), на каждом из более тридцати кораблей находилось от пятисот до шестисот человек. Когда было ясно, что корабль вот-вот потонет, капитан приказывал сбрасывать за борт все, что находилось на судне. В возникшей панике Ваджрабодхи не смог сохранить полный текст *Цзинь-ган-дин цзин*, от которой остался лишь сокращенный вариант. Именно этот текст он перевел позже.

[7] Pelliot отождествляет Гуан-фу с Ханфу – арабское название Кантона - (*BEFEO* 4.215). Он был назван так, поскольку в той префектуре располагался Гуан-чжоу ду-ду-фу廣州都督府. См. Кувабара Дзицудзо桑原騭藏, *Ходзюко но дзисэки*蒲壽庚の事蹟 17-18; Канфу мондай котони соно канраку нэндай ни цуйтэ廣府問題殊にその陷落年代に就いて (*Тодзай коцухи ронсо* 東西交通史論叢395-414). Лю (T 55.876b9) говорит, что, когда Ваджрабодхи прибыл в Китай, генерал-губернатор節度使 послал от двух до трех тысяч человек на нескольких сотнях небольших лодок, чтобы встретить его далеко в море. Здесь Лю допускает анахронизм, поскольку титул嶺南節度使 был впервые установлен в 757

Императорским эдиктом ему было приказано проследовать в храм Цы-янь慈恩寺[1] в Чан-ане. Спустя малое время его перевели в храм Цзянь-фу薦福寺[2]. В каком бы храме он ни останавливался, немедленно приказывал соорудить алтарь[3] для проведения церемонии *абхишека*[4], на котором [рисовалась] большая мандала, и он обратил шесть собраний [буддистов][5]. Учитель *дхьяна* Да-чжи 大智[6], Да-хуэй 大慧[7] и Амогхаваджра,- все прославляли его с почтением, присущим ученикам.

Позже он сопровождал императора в Ло-янь. Начиная с первой луны, в том году не было дождя на протяжении пяти месяцев. В священных храмах гор и рек возносились молитвы, но безрезультатно. Император приказал Ваджрабодхи установить алтарь для молитв. В соответствии с этим, он принял схему Бу-кун гоу-и пу-са 不空鉤依菩薩[8]. Алтарь

---

году, а до этого использовался лишь титул嶺南五府經略使 (*Тан хуэй-яо* 78.16a).

[1] Это был храм, в котором останавливался Сюань-цзан. Он располагался в Цзинь-чан-фань 晉昌坊, в юго-западной части Чаньъани. См. *Чэн-фан као* 3.16a. Лю (T 55.876b11) говорит, что Ваджрабодхи прибыл в восточную столицу в середине 720 года.

[2] Этот храм располагался в Кай-хуа-фан開坊化, к югу от императорского города. См. Чэн-фан као 2.3a. В 706 году в этом храме для И-цзина построили помещение для перевода сутр 翻經院.

[3] Здесь слово道場 использовано не в значении «храм», но для указания на что-то вроде арены.

[4] См. Приложение К.

[5] *Бхикшу, бхикшуни, упасака, упасика*; Mochizuki, 2.1800a.

[6] Это был И-фу 義福 (ум.732 г.). См. T 50.760b и *Цзинь-ши цуй-бянь* (攝葉山房 ed.) 81.7a-8a.

[7] Учитель Дхьяна Да-хуэй – это И-син. См. прим. 81 в биографии Шань-у-вэя.

[8] Я не смог выяснить – что это был за бодхисаттва. Существует Амогханкуша-бодхисаттва, который, как предполагается, производит существа с *анкуша*. Он – фигура в Гарбхадхату-мандала, принятой в Японии; Mochizuki, 5.4391c-4392b. Тем не менее, иероглиф 依 в имени не поддается объяснению.

высотой в четыре *хаста* 肘[1] был воздвигнут [в помещении храма], где он жил. Он лично нарисовал[2] образ бодхисаттвы Семи Коти[3] и установил дату, когда следовало дорисовать

---

[1] Около восемнадцати дюймов. Mochizuku, 1.153a.

[2] *Ачарья* должен был уметь сам рисовать *мандала*, не прибегая к помощи живописца-мирянина. См. *Пи-лу-чжэ-на цзин* (T 18.4a29 и T 39.613b5). Некоторые источники говорят, что Ваджрабодхи был известным художником. Надпись на стелле, сделанная Куньлунь-вэном (T 55.876c9) гласит, что он был «умел в цветной живописи 粉繪». Чжан Яньюань в своем труде *Ли-дай мин-хуа-цзи* (9.16b-17a) говорит, что Ваджрабодхи был родом с Цейлона и особенно хорошо умел рисовать буддийские образы. Считается, что статуи под деревянной ступой в храме Гуа-фу были спроектированы Ваджрабодхи. Чжан делает ошибку, говоря, что Ваджрабодхи был уроженцем Цейлона, однако то замечание, что он был умел в изображении буддийских образов, представляется верным. Кунь-лунь-вэн также говорит о том, что Ваджрабодхи спроектировал ступу Вайрочана, и считает ее прекрасным образчиком такого рода объектов (T 55.876c20).

[3] В тексте 躬繪七俱胝菩薩像. Ваджрабодхи перевел текст, называвшийся *Фо-шуо ци-цзюй-ди фо-му чжунь-ти да-мин то-ло-ни цзин* 佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經. Он состоит из *дхарани*, представляющихся столь важными, что текст называли матерью семи прошлых *коти* Татхагат (T 20.173a6). Наряду с тем, что почти каждое *дхарани* персонифицировано, и из каждой воссоздается определенное божество, также существует главное божество 本尊 для этого *дхарани*, называемое 七俱胝佛母 (T 20.175a20). Перед возглашением этого *дхарани* следует построить мандалу в четыре *хаста* (T 20.173b11). Засуха и наводнение считались бедствиями, которые можно устранить возглашениями и исполнением правильных ритуалов в соответствии с этим текстом (T 20.174a17). Поэтому 七俱胝菩薩 есть сокращенная форма 七俱胝佛母菩薩. (Этот бодхисаттва снова идентифицируется с Авалокитешвара в *Да-чэн чжуан-янь бао-ван цзин* 大乘莊嚴寶王經. См. Mochizuki 3/2526a.) Это, однако, не сочетается с 不空鉤依菩薩, указанным выше. Образ этого божества, в соответствии с текстом (T 20.178b19), должен быть нарисован желтым и белым цветами. У него восемнадцать рук и три глаза, и сидит он на цветке лотоса в пруду. Два царя-дракона нарисованы рядом, держащими цветок лотоса. См. Otani, No.188. Его санскритское название: *Арьякундадэви-нама-дхарани*.

глаза образа[1],- в тот же день должен был пойти дождь. Император послал учителя И-сина наблюдать за этим втайне. [Утром] седьмого дня было все еще так жарко, что на небе не показывалось ни облачка. Однако к полудню, когда глаза и брови бодхисаттвы еще только прорисовывались, немедленно задул северо-западный ветер, [да так сильно, что] поднялась черепица на крышах и выкорчевывало деревья. Облака пролили дождь. Люди повсюду были поражены. В крыше над алтарем вырвало большую дыру, и тяжелый дождь пролился в зал. На следующее утро люди высокого и низкого происхождения в столице говорили, что Ваджра-

---

[1] В тексте 立期以開光明目. В том же тексте, но переведенном Амогхаваджра, указанном выше в прим.31, есть раздел, где говорится о рисовании образов. Там сказано (T 20.184c26): «Когда рисуется образ, [следует] пригласить нескольких монахов поклоняться ему, в соответствии со своими [финансовыми] возможностями [в тексте 隨力僧次, где значение двух последних иероглифов неясно]. Когда 'яркость' открывается, следует возносить обеты и возглашать гимны благодарности... Образ надо перенести в спокойную комнату, чтобы поклоняться ему втайне". 開光明 - сокращение 開眼之光明, или "открывание яркости глаз". См. работу Ши-ху (Данапала) *Фо-шуо и-це жу-лай ань-сян сань-мэй и-гуэй цзин* 佛說一切如來安像三昧儀軌經, T 21.934c13, чаще называемую 開眼(Mochizuki, 1.380c). Это, вероятно, подразумевает последнее прикосновение к глазам образа, считающееся священным. В Японии, когда монах открывает глаза Будды, к черенку кисти, которой он пользуется, привязывается нитка, за которую держатся все, присутствующие на церемонии (см. *Миккё дайдзитэн* 1.202a). Позже в Китае и Японии открывание глаз превратилось в обычную церемонию освящения вновь созданного образа, ничего не имеющего общего с глазами непосредственно. Чжи-пань в своем труде *Фо-цзу тун-цзи*, не поняв значение нашего термина, говорит, что Ваджрабодхи пообещал начало дождя после того, как откроют глаза образу, и после трех дней, как и ожидалось, глаза образа открылись 約像開目卽雨、閱三日、像目果開 (T 49.295b25). Очень странно, что он не понял термин настолько, что выдумал совершенно невероятную историю. Быть может, его смутили тексты, такие, например, как *Су-по-ху тун-цзы цин-вэнь цзин*, где говорится, что брови почитаемого образа задвигаются, когда обретется *сиддхи*, о котором возносились моления (T 18.727c24).

бодхи поймал дракона, который затем выпрыгнул [711b29] сквозь крышу [зала], и тысячи людей стремились посмотреть на это место. Таков чудесный результат использования алтаря 壇法.

В то время император [Сюань-цзун] интересовался даосизмом и не располагал временем, [чтобы заниматься буддийским] учением Шуньята[1]. Чиновники, ощущая настроения [императора], просили, чтобы монахи-варвары иноземного происхождения были отосланы назад в свои страны, и чтобы дата их отбытия была установлена заранее. Слуга спросил Ваджрабодхи [о его намерениях], и Ваджрабодхи сказал: "Я – индийский монах, а не тибетский и не центрально-азиатский[2]. На меня императорский[3] приказ не распространяется. В любом случае, я не уеду". Через несколько дней он внезапно решил поехать в Яньмэнь雁門 на почтовой лошади. Когда он послал свое прощание императору, тот был глубоко изумлен. Был издан именной указ, чтобы задержать его.

Двадцать пятая дочь императора[4] была самой любимой. Долгое время она болела и никак не могла излечивалась. Ее поместили на отдых в Сянь-и Вай-гуань

---

[1] См. Приложение L.

[2] О разнице между梵 и 胡 см. *Сюй гао-шэн чжуань* 續高僧傳 (T 50.438b16); *Фань-и мин-и цзи* (T 54.1056b1).

[3] H.Maspero, *JA* 223.2.249-296.

[4] У Сюань-цзуна было 29 дочерей (*Нянь-эр-ши као-и* 51.9b), пятеро из которых умерли в юные годы. Это были принцессы: Сяо-чан孝昌, Лин-чан靈昌, Сян-сянь上仙, Хуай-сы懷思 и И-чунь宜春 (*Тан-шу* 83.14b-17a). Неизвестно, кто был двадцать пятой дочерью. Была принцесса с титулом Сянь-и咸宜, дочь У Хуэйфэй武惠妃, но она умерла в 784 году (*Тан-шу* 83.16a), намного позже чем умер Сюань-цзун. Отрывок из *Тан-шу*, только что процитированный, дает 咸直, что ошибочно, потому что в другом отрывке в той же работе (83.15a) и в издании *бай-на* 百衲 дается одно и то же - 咸宜. Хотя титул идентичен с 咸宜外館, все же невозможно идентифицировать умирающую принцессу с принцессой Сянь-и.

咸宜外館 [1], где она лежала с закрытыми глазами, не говоря ни слова более десяти дней. До того, как [Ваджрабодхи решил уехать,] был издан указ, по которому Ваджрабодхи назначался ее наставником в давании обетов по соблюдению буддийских предписаний [*шила*]. Указ был издан, поскольку [Император] предвидел, что принцесса непременно умрет[2]. [Тем не менее,] Ваджрабодхи пошел туда. Выбрав во дворце двух девочек семи лет от роду, он приказал завернуть их лица в красный шелк и положить их на землю. Он приказал Ню Сяньтуну牛仙童[3] написать эдикт, который сожгли в другом месте, причем над ним говорил заклинание Ваджрабодхи. Две девочки читали их по памяти полностью, не пропустив ни одного слова. Затем Ваджрабодхи вошел в *самадхи*. С помощью непостижимой силы он послал двух девочек с эдиктом к Царю Яма. Через промежуток времени, необходимый для принятия пищи, Царь [Яма] приказал умершей няньке принцессы Лю劉 сопровождать дух принцессы домой с двумя девочками. После этого принцесса села, открыла глаза и заговорила, как раньше. Услыхав об этом, император вскочил на коня и поскакал в Вай-гуань, не дожидаясь [711c15] охраны. Принцесса сказала ему: "Очень трудно изменить судьбу, закрепленную в другом мире. Царь [Яма] послал меня обратно повидать тебя всего лишь на короткое время." Полдня спустя она умерла. После этого император уверовал в Ваджрабодхи.

---

[1] Неизвестно, где располагалось это место. В Чанъани существовал монастырь для даосских монахинь под названием Сянь-и Гуань 咸宜觀, но впервые его назвали так в 762 году (*Чэн-фан као* 310a). В Лояне есть Сянь-и Гун 咸宜宮 (*Цзю Тан-шу* 88.22b), но я не уверен, где лежала больная принцесса – в Лояне, или в Чанъани.

[2] См. Приложение L.

[3] Ню Сяньтун был *е-чжэ* 謁者 в Министерстве Дворцовых Слуг 內侍省. Его умертвили в 739 году за то, что он обманул императора, скрыв от него поражение Чжан Шоугуэя 張守珪 в войне с народом Си 奚. См. биографию Чжана в *Цзю Тан-шу* 103.9b.

У Гуэйфэй武貴妃[1], единственная из царевен, наслаждавшаяся особой благосклонностью [императора], даровала Ваджрабодхи сокровища. Ваджрабодхи настоятельно просил царевну срочно соорудить статую Цзинь-ган шоу-мин пу-са金剛壽命菩薩[2]. Он также посоветовал

---

[1] Титул царицы должен был быть *хуэй-фэй*, как сказано в ее биографии (Цзю Тан-шу 51.18a), а не *гуэй-фэй*. Титул *Хуэй-фэй* был введен Сюань-цзуном и шел сразу после императрицы (там же, 51.1b). *Шэнь-сянь ганьюй чжуань*神仙感遇傳 (цитировано в *Тай-пин гуан-цзи* 22.2a-3b) говорит, что эта царица была преданной последовательницей Ваджрабодхи. Поскольку она происходила из фамилии У, было бы неудивительно, если бы она являлась убежденной буддисткой. Чжэн Юй鄭顗 (степень *цзинь-ши* в 851 году) всего лишь чуть более ста лет спустя после Ваджрабодхи и У хуэй-фэй, ассоциировал этого монаха с другой царицей. В своей поэме *Цзинь-ян-мэнь ши* 津陽門詩 он делает аллюзии за занимательные истории, приведенные в *Шэнь-сянь ганьюй чжуань*, а в своих примечаниях говорит, что Сюань-цзун верил даосу Ло Гунюаню羅公遠, тогда как Ян гуэй-фэй 楊貴妃 верила Ваджрабодхи. Поскольку его призвали во дворец через небольшое время после смерти У Хуэйфэй в 737 году, до смерти монаха в 741 году прошло четыре года (см. ниже прим.56), за которые они могли встретиться. Тем не менее, я не могу с готовностью согласиться с Чжэн Юй, поскольку вера У Хуэйфэй в Ваджрабодхи удостоверяется и *Шэнь-сянь ганью чжуань*, и *Цзань-нин*. Год смерти У Хуэйфэй дается в ее биографии в *Цзю Тан-шу*, как 737 (51.18a). Эта дата подтверждается *бэнь-цзи* в той же работе (5.2b), и в *Цзы-чжи тун-чзянь*, которая в хронологическом плане практически безошибочна. Биография Ян гуэй-фэй в *Тан-шу* (76.26b) дает 736, что неверно. См. У Чжэнь 吳縝, *Синь Тан-шу цзю-ню* 新唐書糾謬 (知不足齋叢書 ed.) 5.4b.

[2] Текст под названием *Цзинь-ган шоу-мин то-ло-ни нянь-сун фа* 金剛壽命陀羅尼念誦法 был переведен Амогхаваджрой. Как видно из названия, это – *дхарани* для продления жизни. Их главным божеством является Цзинь-ган шоу-мин пу-са (T 20.275c7), но об этом бодхисаттве не дается никакой иконографической информации в различных версиях (T 20.№№1133-1135) этого текста. Бодхисаттва по имени Янь-шоу-мин延壽命 часто встречается на картинах, обнаруженных в Дун-хуан, но он не имеет ничего общего с божеством этого эзотерического текста. См. Мацумото Эйити松本榮一, *Тонкога но кэнкю* 敦煌畫の研究 355-358.

принцу Хо-дун河東郡王[1] нарисовать образ ступы Вайрочаны. Он сказал своим ученикам: "Два этих лица долго не проживут". Через несколько месяцев оба умерли, как он и сказал. Все его предсказания были столь же точными.

Не было ни одного предмета, о котором он не мог бы говорить; за что бы он ни брался – все получалось. Он мог анализировать и отвечать на вопросы по сутрам, шастрам и текстам Виная, тайным *дхарани* и другим книгам,- о чем бы [его] ни спросили, точно так же, как колокол отвечает, [когда в него ударяют][2]. Кто бы ни навещал его, увидев человека единожды, Ваджрабодхи уже никогда его не забывал. В речи и в поведении он всегда был серьезен. Выражение его [лица] оставалось неизменным, радовался он, или сердился, был ли доволен, или оскорблен. Те, кто говорил с ним, выражали свое естественное восхищение им, [даже если] не знали величия [его ума][3].

Начиная с седьмого года Кай-юань [719], когда он впервые приехал в Пань-ю番禺[4], а затем прибыл в столицу, [он] неустанно пропагандировал [учение] сокровенных

---

[1] Этот Хо-дун цзюнь-ван был, вероятно, Ли Цзинем李瑾, сыном принца Ци岐 и племянником Сюань-цзуна. По *Тун-тянь*通典(浙江書局ed.) 3123a, сын цзинь-вана親王 становился *цзюнь-ваном*. В биографии принца Ци (*Тан-шу* 81.17a) говорится, что после его смерти наследником стал его сын Цзинь. Цзинь умер рано в результате невоздержанностей. Также см. *Цзун-ши ши-си-бяо* 宗室世系表, *Тан-шу* 70b.41b. Вместо Цзинь瑾 там дается僅, что ошибочно, поскольку в иероглифе имен всех его братьев стоит радикал "яшма".

[2] В тексте如鐘虡受. 虡 – приспособление, на котором подвешивают колокол, поэтому по значению такой иероглиф здесь не подходит. Должно быть虛, как в изданиях Сун и Юань (см. прим.3 на стр.711 редакторов Т). См. *Ли-цзи*, (перевод S.Couvreur 2.40-1): "Учитель, который умеет отвечать на вопросы, подобен колоколу, по которому бьют (для того, чтобы извлечь из него звуки). Колокол, по которому бьют маленьким молоточком, издает слабый звук; тот, по которому бьют большим молоточком, издает сильный звук".

[3] В тексте 聽禮者莫知津涯、自然率服矣.

[4] Пань-ю являлось областью в Гуанчжоу, где располагалось 五府經畧使.

писаний и воздвигал правильно построенные мандалы. Каждое его усилие вознаграждалось божественным знаком [одобрения]. Монах И-син уважал это учение [сокровенного буддизма] и часто задавал Ваджрабодхи вопросы, на которые тот отвечал [711c29], не утаивая и не пропуская ни единой подробности. У И-сина был свой алтарь, воздвигнутый там, где он получил *абхишека* и [дал обет] следовать этому учению. Признав это полезным, И-син просил [учителя] перевести [некоторые тексты] для распространения. В одиннадцатом году [723] Ваджрабодхи, повинуясь императорскому указу, перевел в храме Цзышэн資聖寺[1] *Юй-це нянь-сун фа*瑜伽念誦法[2] в двух главах и

---

[1] Этот храм располагался в Чун-жэнь-фан崇仁坊, в северо-восточной части Чанъаня. См. *Чэн-фан као* 3.4b.

[2] Это – сокращенное название *Цзинь-ган-дин юй-це-чжун люэ-чу нянь-сун фа* 金剛頂瑜伽中略出念誦法, которая, по Юань-цзяо (T 55.875a6), также называется *Цзин*經 и состоит из четырех глав. Издание в T (18, № 866) названо *нянь-сун цзин* и имеет четыре главы. Говорили, что Ваджрабодхи исследовал эту сутру под руководством Нагажняна, ученика Нагарджуны (См. Приложение F), и что исходно она была составлена в ста тысячах *шлока*. О легенде, что этот текст был получен из железной ступы в Южной Индии см. работу Амогхаваджра *Цзинь-ган-дин цзин да-ю-це би-ми синь-ди фа-мэнь и-цзюе* 金剛頂經大瑜伽秘密心地法門義訣 (T 39.808a24). Японские монахи школы Сингон много писали об этой легенде, причем по одной из теорий эта железная ступа представляет собой лишь метафору, относящуюся к собственному телу (см. Камбаяси Дзёрю神林淨隆, Предисловие к японскому изданию текста в *Кокуяку иссайкё* 國譯一切經, *Миккёбу*密教部, 1.213-214). По Ваджрабодхи, этот текст – сокращенный вариант первой из восемнадцати глав сомнительного по своей колоссальности оригинала. Термин *люэ-чжу* обычно использовался во времена Тан, как сокращенная версия буддийской, или мирской книги (см. также прим.19). Речь в ней идет о ритуалах, прежде всего – для построения мандал, исполнения *абхишека* и приношений *хома*. Это – единственный текст, где в подробностях говорится о церемонии *абхишека* (см. Предисловие Камбаяси, 223-224).

*Ци-цзюй-ди то-ло-ни*七俱胝陀羅尼[1] в двух главах. Ишвара 伊舍羅[2], служитель Императорского Секретариата[3], и великий брахман, глава Восточной Индии, делали подстрочные переводы. Монах Вэнь-гу溫古[4] с горы Сун嵩 записывал.

В восемнадцатый год [730] в храме Да-цзянь-фу он также перевел *Мань-сю-ши-ли у-цзы-синь то-ло-ни*曼殊室利五字心陀羅尼[5] и *Гуань-цзы-цзай юй-це фа-яо* 觀自在瑜伽法要[6], каждая в одной главе. Монах Чжи-цзан

---

[1] Об этом тексте (T 20, № 1075) см. прим.31 выше. В современной Трипитаке есть лишь одна глава. Возможно, Цзань-нин счел «Способ Рисования Образов» отдельной главой.

[2] Ишвара проверял санскритский текст, когда И-цзин занимался переводом в 680 году (T 50.710c22). В 713 году, когда Бодхиручи переводил сутры, он также принимал участие в работе, делая подстрочники (T 50.720b18).

[3] Об этой должности см. R.des Rotours, *Le traite des examens*, 9. Этого чиновника называли также *чжи-чжун-шу-шэн*, или *чжун-шу-чжи-шэн*; см. *Цзю Тан шу* 190a11b, 194a.25b.

[4] Вэнь-гу был монахом, написавшим предисловие к исправленному изданию Цжи-янь智儼 комментария И-сина к *Пи-лу-чжэ-на цзин*. В своем предисловии он говорит, что был знаком и с Шань-у-вэем, и с И-сином. См. *Kyoto sup.*卍字續藏經 1.36.3, 254a.

[5] Полное название этого текста: *Цзинь-ган-дин цзин мань-шу-ши-ли пу-са у-цзы-синь то-ло-ни пинь*金剛頂經曼殊室利菩薩五字心陀羅尼 (T 20, № 1173). Это и текст, указанный ниже, оба являются сокращенными переводами различных глав *Цзинь-ган-дин цзин* (T 55.875a10). Главное божество этого текста – Маньджушри-бодхисаттва, представленный в виде ребенка с мечом в правой руке и текстом Махапраджняпарамитасутра в левой. Ученик должен получить *абхишека* перед тем, как получать наставления по *дхарани* этого текста (T 20.710a20). Заявляется, что Маньджушри появится после того, как этот текст будет читаться на протяжении одного месяца. *Дхарани* и сопровождающие *мудра* предназначаются для вселения бодхисаттвы в тело возглашающего, а затем для его выпускания.

[6] Полное название этого текста: *Гуань-цзы-цзай жу-и-лунь пу-са юй-це фа-яо* 觀自在如意輪菩薩瑜伽法要(T 20, № 1087). В нем содержатся *дхарани* и *мудра*. В конце текста возглашающего призывают читать и размышлять над сутрами Махаяны в тихом месте. Рекомендованные сутры: *Ланкаватарасутра*, *Аватамсакасутра*,

智藏[1] сделал подстрочный перевод. И-син записал и составил текст с некоторыми пропусками. Ваджрабодхи также заметил, что в старом переводе текста [Маха]пратисара[дхарани]【大】隨求【陀羅尼】[2] недостает некоторых частей и предложений и завершил ее, добавив [недостающие части]. Все дхарани и *мудра*, переведенные Ваджрабодхи, были действенны, когда бы их ни применяли. Сокровенное учение находилось на вершине своего признания. Многие их тех, кто занимался с Ваджрабодхи в обеих столицах, были им спасены濟度. [Ученики]- как монахи, так и миряне,- передавали [его поучения] от одного поколения к другому.

На пятнадцатый день восьмой луны двадцатого года, в год *жэнь-шэнь* [732][3] он сказал своим ученикам в лоянском храме Гуан-фу廣福寺[4]: "Когда белая луна станет полной[5], я

---

*Махапраджняпарамита* и *Адхъярдхашатикапраджняпарамита* 般若理趣經 (T 20.215c7).

[1] Это имя император Сюань-цзун присвоил Амогхаваджре. См. его биографию. По *Чжэн-юань-лу* (T 55.748c14), он помогал учителю переводить четыре текста.

[2] Это, должно быть, относится к переводу данного текста, сделанному Ратначинтой (T 20, № 1154). О тибетском переводе данного текста см. Otani, No.179. Также см. Приложение N.

[3] Дата неверна. Люй (T 55.876b5) говорит, что на двадцать шестой день седьмого месяца двадцать девятого года (741) был издан императорский указ о том, что он может вернуться к себе на родину. Достигнув Лояна, он умер. Чжао Цянь в биографии Амогхаваджра (T 50.292c13) дает ту же дату в связи с паломничеством последнего в Индию сразу же после смерти учителя. Иероглиф九 не вставлен в книгу Цзань-нина по ошибке переписчиком, так как добавлено циклическое наименование *жэнь-шэнь* для двадцатого года, т.е. 732. *Hobogirin* (Fascicule annexe 143) делает правильно, давая сперва 741, и упоминая 731, как вариант. Интересно отметить, что Дхармачандра法月 также было разрешено вернуться в Индию в тот же день (T 55.878c21).

[4] Об этом храме нигде не сохранилось упоминаний.

[5] Индийский календарь делит каждый месяц на две части: белой луны и черной луны. См. перевод Beal, *Si-yu-ki* 1.71. Люй (T 55.877a1) также указывает точную дату: 15-е число восьмого месяца.

уйду". Затем он выразил почтение [образу] Будды Вайрочана[1], обойдя вокруг него семь раз. Удалившись в свои покои, он зажег благовония и сказал обеты. Засвидетельствовав почтение санскритским текстам и вверив новые переводы [текстов] учения [своим ученикам], он спокойно умер[2]. Его общий возраст был семьдесят один год, а монашеский – пятьдесят один.

На седьмой день одиннадцатой луны того года его погребли на правом берегу реки И伊 к югу от Лун-мэня. [712a15] В его память была возведена ступа. Его ученик и духовный наследник Амогхаваджра дал рекомендации императору, который, следуя им, даровал Ваджрабодхи посмертный титул Учителя Страны[3]. Ду Хунцзянь杜鴻漸[4],

---

[1] Будда Вайрочана – первый из пяти Дхьяни Будд. Он фигурирует также в некоторый махаянистских сутрах, например – в *Аватамсакасутре* и *Брахмаджаласутре*, однако в эзотерических буддийских текстах он занимает место Шакьямуни и считается высшим божеством. См. Mochizuki, 4.3343c3345c, 5.4367b-4369c; A.Getty, *The Gods of Northern Buddhism* 31-35.

[2] Надпись на стеле, выполненная Хунь-лунь-вэном (T 55.876c27) гласит, что он умер сидя, сказав ученикам, что в соответствии с индийскими обычаями следует умирать, лежа на правом боку.

[3] Титул, дарованный Ваджрабодхи в 765 году, был Да-хун-цзяо-цзан大弘教三藏 (T 55.877b11). См. *TP* 12.671-6.

[4] О Ду Хунцзяне (ум.769 г.) см. его биографии в *Цзю Тан-шу* 108.8b-10b, *Тан-шу* 126.10a-12a. Во втором сказано, что он стал благочестивым буддистом в конце своих дней, тогда как в первом его называют лишь уверовавшим буддистом. Он умер в 769 году в возрасте шестидесяти одного года. Поэтому, когда в 741 году умер Ваджрабодхи, Ду было около тридцати трех лет. Его *абхишека* проводилась до этого времени. Это доказывает, что он был благочестивым буддистом уже с ранних лет. Авторы *Тан-шу* гордились сжатостью своей работы. Однако, добавленные здесь слова «поздние дни»晚節 приводят лишь к недоразумению. В записях также указывается, что Ду Хунцзян, из-за буддийских обетов, предпочитал не налагать суровых наказаний и не любил командовать армией. От этого в Сычуани, где он служил губернатором, вспыхнули волнения. На смертном одре он приказал своему семейству позвать монаха, который обрил бы ему голову, и похоронить его по буддийским обычаям. Его добрым другом был монах Да-и大義

помощник секретаря императорского управления中書侍郎[1], ученик, получивший *абхишека* от Ваджрабодхи и с тех пор преданный ему, составил [надпись] на стелле, дабы оставить память о его добродетелях.

Автор говорит: "В соответствии со схемой Мандалы Пяти Подразделений[2], для вызывания духов в качестве посредников должны использоваться молодые мальчики и девственницы. Когда-то было очень просто излечивать болезни и изгонять духов. Люди современности, [однако], пользуются этим [способом], дабы обрести что-либо для своего тела, или рта, поэтому результат бывает очень мал. В целом [эти способы] неуважаются миром. Увы! Добрый Закон испортился до такой степени!"

---

(T 50.800b5). Великая Принцесса из Дай代國長公主, сестра Су-цзуна, получила *то-ло-ни гуань-дин*陀羅尼灌頂 (*дхаранябхишека*) от Ваджрабодхи, судя по надписи на стеле, воздвигнутой в его память (*Чуань-Тан-вэнь* 279.3a). См. также ук.соч.501.8b.

[1] Об этом институте см. *Тан-шу* 47.6a; R.des Rorours, *Le traite des examens* 9.

[2] Мандала Пяти Подразделений подразумевает то, о чем учит *Цзинь-ган-дин цзин*. Пять подразделений, или групп божеств есть: Будда, Падма, Ваджра, Ратна и Карма. Подразделение Падма, или Лотоса символизирует ту теорию, что среди человеческих существ существует некая непортящаяся чистота, подобная цветку лотоса, который никогда не грязнится, хотя и растет из грязи. Подразделение Ваджра символизирует мудрость, которая бессмертна и может уничтожить все ментальные смущения. Подразделение Будды символизирует синтез двух вышеуказанных. Подразделение Ратна символизирует преуспевание Будды, тогда как Подразделение Карма символизирует работу Будды по производству всех прочих. У каждого подразделения есть глава с определенным троном и доминирующим цветом: Подразделение Будда – Вайрочана, львиный трон, белый; Подразделение Падма – Амитабха, павлиний трон, красный; Подразделение Ваджра – Акшобхья, слоновый трон, синий; Подразделение Ратна – Ратнабхава, лошадиный трон, золотой; Подразделение Карма – Амогхасиддхи, трон гаруда, различные цвета (см. Mochizuki, 2.1280b).

# Биография Амогхаваджра из чанъаньского храма Да-син-шань [времен] династии Тан (Тайсё Трипитака 50.712a24-714a20)

Санскритское имя монаха Бу-куна不空 было Амогхаваджра阿目佉跋折羅, что переводится на китайский, как Бу-кун-цзинь-ган; однако ради краткости его называли [сокращенным именем] из двух иероглифов. Он происходил из семьи брахмана Северной Индии[1], а отец умер, когда ему было совсем мало лет. [Позже] он посетил Китай со своим дядей[2]. В пятнадцать лет он стал учеником Ваджрабодхи[1].

---

[1] Чжао Цянь, ученик Амогхаваджра, написал биографию своего учителя: *Да-бянь-чжэн гуан-чжи бу-кун сань-цзан син-чжуан* 大辯正廣智不空三藏行狀(T 50.292b-294c, далее сокращенно *син-чжуан*), в которой говорится: "учитель происходил из семьи брахмана, что в Северной Индии в Си-лян-фу西良府(292b7). Иероглиф 良 вероятно ошибочно употреблен вместо涼, а имя西涼府 также появляется в конце биографии. Поскольку Гуан-чжоу иногда называется Гуан-фу (см. прим.20 к биографии Ваджрабодхи), это Лян-фу может относится к涼州. Странно, что Чжао Цянь добавляет Си-лян-фу перед Северной Индией. Или он считался уроженцем Лян-чжоу оттого, что в детстве переехал в У-вэй武威?

[2] Син-чжуан (T 50.292b22) говорит, что он посетил Китай со своим дядей с материнской стороны 外氏, и надпись на стеле, составленная его учеником Фэй-си (T 52.848b-849c, далее сокращенно – *бэй*) также указывает, что он прибыл в У-вэй со своим дядей по матери舅氏(T 52.848b23). Цзань-нин использует слово叔父, которое означает "дядя по отцовской линии".

В соответствии с *син-чжуан* (T 50.292b8), поскольку отец Амогхаваджра умер рано, его воспитывали в доме матери, и он принял материнскую фамилию Кан康. Это указывает на его происхождение - окрестности Самарканда. (См. Сян Да向達, *Тан-дай Чан-ань юй си-юй вэнь-мин* 唐代長安與西域文明, *YCHP* monograph No.2, 12-16; Кувабара Дзицудзо, *Суйто дзидай ни сина ни райдзю сйта сэйикидзин*

[Учитель] впервые показал ему санскритский текст Сиддхам[2] и трактат о Науке Звуков[3] [т.е.грамматику], которые он изучил за десять дней. Учитель был поражен и возвел его в бодхисаттвы[4]. Подведя [Амогхаваджра] к Ваджрадха-

---

*ни цуйтэ*隋唐時代に支那に來住した西域人に就いて, *Тоё бумэйси ронсо*東洋文明史論叢.) О поселении этих людей из Самарканда в Западном Китае см. Paul Pelliot, *Le cha tcheou tou fou t'ou king et la colonie sogdienne de la region du Lob Nor*, *JA* eleventh series, 7.111-123. (1916).

И Юань-чжао (T 52.826c17), и Ень Ин (T 52.860a18) дают Си-ю, или Западный Район, как родину Амогхаваджра. Его называют *ху-сэн*胡僧 в *Цзю Тан-шу* (см. прим.82 ниже), а имя *ху* без вариантов применялось к выходцам из Центральной Азии, тогда как *фан* использовалось для Индии (см. прим.34 к биографии Ваджрабодхи). Юань-чжао в своем *Чжэн-юань ши-цзяо лу* (T 55.881a11) говорит, что Амогхаваджра происходил из Цейлона, что противоречит его же более ранним замечаниям. P.C.Badchi в своем *Le canon bouddhique en Chine* (2.568), Омура Сэйгай в своей *Миккё хаттацу си* (4.559), Оно Гэммё小野玄妙 в своем *Буссё кайсэцу дайдзитэн* (12.169) и Мотидзуки в своем *Буккё дайдзитэн* (5.4385a) все допускают ту же ошибку. Тоганоо Сёун (*Химицу буккё си*秘密佛教史 110) правильно предполагает, что эта ошибка возникает от неверной интерпретации работы Лян-бэня良賁 (T 33.430b24), которая называет его *чжи-ши-цзы-гуо гуань-дин сань-цзан*執師子國灌頂三藏, что означает "монах, получивший абхишека на Цейлоне", а не монах родом с Цейлона.

[1] См. Приложение М.

[2] О Сиддхам см. Watters, 1.154-156; Takakusu, *Record of Buddhist Religion*, 170-172; Mochizuki, 2.1937a-1951b. По И-цзину, индийские дети начинали учить Сиддхам в шесть лет, и предполагалось, что они закончат это обучение за шесть месяцев (Такакусу, 172). Китайские монахи тантрической школы, ради того, чтобы правильно возглашать дхарани, обращали особое внимание на Сиддхам. См. Цзи-гуан智廣, *Си-тан цзы-цзи* 悉曇字記 (T 54.1186a7).

[3] Одна из пяти Видья. См. прим.4 к биографии Ваджрабодхи.

[4] В тексте菩薩戒. *Син-чжуан* дает菩提心戒 (T 50.292b25), а в *Бэй* мы видим發菩提心戒(T 52.848b26). Чтения в последних двух текстах лучше. Так называемая *Пу-ти-синь цзе* – это церемония, предшествующая абхишека. Учебник под названием *Шоу пу-ти-синь-цзиэ и* 受菩提心戒儀(T 18.940b6-941b26) был переведен Амогхаваджра.

тумандала и испытав его, [наблюдая то место, куда упали] брошенные им цветы[1], учитель понял, что он намного продвинет учение вперед. [712a29]

К тому времени, когда его полностью посвятили[2], он стал изощрен в толковании текстов Виная школы Сарвастивадин[3], мог говорить и писать на языках [нескольких] иноземных стран. Когда учитель переводил сутры, ему часто приказывали помогать[4]. Он прошел двенадцатилетний курс за шесть месяцев, когда изучал Науку Звуков. Он выучил *Бхадрачарипранидхана* 文殊普賢行願 [5] за два

---

Ученик читает несколько *гатха*, в которых кается в своих грехах, ищет пристанища у Будды, дает обет пробуждать свое *бодхичитта* и в конце говорит о пяти своих главных желаниях. Они таковы: спасти все живые существа, собрать все *гуна*, изучить глубокое учение, служить Будде, обрести высшее *Бодхи*.

[1] Ученик бросает на мандалу гирлянду цветов. Предполагается, что он будет принадлежать тому Будде, на чье подразделение падает гирлянда. См. T 18.250c12.

[2] И *син-чжуан* (T 50.292c1), и *бэй* (T 52.848b27) говорят, что его полностью посвятили в возрасте двадцати лет. Юань-чжао (T 55.881a17) говорит, что, когда он стал *упасампанна*, была проведена церемония у алтаря, построенного в соответствии с Виная школы Сарвастивадин в храме Гуан-фу. *Бэй* также говорит, что он «стал полностью посвященным посредством [Виная] школы Сарвастивадин».

[3] См. Takakusu, xxi-xxiii; Mochizuki, 3.2926a-2927b.

[4] См. прим.54 к биографии Ваджрабодхи.

[5] Это может относиться к *Пу-сянь пу-са син-юань цзань* 普賢菩薩行願讃, позже переведенной Амогхаваджра (T 10, № 297). Это – собрание гимнов, восхваляющих десять величайших желаний Самантабхадра: поклоняться Будде, славить Татхагат, делать подношения, каяться во всех своих грехах, радоваться чужим достоинствам, молиться о поворачивании Дхармачакра, молиться о том, чтобы Будда оставался в мире, следовать Будде, передавать его достоинства другим. Санскритский текст этой сутры был опубликован Идзуми Хокэй 泉芳璟 в *Буккё кэнкю* 佛教研究 9.2 (1928) и *Маюра* マユーラ, т.2 (1933). См. Mochizuki, 5/4407b-4408a, Ватанабэ Кайкёку 渡邊海旭, *Фугэн гёган сан но нихон бомбун ни цуйтэ* 普賢行願讃の日本梵文に就いて, *Когэцу дзэнсю* 壺月全集 1.299-327. Слово Бхадра в названии – сокращение от Самантабхадра; эта работа цитируется в *Шикшасамуччая*, как

вечера, [тогда как у других на это] уходил год. Он всегда был скор в восприятии.

Три года [Амогхаваджра] желал изучить способ Пяти Подразделений[1] и Трех Таинств[2] нового учения Йога[3], однако, поскольку учитель не открывал ему их, он стал думать о возвращении в Индию. Затем учителю приснилось во сне, что все образы Будд и бодхисаттв в столичном храме ушли на восток[4]. Проснувшись, он понял, что Амогхаваджра является истинным восприемником Закона, и дал свое согласие на удовлетворение его желаний. Учитель передал ему церемониал *абхишека* Пяти Подразделений, ритуалы *хома*[5]

---

*Бхадрачарья*. См. Winternitz, *History of Indian Literature* 2.326-327; Otani No.716: *Arya-Samantabhadracaryapranidhanaraja*. Странно, что Цзаньнин добавляет *Вэньшу* к названию этого текста. *Син-чжуан* (T 50.292c4), с другой стороны, просто дает 文殊願. Буддхабхадра 佛陀跋陀羅 (ум.429) перевел текст под названием *Вэнь-шу ши-ли фа-юань цзин* 文殊師利發願經 (T 10, № 296), который рассматривает те же десять желаний, но они приписываются не Самантабхадра, а Маньджушри. Похоже, уже с ранних времен между этими двумя бодхисаттвами случались недоразумения. Работа Буддхабхадра, по Юаньчжао (T 55.505c7) обычно читалась буддистами в иноземных странах, предположительно – в Индии, когда они поклонялись Будде. Это объясняет, почему Амогхаваджра изучал этот текст в свои молодые годы.

[1] См. прим.64 к биографии Ваджрабодхи.

[2] См. прим.29 к биографии Шань-у-вэя.

[3] См. прим.28 к биографии Шань-у-вэя.

[4] В Син-чжуан говорится (T 50.292c6), что Амогхаваджра уже достиг Синь-фэна 新豐, города к востоку от Чан-аня. Очевидно, он намеревался вернуться в Индию морем.

[5] *Хома* – ритуал поклонения различным божествам путем бросания подношений в огонь. См. *Цзинь-ган-дин юй-це ху-мо и-гуэй* 金剛頂瑜伽護摩儀軌 (T 18, № 908), перевод Амогхаваджра. Существуют пять видов приношений *хома*. Первый исполняется для излечения от неудач в судьбе, или от любого социального бедствия. Используется круглая земляная печь. Ритуал должен проводиться в сумерках, символизирующих отдых и умиротворенность. Исполнитель должен обратиться к северу; все должно быть белым. Вторая разновидность: молиться о процветании индивидуума, или всей нации. Она должна

и те, [что должен знать] *ачарья*. Он также во всех подробностях передал Амогхаваджра *Вайрочанасутра*, учебник *сиддхи*[1] и прочее. Позже Амогхаваджра сопровождал учителя в Лоян, где тот умер в двадцатом году Кай-юань [732][2]. После того, как был закончен портретный зал[3] и усопшему учителю был дарован посмертный титул, Амогхаваджра задумал длительное путешествие в Индию и на Цейлон, как когда-то приказал ему сделать учитель.

Сперва он прибыл в Нань-хай-цзюнь南海郡[4], где генерал-губернатор采訪使[5] Лю Цзюйлинь[1] искренне просил об

---

исполняться поутру, участник обращается лицом на восток, что является символом богатства. Форма печи квадратная, цвет желтый. Третья разновидность *хома* отправляется для победы над врагом. Ее отправляют в полдень, с треугольной печью. Исполнитель стоит лицом к югу, цвет черный. Четвертый вид *хома* – для вызывания тех, кто пребывает в трех худших *гати*: ада, животных и *прета*. Печь в форме *ваджра*, цвет красный. Относительно времени и направления нет указаний. Пятый вид *хома* исполняется для обретения любви. Печь в форме лотоса, цвет также красный. Исполнитель обращается на запад, ритуал отправляется в начале вечера. Для разных *хома* используются разные *мандала*.

[1] Должно быть, имеется в виду *Су-си-ди цзе-ло цзин*, переведенная Шань-у-вэем. См. прим.88 к его биографии.

[2] Дата неверна. Должен быть двадцать девятый год Кай-юань (741). См. прим.56 к биографии Ваджрабодхи.

[3] Во времена династии Тан был популярен обычай поклоняться портрету умершего учителя, вывешенному в специальном зале. Портретные залы некоторых монахов школы Чистой Земли и Тянь-тай упоминаются в биографии Цзань-нина, написанной Шао-каном少康 (T 50.867b28), Дневнике Эннина (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.232a) и в работе Чжан Яньюаня *Ли-дай мин-хуа цзи* (3.17a). Относительно залов Ваджрабодхи и Амогхаваджра см. *Цюань Тан-вэнь* 506.12a-13a.

[4] Император Сюань-цзун изменил название *чжоу* 州 (префектура) – среднее между *дао*道 и *сянь*縣 (район), на *цзюнь*郡 в 742 году (*Тан-шу* 5.21a). Следовательно, Гуанчжоу превратилось в Нань-хай-цзюнь.

[5] Полный титул этого чиновника: *цзай-фан чу-чжи ши*采訪處置使 – высший гражданский чин в Лин-нань-дао嶺南道; обычно он также занимает пост префекта Нань-хай-цзюнь. См. *Тан-шу* 49b6a; Ван Мин-шэн王鳴盛 *Ши-цзи-ши шан-цюэ*十七史商榷 (廣雅叢書ed.)78.5a-7a; R.des Retours, *Le traite des examens* 25.

*абхишека*. В храме Фа-син法性寺[2] он последовательно обратил сотни, тысячи, массы людей. Сам Амогхаваджра возносил моления главному божеству, и десять дней спустя Маньджушри, восхищенный его верой, явил свой облик. Перед тем, как он вступил на корабль, генерал-губернатор призвал великих начальников[3] варваров из района Пань-ю:

---

[1] Вместо鱗 текст дает隣, что неверно. Хотя мы не находим его биографии в династической истории, это имя встречается в ряде других текстов Танской династии, кроме *Цзю Тан-шу*. *Чжи-и цзи*摭異記 (цитируется в *Тай-пин гуан-цзи* 437.4b) сообщает, что в конце периода Кай-юань, предположительно около 740 г., Лю Цзюйлин был Военным Представителем都督 в Гуанфу (об этом имени см. прим.20 в биографии Ваджрабодхи). Бэнь-цзи Сюань-цзуна в *Цзю Тан-шу* (9.10b) сообщает, что Лю Цзюйлинь, как Префект太守 Нань-хай, победил пиратов в Юн-цзя-цзюнь永嘉郡 в 744 г. *То дайвадзё тосэй дэн*唐大和尚東征傳 (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.111a, 116b, также см. перевод Takakusu в *BEFEO* 28.448.466) говорит, что, когда Кансин вторично попытался отправиться в Японию, то купил боевую джонку軍船 у Лю Цзюлиня, который был тогда генерал-губернатором Лин-нань-дао. Имя巨鱗, однако, предназначается для臣隣, что Takakusu не имог исправить. Бэнь-цзи Сюань-цзуна и биография Лю Хуай-шэня盧懷慎 в *Цзю Тан-шу* (9.14b, 98.9b) говорят, что он был умертвлен в пятую луну 749 г. из-за получения многих крупных взяток. Из-за своего удобного расположения Кантон во времена Танской династии стал важным морским портом, куда заходили все иноземные торговые суда и собирались негоцианты (см. Накамура Кюдзиро中村久次郎, *Тодзидай но канто* 唐時代の廣東, SZ 28.242-258, 348-368, 487-495, 553, 576). Вот отчего гражданские чиновники в Кантоне были столь алчными; Лю Цзюлинь не представлял исключения. Преемник Лю, Лу Хуань盧奐 был известен, как особенно честный человек, отличаясь этим от своих предшественников. См. *Цзю Тан-шу* 98.9b. Его также упоминают в *Тосэй дэн*, однако Takakusu не дает более никакой информации в своих замечаниях. *Фо-цзу тун-цзи* (T 49.295c11, 375b1) дает неверные сведения о том, что Амогхаваджра прибыл в Кантон в 741 г., возвращаясь с Цейлона. Чжи-пань путает иероглиф鱗 с濟.

[2] Этот храм больше нигде не упоминается.

[3] Слово首領 во времена танской династии применялось в отношении вождей аборигенов Южного и Юго-Восточного Китая (*Цзю Тан-шу* 100.9a, 22b), а также к иностранцам из западных и южных морей. В

И-си-пиня伊習賓 и других, и предупредил их: «Теперь Учитель Трипитаки [712b15] едет в Южную Индию и на Цейлон. Вы должны предостеречь своих капитанов – пусть те проследят, чтобы они, Учитель и двадцать один его ученик, включая Хань-гуана含光[1] и Хуэй-бяня慧辯[2], добрались туда [в безопасности], и чтобы национальные регалии, [которые они везут с собой], были нетронуты".

В двенадцатую луну[3] двадцать девятого года [741] он оставил Нань-хай на корабле Кунь-лунь崑崙舶[4]. Когда они достигли границы с Калинга訶陵[5], то встретились с жестоким штормом. Каждый торговец, в ужасе, пытался

---

биографии Ваджрабодхи Ишвара назван大首領 (T50.712a4). О поселении иностранцев в Кантоне см. статью Накамура, упомянутую выше.

[1] Биографию Хань-гуана мы находим в T 50.879c. Он помогал своему учителю переводить некоторые сутры. В 766 году он находился среди сорока девяти выдающихся монахов, которых перевели из различных храмов в храм Да-син-шань по просьбе Амогхаваджра (T 52.830b1). В 766 г. учитель посоветовал ему идти на гору У-тай, чтобы надзирать за строительством храма Цзинь-Го金閣寺 (T 52.834a28, 835c7). Некоторые статуи и мандалы этого храма, упомянутые Эннином в его дневнике, как сделанные Амогхаваджра (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.239b, 240a), были выполнены, вероятно, под руководством Хань-гуана. В конце его биографии Цзань-нин говорит, что время и место его смерти неизвестны. Единственный сделанный им перевод – текст о поклонении индуистскому богу Ганеше в форме *яб-юм*, имеющий в эзотерическом буддизме название Да-шэн хуань-си цзы-цзай-тянь大聖歡喜自在天 (Махарьянандикешвара) (T 21, № 1273).

[2] В работе Цзань-нина нет его биографии.

[3] Переходы в Индию из Кантона обычно предпринимались зимой. См. Hirth, *Chau Ju-kua* 9.

[4] Pelliot (*BEFEO* 4 [1904].279-286) отождествляет Кунь-лунь с Тенассерим в северной части Малайского полуострова. См. также Pelliot, *Etudes Asiatiques* 2.261-263; Takakusu, *Record of Buddhist Religion* xlix-l; Chavannes, *Religieux eminents* 63-64; Nirth, *Chau Ju-kua* 31-32; Кувада Рокуро桑田六郎, Наньё конрон ко南洋崑崙考, *Тайхоку тэйдай сигакка кэнкю нэмпо*臺北帝大史學科研究年報 1.135-150.

[5] Эта страна идентифицируется, как Ява. Название, вероятно, пришло от ранних колонизаторов Ява иммигрантами из Калинга в Восточной Индии. См. Pelliot, *BEFEO* 4.279-86.

умилостивить [богов] способами своей страны, но – безрезультатно. Все они преклонили колени и молились о помощи и защите. Хуэй-бянь и другие ученики также горько рыдали. Амогхаваджра сказал: "У меня есть план. Не беспокойтесь". Затем, взяв в правую руку пятипалую ваджру *Бодхичитта*[1], а в левую - [текст] *Праджняпарамитасутра*, он один раз возгласил *Махапратисарадхарани*[2] и исполнил ритуал, [ей соответствующий]. Ветер немедленно стих, а море стало ясным и спокойным. Позже они встретили огромного кита, который, всплывая на поверхность, испускал фонтаны воды высотой с гору. Это было еще страшнее, чем предыдущее бедствие, и торговцы приготовились расстаться с жизнью. Амогхаваджра исполнил те же ритуалы, что и прежде, и сказал Хуэй-бяню, чтобы тот возгласил *Со-цзе лун-ван цзин*娑竭龍王經[3]. Опасность немедленно исчезла.

Когда он прибыл на Цейлон, царь[4] послал своего заместителя, чтобы его приветствовать. Когда он въезжал в город, пешие и конные стражники стояли рядами вдоль улиц. Царь, преклонившись к его ногам, пригласил его остаться во дворце и быть развлекаемым семь дней. Царь ежедневно лично купал Амогхаваджра, пользуясь золотой бочкой, наполненной благоухающей водой. Принцы, царевны [712b29] и министры оказывали ему такое же [почтение].

Когда Амогхаваджра впервые встретил ачарья Самантабхадра普賢, то преподнес золото, украшения, парчу, вышивки и просил учителя изложить ему учение йоги из

---

[1] О пяти видах *бодхи*, обретаемых монахом эзотерической школы, см. Mochizuki, 2.1246c-1247c.

[2] См. прим.55 к биографии Ваджрабодхи и Приложение N.

[3] Это может относиться к короткому тексту, переведенному Ши-ху во времена династии Сун, как *Фо-вэй со-це-ло лун-ван со-шуо да-чэн цзин*佛爲娑伽羅龍王所說大乘經 (T 15, № 601). И娑竭羅, и娑伽羅 представляет собой транскрипцию названия Сагара.

[4] См. ниже прим.38. Как передавали, он остановился в храме Зуба Будды (T 55.881b1).

*Цзинь-ган-дин цзин* в восемнадцати главах, а также способ возведения алтаря в соответствии с *Махакарунагарбхадха-тумандала* в *Вайрочанасутре*. Он также разрешил Ханьгуану, Хуэй-бяню и другим ученикам вместе получить абхишека Пяти Подразделений.

После этого у Амогхаваджра не стало постоянного учителя для занятий. Он везде искал писания сокровенной школы и [получил] более пятисот сутр и комментариев. Не было ничего, во что бы он ни вник глубоко, как, например, в *самая*三昧耶[1], тайные *мудра* различных божеств, формы, цвета, устройства алтарей, знамена, буквальные и скрытые значения текстов.

В один из дней, для развлечения, царь приказал [устроить] укрощение [диких] слонов[2]. Все взошли на высокие [места], и никто не смел подойти близко. Амогхаваджра стоял [посреди] улицы в *маитрисамадхи*慈定[3], читая[4] [*дхарани*] и составляя руками *мудра*. Внезапно несколько бешенных слонов свалились на землю. Повсюду в стране люди дивились этому случаю.

---

[1] *Самая* в эзотерическом буддизме означает оружие, или предмет, который обычно держит божество, и которое считается его отличительным признаком. Mochizuki, 2.1861c-186ab.

[2] Цейлон был известен, как место, где водилось огромное количество слонов, которых люди с незапамятных времен ловили и приручали. Sir James E.Tennent в своей книге *Ceylon* (1859, London) 2.271-401 посвящает отдельную статью этому интересному предмету. Также см. F.Edgerton, *The Elephant-lore of the Hindus*, 16-22, 87-91.

[3] В тексте дано作於慈定, однако издание *Цзинь-лин ко-цзин чу* и *син-чжуан* (T 50.293a14) вместо作 дают住, что верно. *Бэй* (T 52.848c15) читает住慈心定, что означает то же самое. Эта разновидность медитации называется慈三昧, или慈心三昧 и считается отдельным видом *самадхи*. См. Mochizuki, 2.1793b. Маитрисамапанна (*Дивъявадана* 186), синоним, также переводится И-цзином, как *цзы-дин* (T 23.858c10).

[4] В тексте сказано лишь口誦, однако *син-чжуань* (T 50.293a14) дает密誦佛眼眞言. В *Бэй* (T 52.848c15) дано結佛眼印. О *Фо-янь то-ло-ни* и сопровождающей его *мудра* см. *Миккё дайдзитэн* 2.1932a-1934b.

Затем он посетил Индию, где не раз явил собой благоприятную примету. В пятый год Тянь-бао [746] он вернулся в столицу и представил письмо от царя Цейлона Силамегха尸羅迷伽[1], украшения из золота и драгоценных камней, санскритские тексты *Праджняпарамитасутра*, различные жемчужины и белые хлопчатые одежды白氎[2]. Император приказал ему временно остановиться в дворцовом управлении Государственных Церемоний. Позже его призвали во дворец, дабы возвести алтарь для императорской церемонии абхишека. Затем он переехал в храм Цзин-ин 淨影寺[3].

В тот год все лето было очень сухо, и император приказал ему молиться о дожде. Императорский указ гласил: "Дождь не должен быть продолжительным, а также тяжелым". Амогхаваджра попросил возвести алтарь, [на котором возносить моления] Царю Павлинов[4]. Не прошло и трех дней, как выпало достаточное количество дождя. [712c15] Очень довольный, император даровал ему пурпурную [одежду] *кашая*[5] в ларце, покрытом каменьями, и помог ему ее надеть. Вдобавок ему было передано двести *пи*匹 шелка.

---

[1] Это – царь Силамегха из Кулавамса (правил 727-766). См. перевод W.Geirer'a 48.42, *Ts'e-fu yuan-kuei*册府元龜 (承德堂ed.) 971.15a, *Тан-шу* 221b.14b.

[2] *Цзе-фу юань-гуэй* (там же) дает сорок кусков белой хлопчатой ткани 白氎四十張. Hirth (*Chau Ju-kua* 218) говорит, что это – то же слово, что и турецкое pakhta, что означает хлопок. Laufer (Sino-Iranica 489-490) считает, что это происходит от персидского слова dib, означающего «парча». Фудзита Тоёхати藤田豐八 (Мэнка мэнфу ни кансуру кодай синадзин но тисики棉花棉布に關する古代支那人の知識, *Тодзай косёси но кэнкю, нанкай хэн*東西交涉史の研究、南海篇, 533-584) пишет, что это была разновидность хлопчатой ткани и идентифицирует ее с палийской pataka.

[3] Этот храм был известен со времен династии Суй (см. T 50.519b11, 674a24), однако его точное расположение в городе Чанъань неясно.

[4] См. Приложение O.

[5] В 689 г. императорица У впервые возложила одежды *кашая* пурпурного цвета на девять монахов. См. Цзань-нин, *Шэн-ши-люэ* (T

Однажды внезапно разразилась сильная буря. Император приказал Амогхаваджра молитвами остановить ее. Тот попросил серебренную бутылку и применил к ней некое колдовство. Вскоре ветер утих, но, когда гусь из озера случайно толкнул и перевернул бутылку, ураган задул снова с еще большей силой и яростью. Второй раз император приказал ему остановить его, и тот же результат был достигнут столь же быстро. После этого император наградил его титулом 號 Чжи-цзан智藏[1].

В восьмой год периода Тянь-пао [749] ему было разрешено вернуться на родину. Когда он прибыл в Нань-хай-цзюнь, использовав пять почтовых лошадей[2], был издан императорский указ о том, чтобы задержать его. В двенадатом году [753], по просьбе Го-шу Ханя哥舒翰[3], генерал-губернатора節度使 Хо-[си] и Лун-[ю]河【西】隴【右】[4], импера-

---

54.253c). Такой цвет был, вероятно, избран, поскольку являлся официальным цветом церемониальных одежд высших чиновников.

[1] Это утверждение неверно, поскольку Юань-чжао (T 55.881a11) говорит, что *фа-хуэй*法諱 учителя было Чжи-цзан, а его *хао* – Амогхаваджра. Он называл себя именем Чжи-цзан в записках императору (e.g. T 55.882a13, 24) до того, как император Су-цзун приказал ему зваться лишь его *хао* (T 55.882ab2).

[2] Чиновник третьего ранга мог пользоваться пятью почтовыми лошадьми в путешествии. См. *Тан-шу* 46.18b. Однако, по Лин令, были разрешены лишь четыре. См. Нида Нобору仁井田陞, *Торё сюи* 唐令拾遺 579-580. О почтовой системе во времена династии Тан см. Чэнь Юань-юань陳沅遠, *Тан-дай и-чжи као*唐代驛制考, *SHNP* 5.61-92. По Юань-чжо (T 55.881b11), ему было разрешено вернуться в 750 г., но он заболел, достигнув Шаочжоу韶州, где и оставался до 753 г. По просьбе Го-шу Ханя, он был вызван в столицу в том же году и послан в Лянчжоу после того, как отдохнул больше месяца в храме Бао-шоу.

[3] Его биографию см. в *Цзю Тан-шу* 104.10a-14b. Он был турецкого происхождения и мог иметь какое-то отношение к буддизму, поскольку его отец Го-шу Дао-сюань哥舒道元 был избран императором Жуй-цзуном в 710 г., чтобы отослать останки Шикшананда實叉難陀 обратно в Кхотан (T 50.719a15). См. *Цзю Тан-шу* 104.12a.

[4] Военный генерал-губернатор Хо-си размещался в Лянчжоу, а Лун-ю – в Шаньчжоу鄯州.

тор приказал ему идти [в Гансу]. Он прибыл в У-вэй в тринадцатом году [754] и остановился в храме Кай-юань 開元寺[1]. Военный генерал-губернатор и его подчиненные все желали получить абхишека. Несколько тысяч человек, высокого и низкого ранга, присутствовали на церемонии. Хань-гуан и другие ученики также наставлялись в сути Пяти Подразделений. Представитель [Управления по] религиозным делам功德使[2] и Кай-фу開府[3], Ли Юаньцзун 李元琮[4]

---

[1] В 690 г. императрица У приказала, чтобы в каждой из двух столиц воздвигли храм Да-юнь大雲寺, а также – в каждой префектуре по всей стране, однако в 738 г. по приказу императора Сюань-цзуна название этих храмов было изменено на Гай-юань. См. *Тан хуэй-яо* 48.11a. Хотя мы находим упоминания о храме Гай-юань во многих местах, приказ Сюань-цзуна в отдаленных провинциях выполнялся небезукоризненно. Названия храмов Да-юнь и Гай-юань оба встречаются в текстах, найденных в Дунь-хуан (см. L.Giles, *Dated Chinese Mss. in the Stein Collection*, *BSOS* 9.1.23, 10.2.327). По Юань-чжао (T 55.881b22), Амогхаваджра перевел *Цзинь-ган-дин и-це жу-лай чжэнь-ши шэ-та-чжэн сянь-чжэн да-цзяо-ван цзин* 金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大敎王經 (T 18, № 865), из которой Ли Си-ень李希言 составил текст. См. Otani, № 112. Санскритское название: *Сарвататхагатататтвасамграха-нама-махаянасутра.* Перевод Амогхаваджра – лишь малая часть этого текста, полный перевод которого сделал позже Ши-ху (T 18, № 882). Он снова перевел *Пу-ти-чан со-шуо и-цзы дин-лунь-ван цзин* 菩提場所說一字頂輪王經 (T 19, № 950), *И-цзы дин-лунь-ван юй-це цзин* 一字頂輪王瑜伽經 (T 19, № 855) и *И-цзы дин-лунь-ван нянь-сун и-гуэй* 一字頂輪王念誦儀軌 (T 19, № 954), которые составил Тянь Лянцю田良丘. Одновременно, он поправил несколько коротких сутр. В десятую луну 754 г. за монахом из Кучана Ли-янем послали из Аньси安西, чтобы помочь Амогхаваджра в переводе. Ли-янь дважды приезжал в Китай и умер в Чанъани где-то между 789 и 795 годами. См. P.C.Bagchi, *Deux lexiques sanskrit-chinois* 340-345.

[2] См. Приложение P.

[3] Кай-фу – первый ранг из двадцати девяти Почетных Званий. Полный титул: *Кай-фу и-тун сань-сы* 開府儀同三司. См. *Тан-шу* 46.6a. Этот титул считался величайшей честью и, после того, как император Сюань-цзун вступил на престол, лишь четыре человека получили его за пятнадцать лет (*Цзю Тан-шу* 106.21b).

[4] См. Приложение Q.

также был обучен [тому же] методу, а также Ваджрадхату-мандале. В тот день в храме, где проводилась церемония, случилось землетрясение, и Амогхаваджра сказал: "Это - [из-за] концентрации веры собравшихся[1]!" В пятнадцатый год император приказал ему вернуться в столицу, где он остановился в храме Да-син-шань大興善寺[2].

В начальные дни периода Чжи-дэ至德 [756-757] император находился в Лин-у靈武 и Фэн-сян鳳翔, [готовясь к обратному захвату обеих столиц]. Амогхаваджра часто представлял ему записки, справляясь о здоровье императора, а по его возвращении император Су-цзун втайне слал посыльных, спрашивая о [712c29] сокровенных способах. Когда столица была захвачена обратно и династия Тан восстановлена, произошло это именно в срок, предсказанный Амогхаваджра.

В течение периода Чжэнь-юань乾元 [758-759] его приглашали во дворец для исполнения церемоний *хома*, а затем император принял церемонию *абхишека чакравартина*, обладающего семью драгоценностями[3]. Однажды в конце периода Шан-юань上元 [760-761] император занемог. Амогхаваджра изгнал злых духов путем семикратного возглашения *Махапратисарадхарани*[4]; в результате импера-

---

[1] Как передает Син-чжуан (T 50.293b7), Амогхаваджра сказал Ли Юаньцзуну, что землетрясение произошло из-за силы веры последнего.

[2] Это был большой храм, целиком занимавший Цзин-шань-фан靖善坊 в середине города. См. *Чэн-фан као* 2.5b. В 764 г. Амогхаваджра просил императора перевести в храм Син-шань сорок девять выдающихся монахов из других мест (T 52.830c21).

[3] Предполагается, что Чакравартин, или вселенский повелитель, обладает семью видами *ратна*. Это: *чакраратна* (колесо), *хастиратна* (слон), *ашваратна* (лошадь), *маниратна* (жемчужина), *стриратна* (жена), *грихапатиратна* (министр) и *паринаякаратна* (генерал). См. Mochizuki, 2.1922a, 4.3826a-3827c. Неизвестно, как проводился этот ритуал *абхишека*. Возможно, Амогхаваджра мог принять ритуалы *абхишека* царя Индии для своих религиозных целей.

[4] См. Приложение N. О возглашении сутр во дворце см. биографию Чжан Хао張鎬, *Цзю Тан-шу* 111.11a. Об использовании монахами

тор выздоровел на следующий день и стал почитать его еще больше, чем ранее.

Амогхаваджра просил императорского разрешения, чтобы подняться в горы. Ли Фу-гуо李輔國[1] устно передал ему указ, приказывавший ему читать сутры в храме Чжи-цзюй智炬寺[2] на горе Чжун-нань終南. В одну из ночей, когда он находился в процессе чтения, Махасукхасаттва大樂薩埵[3] был так тронут, что волосок божества [между его бровей] выпрямился и испустил свет. Так было доказано, что [Амогхаваджра] поднялся до уровня, равного *сиддхи*[4]. Амогхаваджра сказал: "Как могу я искать собственного освобождения, когда люди еще не спасены?" [И он отложил свое освобождение[5].]

После смерти императора Су-цзуна, на трон взошел император Дай-цзун, выказывавший ему еще больше благорасположения. Когда он закончил перевод *Ми-янь цзин*

---

алтарей, дхарани и мудра см. *Тай-пин гуан-цзи* 98.1a, 112.7b, 130.2b, 289.4b5a, 450.2a, *Ю-ян цза-цзы* 5.7b, 14.14, *Ю-ян цза-цзы сюй-цзи* 2.6b.

[1] Его биографию см. в *Цзю Тан-шу* 184.7a-9b. Также см. T 52.820c7.

[2] Этот храм существовал с первых лет династии Тан. См. T 50.633a17.

[3] Махасукхасаттва – персонифицированное божество Махасукха, или Великой Радости, обретаемой посредством осознания неразделенности *праджня* и *каруна*. Великая Радость также сравнивается с удовольствием, получаемым от сексуального единения. Эротический элемент – одна из характеристик эзотерического буддизма в Индии, который, однако, не нашел развития в Китае (см. Приложение R). Это учение рассматривается в *Адхьярдхашатикапраджняпарамита*, переведенной Амогхаваджра. Не из-за ее ли содержания авторы биографий Амогхаваджра избегают упоминаний названия этой сутры? Тоганоо Сёун, *Рисюкё но кэнкю*理趣經の研究 – весьма познавательная книга об этом тексте. Краткое содержание ее приводится в *Bibliographie bouddhique*, iv-v, 96-98. О санскритских и тибетских текстах, а также о различных китайских переводах см. Тоганоо, 28-35, 490-513. О теории Махасукха см. там же, 417-440.

[4] *Сиддхи* – последний уровень духовного развития бодхисаттвы, в соответствии с учением эзотерической школы. См. Mochizuki, 2.1951c-1952c.

[5] Син-чжуан (T 50.293b18) дает遂己, что восполняет здесь текст.

密嚴經[1] и *Жэнь-ван цзин*仁王經[2], император написал к ним предисловия. В день, когда были официально оглашены эти тексты, на небе внезапно появились предсказывающие благоприятствие облака. Министры всего двора принесли свои поздравления. В первый день одиннадцатой луны года Юн-тай永泰 [765] императорским указом制授 он был возведен в ранг Тэ-цзинь特進 и в должность Временного Управителя Государственных Церемоний[3]. Ему также был дарован титул Да-гуан-чжи сань-цзан大廣智三藏.

В третий год Да-ли [768] в храме Син-шань была проведена церемония буддийских возглашений. [По этому случаю] император подарил ему двенадцать покрывал из

---

[1] T 16, № 682. В тексте раскрывается сущность *алаявиджняна*. Императорское предисловие сохранилось в T 16.747b-c.

[2] T 8, № 246. В сутре есть глава под названием Ху-гуо-пинь護國品 (Охранение Страны), в которой царей призывают читать эту сутру, когда случаются стихийные бедствия, или нападения врагов. Должны быть приготовлены сто образов и сто мест для сидения, и следует пригласить такое же число монахов для толкования и возглашения этой сутры (T 8.840a7). Амогхаваджра представил памятную записку императору, рекомендующую сделать новый перевод этого текста. Основной выдвинутой им причиной была необходимость охранения страны (T 52.831b22). Имена монахов, помогавших ему в переводе этой сутры, перечислены в его записке (T 52.831b28). В биографии Ван Цзиня王縉 в *Цзю Тан-шу* (118.10) сказано, что Дай-цзун часто кормил во дворце более ста монахов и приказывал им возглашать *Жэнь-ван цзин*, когда случалось нашествие врагов. По *Шэн-ши-люэ* Цзань-нина (T 54.253c), копию *Жэнь-ван цзин* несли в ста шагах перед императором, когда тот шествовал по улицам. Говорят, что этот обычай возник во время правления Дай-цзуна.

[3] О Временном Управителе Государственных Церемоний см. прим.111 в биографии Шань-у-вэя. Тэ-цзинь – второй из двадцати девяти Титулов Славы. См. Тан-шу 46.6a. По Тун-тянь (15.7b), все чиновники выше пятого ранга, назначались императорскими указами, называемыми制書, и, следовательно, сертификат назначения называется制授告身. О последнем см. Найто Кэнкити内藤乾吉, *Тонко сютто но то китои сингэн кокусин*敦煌出土の唐騎都尉奈元告身, *Тохо гакухо*, Киото, 3.218-62.

вышитой парчи и тридцать два вышитых кисейных знамени, а также обеспечил пищей на четырнадцать дней тех монахов, которые принимали участие в возглашении. Прислуживавшим евнухам, министрам и командующим императорской армии,- всем император приказал идти туда для получения *абхишека*. Зимой четвертого года [769] Амогхаваджра просил императора издать указ о том, чтобы Манджушрибодхисаттва почитался, как охраняющее божество в трапезных храмов по всей стране. [713a15] Разрешение было дано. Причина этого в том, что он не высоко чтил Каундинья 憍陳如, который был хинаянским архатом[1]. Летом пятого года [770], когда появилась комета, был издан императорский указ, по которому Амогхаваджра приглашался на гору У-тай五臺 читать сутры. После окончания религиозной церемонии комета немедленно исчезла. Осенью, когда Амогхаваджра вернулся с У-тай, император послал евнуха приветствовать его при входе в город со "львом-лошадью"獅子驄, узда и мундштук которого принадлежали самому императору. Император также предоставил съестные припасы для путешествия.

На второй день десятого месяца шестого года [771], который был императорским днем рождения[2], Амогхаваджра [в виде дара] представил сутры, которые перевел, и памятную записку, в которой говорилось: "Я следовал и

---

[1] С этой целью Амогхаваджра представил записку (T 52.837a26), в которой говорилось, что в западных странах Маньджушри поклоняются в трапезный выше Пиндола. Неизвестно, отчего здесь упомянут Каундинья. Дневник Эннина (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.231b) сообщает нам, что образ Маньджушри был установлен в трапезной храма на горе У-тай. Тем не менее, Пиндола, кажется, сохранил свое место в трапезных до конца династии Тан, см. T 50.779b16. О Пиндола см. S.Levi and E.Chavannes, *Les seize arhat protecteurs de la loi*, *JA* eleventh series, 8.205-216 (1916).

[2] Император Дай-цзун, в отличие от своих предшественников, не отмечал своего дня рождения; все же, он принимал поздравительные подарки от провинциальных чиновников, см. *Фэн-ши вэнь-цзянь цзи цзяо-чжэн*封氏聞見記校證 4.9.

прислуживал учителю Трипитаки [т.е. Ваджрабодхи] четырнадцать лет, с самого детства, и был наставляем в учении йоги. Я также посетил Индию, где искал [учений], которым еще не обучался, и нашел сутры и шастры, которых набралось пять с лишним сотен. В пятом году Тянь-бао [746] я вернулся в столицу. Император [Сюань-цзун] приказал мне следовать во дворец и воздвигнуть там алтарь для *абхишека*. Было разрешено перевести все санскритские сутры, которые я привез с собой[1]. Император Су-цзун исполнил жертвоприношения *хома* и *абхишека* во дворце. Два императора последовательно повелевали мне собирать санскритские тексты, [привезенные] в предыдущие периоды, чтобы восстановить те [листья *паттра*], от которых были утеряны [связующие] шнурки, и перевести те [тексты], которые еще не были переведены. Ваше величество почтительно следовало намерению своего усопшего родителя, приказывая мне продолжать переводы и распространять их для пользы [людей] всех сословий. С периода Тянь-бао и до настоящего времени, шестого года Да-ли, [я перевел] всего сто и двадцать с лишним глав в семидесяти семи трудах. [713a29] Вдобавок, список имен монахов и мирян, помогавших в составлении [текстов], а также сокращенный учебник для возглашений были также скопированы. Поскольку сегодня – дань рождения Вашего величества, я почтительно преподношу их Вам". Был издан императорский указ, разрешавший распространять эти сутры в столице и в провинциях; также [они были] занесены в [официальный] список Трипитаки. Ли Сяньчэн李憲誠[2] зачел императорский указ, даровавший Амогхаваджра восемьсот свертков парчи, цветной ткани и шелка. Десяти монахам, помогавшим ему в переводах сутр, каждому было даровано по тридцать

---

[1] См. прим.78 в биографии Шань-у-вэя.

[2] Имя Ли Сяньчэня, евнуха, упомянуто в завещании Амогхаваджра (T 52.844b21) и некоторых других документах (T 52.840b22, 846b25, 850c11, 15, 21, 25, 29).

свертков. Монах Цянь Чжэнь潛眞[1] представил памятную записку, выражавшую их благодарность. Другие монахи и ученики-миряне были награждены одеждами[2] в соответствии со своими заслугами.

Однажды весной и летом в столице стояла засуха, и император приказал Амогхаваджра молиться, сказав: "Если в течении трех дней пойдет дождь, это случится благодаря твоей чудодейственной силе. Если же дождь пойдет по истечении трех дней, заслуга будет не твоей". Получив этот приказ, Амогхаваджра воздвиг алтарь [для отправления ритуала], и на второй день прошел сильный дождь в достаточном количестве. Император одарил его пурпурными кисейными одеждами и сотней кусков различных цветных тканей. Семь одеяний были дарованы его ученикам, а также, в ознаменование такого события был устроен праздник, на котором кормили тысячу монахов.

Амогхаваджра представил памятную записку императору с просьбой построить павильон для Маньджушри [в храме Син-шань][3]. Он получил императорское разрешение, а также вспомоществование от [Ду-гу] гуэй-фэй【獨孤】貴妃[4], принца Хань韓[5] и принцессы Хуа-ян華陽[1]. Их император-

---

[1] Биографию Цянь Чжэня см. в T 50.736b-737a, где приводится его записка (T 50.736b22). Он умер в 788 г. в храме Син-шань.

[2] В тексте дано賜物, а термин物 в официальных документах Танской династии обычно обозначал ткань, имеющую ходовую денежную ценность. См. *Тан-шу* 51.6b; *Цзю Тан-шу* 138.7a, 145.11a; *Тун-тянь* 6.2a; *CYYY* 10.110-119.

[3] См. T 52.841c10, 844c21. Особенное поклонение Маньджушри – одна из характерных черт эзотерического буддизма, пропагандировавшегося Амогхаваджра. См. T 52.834a5, *Цзинь-ши цзуй-бянь* 133.4b.

[4] Об этой царевне см. *Тан-шу* 77.3a-b; *Цзю Тан-шу* 153.1a. Император так любил ее, что сохранял останки непогребенными во дворце на протяжении трех лет.

[5] Этот принц был сыном Ду-гу гуэй-фэй. См. *Цзю Тан-шу* 116.12a. Его имя было *цзюн*迥, и умер он в 796 г.

ской сокровищницы[2] было выделено около тридцати миллионов *цзянь*.

Амогхаваджра вновь перевел *Ниэ-лу-ту-ван цзин* 孽路荼王經[3]. Дары от императора следовали один за другим, и [посыльные] спешили по улицам. В девятый год [774], с весны до лета, он продолжал распространять утонченный Закон и воодушевлять своих учеников. Он часто говорил о *Бхадрачарипранидхана*普賢願行 и *Чу-шэн у-бянь фа-мэнь цзин* 出生無邊法門經[4], которые, восхваляя и восхищаясь, неоднократно советовал [своим ученикам] возглашать. Тем же, кто до этого исследовал учение, он в особенности говорил, чтобы обращали внимание [на следующее]: размышление о *бодхичитта*[5], [713b15] *мудра* основного божества, интуитивное восприятие[6] литеры А и постижение *анутпада* дхарм[7]. [Тогда, по мысли Амогхаваджра,] они достигнут Махабодхи. Он вновь и вновь повторял это [ученикам, причем настолько доступно,] как если бы показывал им [нечто на раскрытой] ладони.

---

[1] Эта принцесса была дочерью Ду-гу гуэй-фэй. См. *Тан-шу* 83.19a; *Цзю Тан-шу* 52.8b9a. Амогхаваджра сделал ее своей приемной дочерью. См. T 52.843c27.

[2] Син-чжуан (T 50.293c15) дает正庫.

[3] В тексте孽路荼王經, но син-чжуан (T 50.293c17) дает薩路荼王經. Ни одно из этих двух названий мы не находим в списке переводов, сделанных Амогхаваджра, приводимом в труде Юань-чжао *Чжэн-юань лу* (T 55.879a-881a).

[4] *Пу-сянь юань-син* есть, вероятно, еще одно название *Пу-сянь пу-са син-юань цзан*. См. прим.11 выше. Полное название *Чу-шэн у-бянь фа-мэнь цзин*: *Чу-шэн у-бянь-мэнь то-ло-ни цзин*出生無邊門陀羅尼經, перевод Амогхаваджра. См. T 19, № 1909.

[5] О *бодхичитта* см.: B.Bhattacharyya, *Buddhist Esoterism* 96-100; Mochizuki, 5.4666c-4668b.

[6] В тексте直詮, тогда как *син-чжуан* (T 50.294a2) дает眞詮, что означает «истинное постижение».

[7] Звук «а» и литера, фиксирующая этот звук – важные символы в эзотерическом буддизме. См. комментарий И-сина к *Пи-лу-чжэ-на цзин* (T 39.651c5, 773c12), Mochizuki, 1.2a-c, *Hobogirin* 1-4.

В одну из ночей он сказал своему ученику Чжао Цяню[1], чтобы тот принес ему кисть и палочку туши: "Я составлю сокращенный вариант наставления по нирване и кремации[2] для будущих поколений, а [моя] погребальная церемония да будет проведена в соответствии с написанным". Цянь преклонил колена и трижды просил: "Будь милостив и оставайся [в этом мире] навсегда. Иначе – на кого же полагаться людям?" Амогхаваджра просто улыбнулся [в ответ на такие слова]. Вскоре он занедужил и потому представил записку, в которой прощался с императором. От последнего были посланы люди справиться [о его здоровье]; император послал также ученых и врачей. Он был возведен в ранг Кай-фу и-тун сань-сы開府儀同三司[3] и получил титул Князя Су肅國公. Его собственностью[4] стали три тысячи дворов.

---

[1] Он упомянут в завещании Амогхаваджра, в месте, где учитель говорит, что тот помогал ему переводить и копировать манускрипты (T 52.844b24). По биографии Амогхаваджра, составленной Чжао Цянем (T 50.294c4), он следовал за учителем девять лет, и его официальное звание было Хань-линь дай-чжао翰林待詔(T 50.292b4), т.е. литературный советник императора. См. *Тан-шу* 46.3b.

[2] О транскрипции茶毘 и теориях относительно его палийской и санскритской форм см. Mochizuki, 4.3483c.

[3] См. выше прим.49.

[4] Су было выбрано, поскольку Амогхаваджра посетил Гансу в начальные годы [пребывания в Китае], и эта страна стала считаться его родиной. Гуо-гун, или князь, по *Тан лю-дянь*唐六典 (廣雅書局ed., 2.10b), должен был иметь в своем владении три тысячи дворов. Это, однако, считается лишь на словах, покуда не скажут, что он может «в действительности съесть поместья»食實封. Обыкновенно, реальные поместья во владении были величиной в одну треть от номинального. Об этом см. Ниида Нобору, *Тодай но фусяку оёби сёкуфу сэй* 唐代の封爵及び食封制, *Тохогакухо*, Токио, 10.25-54. Биография Ван Цзиня в *Цзю Тан-шу* (118.10a) также отмечает, что монах из варваров (см. прим.2 выше) Амогхаваджра был награжден княжеским титулом и получил разрешение войти в императорский дворец. *Тан-шу* (145.6a) цитирует этот отрывок, но пропускает имя Амогхаваджра и изменяет иероглиф僧 на人. Этим замечание конкретно об Амогхаваджра трансформи-

Амогхаваджра категорически отказался от такой чести, однако [император] был непреклонен. Будучи крайне недоволен, [Амогхаваджра] сказал: "Кажется, святые протянули руки, чтобы упокоить меня. Когда белая луна[1] станет полной, я уйду. Зачем мне красть титулы и посты, когда я умираю?"

Затем, через евнуха Ли Сянь-чжэна он послал императору, как символ расставания, пятипалый колокольчик и ваджру, которые унаследовал от своего покойного учителя, серебренную пластинку и четки, сделанные из семян дерева *бодхи* и кристаллических бус. На пятнадцатый день шестой луны он принял ванну, искупался в ароматной воде и лег головой к востоку, а лицом – к северу, в направлении императорского жилища. Составив великую *мудра*, он умер в состоянии сосредоточения[2] в возрасте семидесяти лет. Его религиозный возраст был пятьдесят лет. Его ученик Хуэй Лан慧朗[3] наследовал ему в качестве Учителя абхишека. Было еще несколько других[1], кто знал Закон.

---

ровалось в общее упоминание о выходцах из Средней Азии. *Тан-шу* часто допускает подобные изменения из-за случайных ошибок, или недопониманий. См. Цзяо И, *Гай-юй цзун-као* 11.5а-6а.

[1] См. прим.58 к биографии Ваджрабодхи.

[2] В тексте以大印身定中而寂. Син-чжуань (T 50.294a10) дает住大印身定中便去.

[3] Он упоминается в завещании Амогхаваджра (T 52.844b2), при описании его пребывания в храме Чун-фу崇福寺. После смерти Амогхаваджра его перевели в храм Син-шань, и император своим указом повелел ему надзирать за обучением (T 52.850a19, c12). Имя Хуэй Ланя поставлено в заголовок биографии Амогхаваджра, помещенной в *Сун гао-шэн цзюань*, но о нем самом ничего не сказано. Поскольку последнее упоминание о нем датируется десятой луной 778 г. (T 52.853a29), возможно, он умер вскоре после этого. Гэн Вэй耿湋, один из десяти знаменитых поэтов периода Да-ли (766-779), сочинил стихотворение под названием «Представляю учителю Лану»朗 (*Цюань-Тан-ши* 4.10. Гэн Вэй 1.6а). В этом стихотворении говорится, что учитель Лан пришел из Индии и служил танскому императору. Он прожил в Китае так долго, что утратил в речи индийский акцент. Автор превозносит его строгую дисциплинированность, говоря, что все верующие миряне

Узнав о его смерти, император отложил свою ежедневную встречу [с министрами] [713b29] на три дня. Он также послал шелка, одежд и различных тканей, вдобавок к четыремстам тысячам *цянь*[2] [для погребальной церемонии] и двум миллионам с лишним *цянь* для постройки ступы. Управляющему по Религиозным Делам Ли Юаньцзуну было приказано организовать церемонию погребения.

[Незадолго] до смерти Амогхаваджра монахам [в его храме] приснился сон, что драгоценный балкон[3] в тысячу *жэнь*仞 упал вниз, и новый павильон для Маньджушри был разрушен. [Им также приснилось, что] ваджра взлетела в небо. Пруд на краю храма Син-шань высох безо всякой на то причины[4]. На бамбуке созрели фрукты, а цветы в садах засохли.

Его кремировали на шестой день седьмой луны. Император послал *гао-пиня*高品 Лю Сяньхо劉僊鶴[5], дабы сделать подношения в храме. Также, ему были дарованы официальный титул *сы-кун*司空[6] и посмертный титул *Дабянь-чжэн гуанчжи сань-цзан*大辯正廣智三藏[7]. Когда пламя костра унялось, было обнаружено несколько сотен зерен

---

почитали его. Мог ли этот учитель Лан быть учеником Амогхаваджра Хуэй Ланом?

[1] В тексте дается餘知法者數人, но *син-чжуан* (T 50.294a14) дает餘知法者蓋數十人而已. Об остальных учениках Амогхаваджра см. Приложение S.

[2] *Син-чжуан* (T 50.294a15) представляет более детальный список предоставленного императором: триста *пи* шелка, двести *дуань*端 одежды, четыреста *дань*石 риса и проса, семь *дань* масла, пятнадцать повозок дров, три повозки угля и четыреста тысяч *цянь*. Масло, дрова и уголь, очевидно, предназначались для кремации.

[3] В тексте寶臺, тогда как *син-чжуан* (T 50.294a20) дает寶幢, что, вероятно, означает «драгоценная *дхваджа*».

[4] Это также зафиксировано Дуань Чжэн-ши в *Ю-ян цза-цзы сю-цзи* (5.2a) и Чжао Цзянем в *син-чжуан* (T 50.294a22).

[5] *Гао-пинь* – титул евнухов в Управлении Дворцовой Прислуги. См. *Тан-шу* 47.14a. В других документах (T 52.849b15, c16) он указывается, как Нэй-цзи-ши內給事.

[6] Об этом см. *Тан-шу* 46.4a. Должность относилась к первому рангу.

[7] В тексте - 大辯廣正智三藏, что является ошибкой.

реликтов, из которых восемьдесят были доставлены императору. Кости верхушки черепа не сгорели, и на них проявился реликт – частично открытый, частично спрятанный. Император приказал воздвигнуть отдельную ступу в своих чертогах.

Наряду со всем прочим, чем Амогхаваджра облагодетельствовал мир, его высшие способности заключались в [обращении с] *дхарани*. Если мы попытаемся исследовать степень его *кшанти* 忍位[1], то вряд ли сможем определить уровень. Император Сюань-цзун еще ранее чрезвычайно его почитал. Однажды, когда случилась засуха, император приказал Амогхаваджра молиться о дожде. Тот ответил: "Дождь пойдет после определенного числа, однако, если мы [сейчас] обретем его силой, возникнет ужасная буря". Тогда император сказал его учителю Ваджрабодхи, чтобы тот воздвиг алтарь [для молитв]. Как он и предсказал, [вызванные таким способом] ветер и дождь не прекращались. Некоторые жилые районы и рынки были затоплены; деревья вырывало с корнем, или валило. Немедленно был издан указ, в котором Амогхаваджра просили остановить дождь. Амогхаваджра смесил из земли пять, или шесть [кукол в форме] старух[2], которых поругал на санскрите во дворе храма, где собиралась вода[1]. Вскоре прояснилось.

---

[1] В соответствии с некоторыми текстами Махаяны, духовное развитие бодхисаттвы может быть разделено на пять больших уровней, из которых второй называется 加行, или уровень подготовительного ученика (*прайога*). На этом уровне культивируются четыре *кушаламула* 善根. *Кшанти*, или выдержка – одно из них. См. Mochizuki, 2.1015c-1016a. Другие тексты ставят *кшанти* на шестое место. См. Mochizuki, 2.1890c-1891a. Здесь использование этого термина представляется объемлющим всю сферу духовного совершенствования.

[2] В тексте дано 媼, что означает «старая женщина». Однако, эта история приводится также в *Ю-ян цза-цзы* (3.11a), и на ней Цзань-нин, вероятно, и основывал свой пассаж. Вместо 媼 там дается 龍, или «дракон». Поскольку драконов обычно просили о ниспослании дождя, очень похоже, что иероглиф 媼 здесь ошибочно употреблен вместо 龍. *Тай-пин хуан-*

Сюань-цзун однажды призвал астролога Ло Гунюаня[2], чтобы тот померялся с Амогхаваджра чудодейственными силами в зале для обычных дел便殿. Амогхаваджра[3] часто заворачивал руку, чтобы почесать себе спину. Ло[4] сказал: "Могу ли я предложить [вам] свою чесалку для спины?" В то время в зале стоял кусок декоративной скалы[5]. Амогхаваджра ударил палкой-чесалкой о скалу и разбил ее на кусочки. Ло несколько раз пытался собрать [сломанную] чесалку, но безуспешно. Императору, который собирался встать, чтобы подобрать ее, Амогхаваджра сказал: "Третий Повелитель三郎[6], тебе не нужно вставать. Это – всего лишь образ". Затем он поднял руку и показал Ло, что в его ладони была зажата нетронутая чесалка.

На северной горе Ман появилась огромная змея, которую часто видели дровосеки. Когда ее голова поднималась вверх, то становилась похожа на гору, и обычно она

---

*цзи* (396.1b), цитируя Ю-ян цза-цзы, также дает龍. По *Му-ли мань-то-ло чжоу-цзин*牟梨曼陀羅咒經, переведенной в шестом веке (T 19.658b), *То-ло-ни цзи-цзин*陀羅尼集經 Атигупты (T 18.880b19) и *Да-бао гуан-бо лоу-го шань-чжу би-ми то-ло-ни цзин* 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, переведенной самим Амогхаваджра (T 19.625a9), при молении о дожде использовались глиняные драконы. Даже сосновое дерево перед ступой, где покоились его останки в храме Да-син-шань, считалось эффективным инструментом в вызывании дождя (*Ю-ян цза-цзы сюй-цзи* 5.1b).

[1] В тексте溜水, тогда как *Ю-ян цза-цзы* (3.11a) дает當溜水, что более осмысленно. *Тай-пин гуан-цзи* (396.2a) дает于溜水.

[2] Эта история содержится и в *Ю-ян цза-цзы* (3.11b).

[3] Вместо «Амогхаваджра» *Ю-ян цза-цзы дает* «Ло»; то же и в изданиях Сун и Юань. См. прим. редактора № 4 в тексте.

[4] В *Ю-ян цза-цзы*, сунской и юаньской редакциях – везде вместо «Ло» говорится «Амогхаваджра». См. прим. редактора № 5.

[5] В тексте時殿上有華石, а в *Ю-ян цза-цзы*殿上花石瑩滑. Неясно, что было этим華石. Сочетание花石 встречается у Чжан Хун-цзяо 章鴻釗 в *Ши-я*石雅 (164), где означает «гранит».

[6] Это – неформальное имя, с которым к Сюань-цзуну обращались при дворе. См. Цзяо И, *Гай-ю цзун-као* 37.22b-25a.

вдыхала росистый воздух по ночам. Однажды, когда змея увидела Амогхаваджра, то заговорила по-человечески: "Я - [жертва] своего плохого поведения. Не можешь ли ты спасти меня? Мне часто хочется возмутить воду в реке, чтобы уничтожить город Лоян для своего удовольствия[1]". Амогхаваджра преподал ей буддийские наставления и объяснил учение кармы. Кроме того, он сказал: "Ты получила [наказание] из-за ненависти [к другим], как же ты [сейчас можешь] ненавидеть людей и вновь [желать убивать их]? [Однако,] у меня – высшие силы. Ты должна подумать о моих словах, и тогда это тело [змеи] будет отброшено". Позже дровосеки видели в долине мертвую змею, злой дух от которой распространялся на несколько ли.

Когда бы император ни приказывал Амогхаваджра молиться о дожде, тот не исполнял никаких особых ритуалов. Устанавливалось лишь вышитое сиденье[2]. Затем он поворачивал в руках деревянный образ [определенного] божества [размером] в несколько дюймов, а затем отбрасывал и читал *дхарани*. Когда образ сам собой вставал на сиденье, [Амогхаваджра] рассматривал уголки его рта. [713c29] Как только обнажались зубы и моргали глаза, начинался дождь.

В период Тянь-бао [742-755] Тибет西蕃, Да-ши大食 [Аравия] и Кан 康 [Самарканд] послали войска, дабы захватить Си-лян-фу西涼府[3]. Император призвал Амогха-

---

[1] Вместо懷 *Ю-ян цза-цзы* дает居 (3.11b).

[2] Мы находим это также в *Ю-ян цза-цзы* 3.11b-12a, где дается數繡座 («несколько сидений») вместо одного сиденья. Это замечание о способе Амогхаваджра молиться о дожде находится в очевидном противоречии с тем, что говорилось выше. См. Приложение О. Цзань-нин просто собрал материал из различных источников, не сделав даже попытки сопоставить его. Такой способ использования деревянных фигурок, насколько мне известно, отсутствует во всех текстах молений о дожде.

[3] По *Ту-хуа цзянь-вэнь чжи*圖畫見聞志 (津逮秘書ed., 5.8b), император Сюань-цзун послал Цзю Чжэн-дао 車政道 в Хотан скопировать образ Вайшраванараджа и приказал Цзю в 725 г. нарисовать его на стене

ваджра во дворец, [дабы исполнить некоторые ритуалы], и сам участвовал в церемонии. Амогхаваджра, держа горшочек с благовониями[1], возглашал сокровенные слова из *Жень-ван [сутры]*[2] дважды семь раз. После этого император увидел около пятисот божественных солдат, появившихся во дворе. Удивленный, он спросил об этом Амогхаваджра. Тот ответил: "Сын Вайшраванараджа 毗沙門天王

---

храма в Лу Хуншэнь盧弘愼 в своем труде *Син-тан-сы пи-ша-мэнь тянь-ван цзи*興唐寺毗沙門天王記, датированном 838 г. (*Вэнь-юань ин-хуа* 819.6a), также упоминает тот факт, что Сюань-цзун приказал нарисовать образ этого божества на флагах. Однако, эта история в настоящей биографии совершенно лишена основы. Повествование Цзань-нина без сомнения основано на *Пи-ша-мэнь и-гуэй*毗沙門儀軌, тексте, приписываемом Амогхаваджра (T 21.228b6). Мацумото Бундзабуро 松本文三郎 в своей работе *Тобацу бисямон ко* 兜跋毗沙門考 (*Тохо гакухо*, Киото, 10.1.12-21) приводит пять доказательств недостоверности этой истории. Во-первых, текст сомнителен, поскольку он не включен в *Чжэн-юань лу*. Более того, этой истории мы не находим внутри текста, но – присоединенной с конца. Во-вторых, в тексте говорится, что это произошло в первый год Тянь-бао (742), что Цзань-нин изменяет на "период Тянь-бао". Не сохранилось записей, что Аньси был осажден армиями тех стран в 746 г. В-третьих, Амогхаваджра отправился на Цейлон в 741 г. и вернулся в 746 г. Как в этом случае он мог совершить такое чудо в 742 г.? Четвертое доказательство Мацумото состоит в том, что текст указывает на И-сина, как на человека, рекомендовавшего Амогхаваджра императору Сюань-цзуну. Поскольку этот учитель умер в 727 г., для него не было никакой возможности рекомендовать Амогхаваджра в 742 г. И, наконец, эта легенда не упоминается в *син-чжуан* Чжао Цяня, который никогда бы не пропустил такой рассказ. Chavannes в своих дополнениях и исправлениях к *Documents sur les Tou-kiue* (314) цитирует эту историю, но осторожно оговаривается: "Буддийские источники сообщают об одном случае, который должен был быть включен в примечание, если бы можно было установить, что это – исторический факт". Об этом божестве см. также: *Hobogirin* 79-83.

[1] Такой горшочек имел длинную ручку. На картинах, обнаруженных в Дуньхуан мы можем часто видеть подносящих с подобными горшочками, нарисованных внизу, или с края картины. См. Мацумото, *Тонкога но кэнкю*, иллюстрации 28c, 37a, 41b, 43ab.

[2] См. выше прим.61.

идет освобождать Аньси со своей армией. Пожалуйста, сделай подношения прямо сейчас и отошли их". На двадцатый день четвертой луны, как и следовало ожидать, [местное правительство] сообщило: "В одиннадцатый день второй луны, приблизительно в тридцати *ли* к северо-западу от города появились гигантские божественные солдаты среди облаков и тумана. Звуки барабанов и труб [раздавались так], как если бы взрывались и тряслись горы и земля. Варварские орды были охвачены ужасом и пали духом. В их лагерях собралось множество мышей золотистого цвета, которые разгрызали на части тетивы их луков и арбалетов[1]. Павильон над северными вратами стены осветился, и там [стоял] божественный царь яростно взирая на военачальников варваров, которые беспорядочно удирали." Прочитав этот доклад, император поблагодарил Амогхаваджра. После этого, император приказал установить образ этого царя в павильоне над городскими воротами по всей стране.

После смерти Амогхаваджра, все письменные указы трех императоров были собраны [для хранения] во дворце. Прославленный во время своей жизни и оплаканный после смерти, Амогхаваджра не был превзойден ни ранее, ни теперь ни одним западным монахом, приходившим распространять Закон. Ему наследовал Хуэй Лан. [В храме,] где он жил, была воздвигнута стела, надпись на которой составил Главный Цензор御史大夫[2] Янь Ин嚴郢[3], а высек Сюй Хао徐浩[4].

---

[1] Об отношении между Вайшраванараджа и мышами, которые часто изображаются с этим божеством, см. Мацумото, *Тонкога но кэнкю* 454-456, 470.

[2] Этот чин относится к третьему рангу. См. *Тан-шу* 48.1a.

[3] О Ян Ин см. *Тан-шу* 145.17a-19b.

[4] Сю Хао был широко известен, как прекрасный каллиграф. См. *Цзю Тан-шу* 137.1a-2a.

ваджра во дворец, [дабы исполнить некоторые ритуалы], и сам участвовал в церемонии. Амогхаваджра, держа горшочек с благовониями[1], возглашал сокровенные слова из *Жень-ван [сутры]*[2] дважды семь раз. После этого император увидел около пятисот божественных солдат, появившихся во дворе. Удивленный, он спросил об этом Амогхаваджра. Тот ответил: "Сын Вайшраванараджа 毗沙門天王

---

храма в Лу Хуншэнь盧弘愼 в своем труде *Син-тан-сы пи-ша-мэнь тянь-ван цзи興唐寺毗沙門天王記*, датированном 838 г. (*Вэнь-юань ин-хуа* 819.6a), также упоминает тот факт, что Сюань-цзун приказал нарисовать образ этого божества на флагах. Однако, эта история в настоящей биографии совершенно лишена основы. Повествование Цзань-нина без сомнения основано на *Пи-ша-мэнь и-гуэй*毗沙門儀軌, тексте, приписываемом Амогхаваджра (T 21.228b6). Мацумото Бундзабуро 松本文三郎 в своей работе *Тобацу бисямон ко* 兜跋毗沙門考 (*Тохо гакухо*, Киото, 10.1.12-21) приводит пять доказательств недостоверности этой истории. Во-первых, текст сомнителен, поскольку он не включен в *Чжэн-юань лу*. Более того, этой истории мы не находим внутри текста, но – присоединенной с конца. Во-вторых, в тексте говорится, что это произошло в первый год Тянь-бао (742), что Цзань-нин изменяет на "период Тянь-бао". Не сохранилось записей, что Аньси был осажден армиями тех стран в 746 г. В-третьих, Амогхаваджра отправился на Цейлон в 741 г. и вернулся в 746 г. Как в этом случае он мог совершить такое чудо в 742 г.? Четвертое доказательство Мацумото состоит в том, что текст указывает на И-сина, как на человека, рекомендовавшего Амогхаваджра императору Сюань-цзуну. Поскольку этот учитель умер в 727 г., для него не было никакой возможности рекомендовать Амогхаваджра в 742 г. И, наконец, эта легенда не упоминается в *син-чжуан* Чжао Цяня, который никогда бы не пропустил такой рассказ. Chavannes в своих дополнениях и исправлениях к *Documents sur les Tou-kiue* (314) цитирует эту историю, но осторожно оговаривается: "Буддийские источники сообщают об одном случае, который должен был быть включен в примечание, если бы можно было установить, что это – исторический факт". Об этом божестве см. также: *Hobogirin* 79-83.

[1] Такой горшочек имел длинную ручку. На картинах, обнаруженных в Дуньхуан мы можем часто видеть подносящих с подобными горшочками, нарисованных внизу, или с края картины. См. Мацумото, *Тонкога но кэнкю*, иллюстрации 28c, 37a, 41b, 43ab.

[2] См. выше прим.61.

идет освобождать Аньси со своей армией. Пожалуйста, сделай подношения прямо сейчас и отошли их". На двадцатый день четвертой луны, как и следовало ожидать, [местное правительство] сообщило: "В одиннадцатый день второй луны, приблизительно в тридцати *ли* к северо-западу от города появились гигантские божественные солдаты среди облаков и тумана. Звуки барабанов и труб [раздавались так], как если бы взрывались и тряслись горы и земля. Варварские орды были охвачены ужасом и пали духом. В их лагерях собралось множество мышей золотистого цвета, которые разгрызали на части тетивы их луков и арбалетов[1]. Павильон над северными вратами стены осветился, и там [стоял] божественный царь яростно взирая на военачальников варваров, которые беспорядочно удирали." Прочитав этот доклад, император поблагодарил Амогхаваджра. После этого, император приказал установить образ этого царя в павильоне над городскими воротами по всей стране.

После смерти Амогхаваджра, все письменные указы трех императоров были собраны [для хранения] во дворце. Прославленный во время своей жизни и оплаканный после смерти, Амогхаваджра не был превзойден ни ранее, ни теперь ни одним западным монахом, приходившим распространять Закон. Ему наследовал Хуэй Лан. [В храме,] где он жил, была воздвигнута стела, надпись на которой составил Главный Цензор御史大夫[2] Янь Ин嚴郢[3], а высек Сюй Хао徐浩[4].

---

[1] Об отношении между Вайшраванараджа и мышами, которые часто изображаются с этим божеством, см. Мацумото, *Тонкога но кэнкю* 454-456, 470.

[2] Этот чин относится к третьему рангу. См. *Тан-шу* 48.1a.

[3] О Ян Ин см. *Тан-шу* 145.17a-19b.

[4] Сю Хао был широко известен, как прекрасный каллиграф. См. *Цзю Тан-шу* 137.1a-2a.

Автор говорил: “Среди тех, кто распространял Колесо Учения и Повеления教令輪[1] в Китае, Ваджрабодхи считается первым патриархом [714a15], Амогхаваджра – вторым, а Хуэй Лан – третьим. Последовательность патриархов после него известна [каждому]. С течением времени школы стали отделяться друг от друга, образовывая малые секты. Все они заявляют, что несут великое учение йоги. Хотя их много по количеству, непонятно, отчего так мало результата? [Развитие этой школы] можно сравнить с [преданием о том, как] Ю Цзя羽嘉 произвел Ин Луна應龍, Ин Лун же, в свою очередь, произвел феникса. А от феникса стали происходить лишь простые птицы[2]. Как же нам избежать перемен?

---

[1] Ради выправления плохих людей, которых нелегко обучить, эзотерический буддизм говорит о существовании многих божеств с жуткими, уродливыми формами, например – Видьяраджа明王. Предполагается, что они действуют в соответствии с учением и повелениями Татхагаты для обращения людей. Поэтому эта форма буддизма называется также Колесом Учения и Повеления教令. См. Mochizuki, 1.623a, 5.4779b.

[2] Это – аллюзия на Ди-син сюнь地形訓 из *Хуай-нань-цзы*淮南子. См. *Хуай-нань хун-лиэ цзи-цзе*淮南鴻烈集解 4.16a. Вместо應龍 *Хуай-нань-цзы* дает飛龍. Этот отрывок не переведен Evan Morgan в его *Tao the Great Luminant.*

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## *Приложение А*

Хатун – имя царевны, использовавшееся турками. См. Сиратори Куракити白鳥 庫吉, *Какан оёби катон сёго ко* 可汗及可敦稱號考 в TG 11.307-354. Может показаться странным, что Шань-у-вэй пришел в Северной Индии ко двору Турецкого царя. Тем не менее, у нас есть свидетельства, что турки действительно правили в северо-западной Индии и северо-восточном Афганистане в восьмом веке, и что эти турки были ревностными буддистами. Хуэй-чжао, корейский монах, совершивший паломничество в Индию около 726 г., рассказывал о Гандхара, стране в районе современного Пешавара, следующим образом (перевод Fuchs в *SPAW* [1938] 444-446): "От Кашмирского царства до Гандхары建馱羅 был месяц пути через горы. Царь и все тамошние воины были Ту-цзюе, жители страны принадлежали к народности *ху* (胡); ...Эта страна ранее находилась под господствующим влиянием (王化) царей из Капиши (罽賓 северо-восток Афганистана); вот почему отец (阿耶) царя Ту-цзюе (Бархатегин) с войском и всем племенем добровольно покорился тому капишскому царю. Когда впоследствии военное могущество Ту-цзюе возросло, он убил царя Капиши и сам стал единовластным правителем, ... и хотя царь принадлежал к Ту-цзюе, он с верою почитал Триратну (三寶). Царь, женщины царской семьи, принцы и вельможи сооружали монастыри и делали церкви пожертвования. Дважды в год царь устраивал церковное собрание; при этом он в качестве жертвы отдавал его участникам все свои предметы обихода, женщин, слонов и лошадей. При всем том, однако, царь требовал, чтобы монахи назначали цену на женщин и лошадей, и выкупал их обратно. Верблюдов и

лошадей, золото, серебро, одежду и предметы домашнего обихода монахи могли продавать, что само по себе было прибыльно для страны (царя). [Здесь в тексте стоит 自分利養, что означает, что монахи делили между собой то, что выручали от продажи царской собственности. Термин 利養 использован лишь в смысле обычного дохода, тогда как царь своею щедростью получает духовную выгоду, которую нельзя назвать этим словом...] В этом данный царь не совсем походил на Ту-цзюе, проживавших к северу. Его сыновья и дочери вели себя подобным образом; все они строили на свои средства храмы, устраивали церковные собрания и делали пожертвования". Об Удъяна Хуэй-чао не дает информации касательно того, к какой расе принадлежала царствующая фамилия, за исключением того факта, что царь и его приближенные также являются благочестивыми буддистами (Fuchs, 446-747). Говоря о Капиша, стране в долине реки Верхний Кабул в Афганистане, Хуэй-чао пишет (Fuchs, 447-448): «Эта страна также находилась в подчинении царя Гандхары; ... Ее жители были *ху*, а царь и армия – Ту-цзюе. Население почитало Триратну, в стране было множество монастырей и монахов. Отдельные семьи на свои деньги строили монастыри и передавали их церкви".

Еще одно доказательство представлено У-куном 悟空, китайским монахом, который пришел в Индию в 751 г. и вернулся почти сорок лет спустя, в 790 г. Рассказывая о Кашмире, он говорит (Sylvain Levi and Edouard Chavannes, "L'itineraire d'Ou-k'ong", in JA, ninth series 6 [1895]. 354-355): «существует ... монастырь Ye-li-t'e-le [t'e-k'in](也里特勤); его основал сын царя из Ту-цзюе(突厥). А также монастырь K'o toen(可敦) (k'atoun). Его основала царица из Ту-цзюе. В этом царстве более трехсот монастырей; значительное количество ступ и икон». В Гандхара, по У-куну, «существует монастырь Тэ-кунь-ли(特勤澜), основанный сыном царя Ту-цзюе; монастырь Котун, основанный женой царя Ту-цзюе". (Там же, 356-367.) Во времена Хуэй-чао Гандхара была присоединена и находилась под властью царя Капиша, или Цзи-бинь. Приблизительно тридцать лет спустя, когда У-кун прибыл в Индию, две эти страны все еще находились под властью одного правителя (см. Levi, p.349). Sylvain Levi и Edouard Chavannes, полагаясь в основном на упоминания У-куном храмов, построенных турками, предположили, что эта

династия правила в Капиша в восьмом веке и была турецкого происхождения (см. "Le Kipin" in *JA*, ninth series, 6 [1916]. 371-384). Их заключение было подтверждено информацией из путевых заметок Хуэй-чжао, ставших известными миру в 1909 г., когда Ло Чжэньюй 羅振玉 опубликовал их в *Дунь-хуан ши-ши и-шу*. Леви также идентифицирует эту турецкую династию в Капиша с царями Шахья из Кабула в труде аль-Бируни (см. E.C.Sachau, *Alberuni's India* 2.10; Sir H.M.Elliot, *The History of India as Told by its Own Historians* 2.403-413). Эта теория также в целом принята индологами. См. A.Stein, *Kalhana's Rajatarangini, A Early History of India* 388. Фукс даже отождествляет турецкого царя, который первым завоевал Капиша, с Бархатегином, упоминающимся в книге аль-Бируни, как первый турецкий поселенец в Кабуле. С.В.Ваидья против теории, что первая династия Шахья была турецкой по происхождению (*History of Medieval India*, Poons, 1921, 2.199-201). Его главный аргумент это то, что по Сюань-цзану, в 630 году царь Кабула был кшатрием. Это, однако, не доказывает, что сто лет спустя царь-кшатрий не мог быть сменен турецким узурпатором, как сообщал Хуэй-чао.

Вернемся же к нашему тексту; он описывает чудо, которое совершил Шань-у-вэй, прибыв в Удъяна, перед тем, как пересечь Снежные Горы. Мы можем принять на веру, что это случилось в Удъяна, как это понял Цзи-пань. (T 49.296a18 «Прибыв в Удъяна, [он] проповедовал *[Пи-лу-]чжэ-на цзин*. Собрание увидело четыре золотых иероглифа *пи-лу-чжэ-на*, появившихся на небе.") Возможно ли, чтобы в Удъяна в середине восьмого века был турецкий царь? Позволим себе процитировать отрывок из Тан-шу: "В седьмом году Кай-юань [719] (Цзи-бинь) отправил посла... император указом присвоил царю титул *ко-ло-та-чжэ-цзинь*. Впоследствии У-сань дэ-цзинь чжа, почувствовав себя старым, попросил, чтобы его сын Фоу-линь цзи-бо сменил его. (Император) согласился на это. В четвертом году Тянь-бао [745] (император) даровал указом его сыну право наследовать титулы царя Ki-pin (Капиша) и царство У-чжан (Удъяна)" (Chavannes, *Documents*, 132; *TP* 5 [194].75). Эти цари Капиша с турецким титулом *тегин* очевидно были турками и хорошо подтверждают то, что мы обсуждали выше. Поскольку Удъяна находилась под управлением царя Капиша в 745 г., вполне допустимо считать, что присоединение произошло несколько ранее, и что турецкий

двор, который Шань-у-вэй посетил около 716 г., принадлежал именно кагану, управлявшему как Капиша, так и Удъяна. Вне зависимости от того, насколько неправдоподобны история о чуде, то, что Шань-у-вэй был при дворе турецкого хана, представляется историческим фактом.

## Приложение В

Если Шань-у-вэй избрал тот же путь через Центральную Азию в Индию, что Сюань-цзан и некоторые другие монахи, то эти Снежные Горы, должно быть, означали хребет Гиндукуш. Однако, он прошел через Тибет, а не через Центральную Азию, поэтому название, должно быть, относилось к Гималаям, лежащим между Северной Индией и Тибетом. Избранный Шань-у-вэем маршрут – это тоже интересная проблема. Похоже, сперва он намеревался идти через Центральную Азию и прошел на северо-запад до Удъяна, а может даже до Кабула. Если бы он собирался идти через Тибет, то должен был бы сперва пойти в Непал, поскольку это был кратчайший путь. Многие монахи, идущие, или возвращающиеся из Индии через Тибет, пользовались этим маршрутом, как сообщает И-цзин (Chavannes, *Les Religieux eminents* 35, 36, 48). Сюань-чжао 玄照, пришедший в Индию в конце седьмого века, хотел вернуться, но "на его пути в Ни-бо-лу (Непал) собрались люди их племени T'ou-fan, чтобы препятствовать проходу, ... так же, как это было на пути в Цзяби-чжэ (Kapiса), когда То-чэ多氏 (таджики) остановили паломников, и те не смогли их миновать" (там же, 25). Так что ему пришлось остаться в Индии. Изменение маршрута Шань-у-вэем с Капиша, или Кабула, на Тибет также могло произойти из-за блокирования прежнего пути арабами.

В первой четверти восьмого века, в особенности между 711 и 716 годами арабы часто осуществляли набеги на страны Центральной Азии, такие, как Хорезм и Самарканд, и эти государства неоднократно просили о помощи Танский двор (см. Sir Percy Sykes, *A History of Afghanistan* 11.163-165; Chavannes, *Documents* 136, 140, 164). Далее к югу арабы даже послали несколько экспедиций против турецких шахов в Верхнем Кабуле, и

эти экспедиции прекратились лишь в 716 г. со смертью Хаджадж, вице-короля восточных провинций Халифата (Sir H.M.Elliot, *History of India* 2.413-420). Это также подтверждается китайскими историками. В 720 году царь Удъяна был награжден танским императором за то, что отказался сотрудничать с арабами (Chavannes, *Documents* 129; Notes additionnelles sur les Tou-Kiue, *TP* 5 [1904]. 42-43). Все эти факты указывают на возможность того, что Шань-у-вэй изменил свой маршрут в 715, или 716 году из-за военных действий арабов в Северной Индии, или Центральной Азии. Как сообщал У-кун (Levi and Chavannes, *JA* ninth series, 6.356), в Тибет можно было войти, пересекши Гималаи с восточной границы Кашмира, что, как мне кажется, и было окончательным маршрутом, который избрал Шань-у-вэй.

## Приложение С

Дао-чан – слово, исходно употреблявшееся для перевода санскритского *бодхиманда*, места под деревом бодхи, где Шакьямуни стал Буддой. Позже оно стало обозначать место, где проводились буддийские церемонии. В 425 г. император династии Северная Вэй спонсировал строительство *чжи-шэнь да-чжан* 至神道場, что представляло собой лишь место, где собирались монахи и читали сутры (T 54.247b7). Во времена Шести Династий монахов часто призывали во дворец для чтения сутр, или их разъяснения, однако неизвестно, был ли во дворце сооружен храм. В 613 г. Ян-ди из династии Суй заменил иероглиф *сы*, на который оканчивались названия всех храмов в Китае, на *дао-чжан*. Это не отмечено в *бэнь-чи*, или даже в *Суй-шу* 隋書, или *Бэй-ши*, но присутствует в *Сэн-ши-люэ* (T 54.236c28) и *Фо-цзы дун-цзи* (T 49.362a12). Точная дата дается лишь в последнем источнике. В *Сю гао-сэн чжуань* Дао-сюаня о многих монахах династии Суй говорится, что они принадлежат к определенному *дао-чжан*; это показывает, что одно время правило неуклонно соблюдалось.

Ревностная буддистка, императрица У первая воздвигла во дворцах как западной, так и восточной столиц храм и назвала его *нэй-дао-чжан* 內道場. Более раннее упоминание этого дворцо-

вого храма мы находим в биографии И-цзина: «В первом году Шэнь-лун神龍, в году и-сы [705] он перевел *Кун-цюэ цзин* в *нэй-дао-чжан* в Лояне" (T 50.710c5. Также см. *Цюань-Тан-вэнь* 396.11b). Императрица У была женщиной, введшей новые идеи, институты и письменные иероглифы. Вполне вероятно, поэтому, что она отбросила старое наименование *сы* в пользу нового термина, созданного Ян-ди. Со времен правления Дай-цзуна определенное количество монахов регулярно занимались возглашением в этом чанъаньском храме. В 790 г. в этот дворец призвали Хуэй-гуо慧果, который оставался там более семидесяти дней (T 50.295c4). Японский монах Эннин пишет, что в этом храме были выставлены буддийские образы и сутры, а двадцать один монах из разных чанъаньских монастырей призывались по очереди для службы. Они исполняли ритуалы и читали сутры днем и ночью без перерыва (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.263b). Даосские священники также там останавливались; в этом храме отправлялись и их церемонии (см. *Цзюань-Тан-ши* 5.2 Лу Лунь盧綸 1.11a, биография Е Фа-шаня葉法善 в *Цзю Тан-шу* 191.20a).

Местом расположения *нэй-дао-чжан* однозначно указывался Зал Долголетия長生殿 во дворце Да-мин大明, одном из трех дворцов в Чанъани. Зал Долголетия также назывался長生院 (У-син цзи五行志 в *Цзю Тан-шу* 37.18b). 長生院 должен был состоять из нескольких залов и павильонов, однако название относилось к главному залу. Ху Саньсин первый сказал, что Зал Долголетия служил прежде всего спальными помещениями императора, и все такие залы в различных дворцах назывались во время танской династии тем же термином (см. его комментарий в *Цзы-чжи тун-цзянь* 207.9b). Янь Жоцюй閻若璩 и Сю Сун следуют ему (*Тан лян-цзин чэнфан као* 1.7a, 19b). Ху приводит три примера: во-первых, императрица У лежала больная в Зале Долгожительства лоянского дворца; во-вторых, Су-цзун умер в зале с тем же названием в чанъаньском дворце Да-мин; в-третьих, строка七月七日長生殿、夜半無人私語時 знаменитой поэмы *Чан-хэнь-го*長恨歌, принадлежащей кисти Бо Цзюй-и白居易, упоминает зал отдохновения寢殿 во дворце Хуа-цин. Однако, абсурдно было бы строить этот храм рядом с дворцом, где император жил в уединении. Свидетельства, скорее, указывают на тот факт, что Зал Долголетия использовался в основном в религиозных целях.

Прежде всего, нет никаких доказательств, указывающих на то, что залы, где лежала больная императорица У и умер Су-цзун предназначались для отдохновений. Если мы поднимем записи о тех местах, где умирали императоры, то обнаружим, что это могло произойти где угодно во дворце. Зал Долголетия мог быть избран, как место для сна, однако это не обязательно означает, что оно использовалось только и исключительно для этого. Я склонен думать, что именно потому, что Зал Долголетия являлся местом проведения религиозных церемоний, или, другими словами, служил разновидностью дворцового храма, императрица У и Су-цзун пришли туда, когда серьезно заболели. Надпись на каменной плите-надгробии (датируемая 716 г.) жены одного чиновника гласит, что, когда она серьезно заболела, то переехала в буддийский монастырь в надежде быть излеченной сверхъестественными силами; однако она, по всей видимости, там умерла (*Цзинь-ши цзуй-бянь* 71.2а). Поскольку и императорица У, и Су-цзун были убежденными буддистами, их могло подвигнуть на это подобное же стремление.

Что касается Зала Долголетия во дворце Хуа-цзин, то существуют надежные контраргументы, отвергающие объяснение Ху Саньсина. Прежде всего, следует ясно понять, что Бо Цзюй-и в своей поэме совершенно не подразумевает и не говорит о том, что Зал Долголетия есть место отдохновения. И у него, и в *Чан-хэнь-го чжуань* 長恨歌傳 Чэнь Хуна陳鴻 просто сказано, что Ян Гуэйфэй молилась там звездам Коровья Голова и Веретено. Поздно ночью, когда там не было прислужников, она и император поклялись друг другу, что воссоединятся в будущей жизни. Позже драматурги, использовавшие этот сюжет, не добавили ничего нового для определения названия зала (Бай Жэнь-фу 白仁甫 из династии Юань, написал *Тан-мин-хуан цю-е у-тун-юй*唐明皇秋夜梧桐雨, а Хун Шэн 洪昇 из династии Цзин – *Чан-шэн-дянь*). Тем не менее, Ху Саньсин был не первым, кто неверно интерпретировал Бо Цзюйи. Чэн Ю, живший всего лишь через триста лет после великого поэта, уже допустил это (Чэн Хунчао 程鴻詔, *Тан лян-цзин чэн-фан као бу* 補遺 4а, *Цзюань-Тан-ши* 9.3. Чэн Ю 4b). И *Тан хуэйяо* Ван Пу 王溥 (30.14а), и *Чан-ань-цзи* 長安志 Сун Миньцю 宋敏求 (*Би* 畢 ed., 15.6а, 7а) говорят, что Зал Долголетия во дворце Хуа-цзин был построен в 724 г. для поклонения богам (предположительно – даосским). Чэн Ю в

примечаниях к своей поэме пишет, что это было место, где постился и совершал омовения Сюань-цзун, подносивший дары Лао-цзы на следующее утро в Чао-юань-го 朝元閣, располагавшемся также во дворце Хуа-цзин (*Чжуань-Тан-ши* 9.3. Чэн Ю 3.a). Некоторые другие современники также описывают Зал Долголетия, как место, куда спускались божества (*Хуа-цин-гун ван-син фу* 華清宮望幸賦 Ли Чжэна 李程 в *Цзюань-Тан-вэнь* 632.2b, *Цзя-син Хуа-цзин-гун фу* 駕幸華清宮賦 Хань Сю 韓休 в той же антологии 295.1b). По тем функциям Зала Долголетия во дворце Хуа-цзин, что нам удалось определить, мы можем сделать заключение, что зал с тем же названием во дворце Да-мин также служил преимущественно религиозным целям. Поскольку он состоял из группы залов, естественно, что император и монахи могли пользоваться ими, как жилыми помещениями.

## Приложение D

Слово *мандала* исходно означало "круг" и могло также означать "территория", или "регион". Тоганоо Сёун (*Мандара но кэнкю* 1-6) производит *мандала* от *манда*, что значит "сущность", или сидение под деревом *бодхи*, где Будда обрел свое просветление. В эзотерических текстах *мандала* относится к группам образов, или символов будд и бодхисаттв, нарисованных на площадке, где для каждого божества было выделено определенное пространство. Хуэй-линь 慧琳 в *И-це-цзин инь-и* 一切經音義 (T 54.367b23) говорит: "*Мандала* означает место собрания святых. Она является алтарем, где происходят возглашения". В Китае, однако, мандалы на земляных площадках стали репродуцироваться на ткани, или бумаге.

Существуют два вида мандал, обе с Буддой Вайрочана в качестве центрального божества. Ваджрадхатумандала, основанная на *Да-пи-лу-чэ-на цзин*, состоит из девяти разделов и включают всего 1461 божество. (Об отношениях центрального раздела этой мандалы к некоторым фигурам тибетского пантеона см. W.E.Clark, *Two Lamaistic Pantheons* 1. xv-xvii.) Гарбхадхатумандала, основанная на *Цзин-ган-дин цзин*, разделена на тринадцать маленьких разделов и состоит из 405 божеств. Таково

количество божеств, представленных в мандалах, сохранившихся в Японии, [однако] это не соответствует текстам, на которых данные мандалы должны основываться. Мандала представляет либо образы божеств, или их символы, которые опять-таки делятся на две категории: объекты, которые они держат, и их *биджа* (семена). *Биджа* – это первые (в случае Гарбхадхатумандала), или последние (в Ваджрадхатумандала) литеры из *дхарани*, использующиеся для поклонения им (Тоганоо, *Мандара но кэнкю* 63-114, 189-203; Оно Гэммё, *Буккё бидзюцу кова* 佛教美術講話 389-437). Для вхождения в мандалу требуется пройти церемонию *абхишека*, посредством которой последователь инициируется в школу и затем допускается к изучению тайных ритуалов и *дхарани*. Об этом см. Приложение К.

Тантрическая форма буддизма процветает в Непале вплоть до сегодняшнего дня (S.Levi, *Le Nepal* 1.316-392; H.A.Oldfield, *Sketches from Nipal* 2.131-205). H.H.Wilson, *Notice of Three Tracts Received from Nepal*, *TASB*, 16.450-478, опубликовал краткий обзор трактата о буддийских ритуалах, исполняющихся в Непале. Текст называется *Ashtami Vrata Vidhana* – ритуалы религиозной службы на восьмой день двухнедельного лунного цикла. Интересно отметить функцию мандалы в этом тексте. В нем говорится: "В данном случае основной персоной, чьей благосклонности добиваются, предстает Амогхапаса, ...однако молитвы возносятся и подношения адресуются всем персонажам буддийского пантеона, а также большому количеству индуистских божеств, в особенности – ужасным формам Шивы и Шакти, а также всем Гхута, или духам зла. ... В зале, где отправляется церемония, различные мандалы [примечание Уилсона: "Иногда мандала – это воображаемый круг на теле подвижника; здесь же она изображается, как состоящая из различных субстанций, в соответствии со способами исполнителя ритуала, такими, как золотая пыль, или размолотый драгоценный камень, или обычный камень".], или части отмечаются и отводятся для различных объектов ритуала, и к каждому обращается полный курс поклонения. Следующее обращается к Будда Мандале: 'Пусть жертвователь прикоснется к Будда Мандала своим указательным пальцем, повторяя ... [приводятся возглашения для пяти Дхьяни Будд и прочих божеств]. Затем проводится разновидность исповедывания. ... Это исповедование должно быть проведено подвиж-

ником перед гуру, причем правое его колено должно опираться на мандалу, лежущую на земле. ... Поклоняющийся по очереди берет рис, цветы и воду и исполняет ритуал, или бросает их на мандалу' (*TASB* 16.474-478).

Этот, довольно поздний, текст базируется, вероятно, на более ранней традиции. Похоже, что в нем представлена ранняя форма мандалы – земельная площадка, на которой выделены соответствующие места для каждого божества в церемонии. Это напоминает нам древний способ представления Будды в скульптурной форме на сиденье под деревом бодхи. Таким образом, слово *мандала* может происходить от значений "круг" и "регион", однако предложение Тоганоо соединить ее с "сущностью" кажется излишне надуманным. Поклонение всему пантеону одновременно – также интересная деталь, которая может помочь понять, почему одна мандала эзотерической школы включает в себя так много божеств.

## Приложение Е

Комментарий Дао-сюаня (ум.667) к *Сы-фэнь-люй* являлся авторитетной работой. Он считался основателем школы Виная. Его биографию см. в Т 50.790b6-791b15, где эта история рассказана несколько по-иному. В конце этой биографии Цзань-нин говорит: "Этот У-вэй не единственный, кто жил в период Кай-юань. Возможно, был другой У-вэй, живший во время периодов Чжэнь-гуань 貞觀 [627-649] и Сянь-цзин 顯慶 [656-660]". (Т 50.791b25). Это – очевидный анахронизм, что понимал и сам Цзань-нин. Он мог взять эту историю из *Кай-тянь чуань-синь цзи* 開天傳信記 Чэн Ци 鄭綮 (цит. в *Тай-пин гуан-цзи* 92.4b). Чэн Ци жил в конце девятого века. *Сы-ку ти-яо* 四庫提要 (ch. 142, Commercial Press ed., 3.2953) критикует эту книгу, называя ее ненадежной. Этой легенде могут быть два объяснения. Во-первых, когда Шань-у-вэй прибыл в Чанъань, то остановился в храме Симин, тесно ассоциировавшийся с памятью о Дао-сюане. Поэтому люди придумали эту историю, чтобы свести воедино двух известных монахов. Второе объяснение состоит в том, что ученики Шань-у-вэя могли изобрести ее, желая показать, что их учитель,

если говорить об аскетизме, был еще более строг, чем знаменитый учитель Виная. Ли Хуа в *бэй* подчеркивает, что Шань-увэй не отрицал Виная 不捨律儀 (T 50.291b19).

Эзотерический буддизм в Индии с готовностью извинял монахов за упущения и нетвердость. Как только подвижник узнавал истину, иными словами, когда мир проявлялся для него, как сон, не содержащий в себе никакой действительности, для него больше не было ограничений. Отрывок из Гухьясамаджа, весьма ранней тантрической работы (см. Winternitz, *History of Indian Literature* 2.394-395), иллюстрирует это следующим образом: "Вы будете смело приносить в жертву животных, безо всяких церемоний изрекать любое количество лжи, брать вещи, вам не принадлежащие, и даже совершать прелюбодеяния". (B.Bhattacharyya, Introduction to *Guhyasamaja*, viii). В Китае же, напротив, все великие учителя этой школы были известны своей жесточайшей аскетичностью. Ранним примером этому служит Ратначинта (T 50.720a17). Амогхаваджра также прославлялся императором Дай-цзуном, поскольку "твердо придерживался Виная" и "охранял *шила*" (T 52.845c29). В школе Виная были монахи, одновременно интересовавшиеся эзотерическим учением (см. *Чжуань-Тан-вэнь* 226.3b, 501.8a, 520.6b, 743.12a). Представляется, что у эзотерической школы и школы Виная было что-то общее. Эзотеристы ко́нцентрировались на том, что делал монах, и школа Виная также делала ударение на поведении монаха, а не на медитациях, или рассуждениях. Возможно, именно благодаря этому общему взгляду на практику две эти школы объединились.

## Приложение F

Как сообщает Люй (T 55.875b6), после полного посвещения он исследовал тексты Виная как Махаяны, так и Хинаяны на протяжении шести лет, помимо *Праджняпрадипашашастра* (=*Мадхьямикашастра*; см. Chavannes, *Les religieux eminents* 17-18), *Шаташастра* и *Двадашамукхашастра*. Затем, в возрасте двадцати восьми лет, он перешел в Капилавасту, где исследовал шастры учения *йога*, *виджнянаматра* и *Мадхьянтавибхагатика* под руководством учителя шастр Джинабхадра 勝賢. По исте-

чении трех лет, когда ему исполнился тридцать один год, он пошел в Южную Индию, где встретил Нагаджняна龍智, [который жил уже семь веков], ученика Нагарджуны. Он занимался у этого учителя семь лет и получил *абхишека*. Глубоко изучив такие тексты, как *Пи-лу-чэ-на цзин, Цзинь-ган-дин юй-це цзин* и различные *дхарани*, он вернулся в Центральную Индию.

Легенда о том, что Ваджрабодхи изучал эзотерическое учение у семисотлетнего ученика Нагарджуны – знаменитая история в среде монахов этой школы; благодаря ей он получил звание первого патриарха в Китае (см. биографию Амогхаваджра). Многие современные японские ученые верят той теории, что Нагарджуна, автор *Мадхьямикашастра*, живший во втором веке после рождества Христова, был учителем учителя Ваджрабодхи (см. Тоганоо Сёун, *Химицу буккёси* 61-62). И-цзин пишет, что Нагарджуна был сведущ в *дхарани*, составившими, по его сведениям, Питаку в 100000 строф (перевод Chavannes, 102). Он, однако, не указывает, был ли это именно Нагарждуна второго века.

Об этом эзотерическом буддизме мы не находим никакой информации в индийских книгах, за исключением нескольких фрагментарных замечаний и колофонов некоторых сутр. Тибетцы дают список последовательности гуру, или учителей этой школы. Другой список составил Кази Давасамдуп в своем введении к Чакрасамваратантра. Основываясь на некотором соответствии между этими двумя списками и информации из Taranatha's *History of Indian Buddhism*, B.Bhattacharyya (*Buddhist Esoterism* 61-66) умело выводит хронологию этих гуру. Ни в коей мере нельзя считать ее аккуратной, однако, по крайней мере, она ограничивает деятельность этих наставников определенным периодом времени. В соответствии с ней, Сахара (с.633) и Нагарджуна (с.645) – двое из первых знаменитых гуру, распространявших учение. В настоящее время в целом считается, что это – другой Нагарджуна (*Buddhist Esoterism* 67-68; Winternitz's *History of Indian Literature* 2.343, 392). Возможно, учителем Нагаджняна был этот Нагарджуна, которого путают с более ранним из-за совпадения имен.

Бенгальские цари Пала (восьмой-девятый века) были, как считается, убежденными буддистами, и некоторые из них с особым вниманием относились к этой тантрической форме доктрины

(V.A.Smith, *Early History of India* 412-418). Четыре священных места школы, зафиксированных в *Садханамала*, вероятно, все находились в Ассаме (Bhattacharyya, 43-46). Тем не менее, и в Западной Индии существовал центр эзотерического буддизма. Многие китайские монахи, желавшие изучать *дхарани*, в седьмом веке шли в Западную Индию (И-цзин в переводе Chavannes, 31, 77, 101). Лата в Южном Гуджарате упоминается, как один из центров этой школы (*Химицу буккёси* 24-25, прим.1). Наш текст говорит, что Важрабодхи пошел в Западную Индию. Представляется, что монастырь Наланда также был одним из центров, поскольку И-цзин заявляет, что его интересовали *дхарани*, и он [часто] посещал тамошние алтари (перевод Chavannes, 104-105).

## Приложение G

師子國 - перевод названия Симхала. О различных транскрипциях названия этого острова см. P.Pelliot, *BEFEO* 4.357-358; *TP* 13.462-464. Об отношениях между Цейлоном и Китаем в то время см. S.Levi, *JA* ninth series 15.411-429 (1900). До приезда Ваджрабодхи на Цейлон, сообщает Лю (T 55.875b14), его пригласил царь Нарасимхапотаварман 捺羅僧伽補多鞞摩 из Южной Индии (об идентификации этого царя см. Приложение H) молиться о ниспослании дождя. Царь был очень доволен результатом и построил для него храм. Южная часть страны оканчивалась морским побережьем, где находился храм Авалокитешварабодхисаттвы. Бодхисаттва [появился] и приказал ему поклониться зубу Будды на Цейлоне и взойти на гору Ланка для воздания почестей отпечатку стопы Будды. Ваджрабодхи было также приказано, по Лю, идти в Китай для спасения людей в этой стране и для поклонения Манджушрибодхисаттве. Соответственно, он поехал на Цейлон и полгода прожил в храме Абхаяраджа 無畏王寺, где поклонялся зубу Будды и где ему были возданы почести от местного царя и его людей. Имя царя дается, как Шришила 室哩室囉 (T 55.876a24), которого Леви идентифицирует, как Манавамма, хотя это не подтверждается никакими доказательствами (*JA* ninth series, 15.3.27).

## Приложение Н

Sylvain Levi восстанавливает имя 捺羅僧伽補多靺摩, как Нарасимха Потакарман и предполагает, что правильной формой должно быть *варман* (*JA* ninth series, 15.3.419). Однако, китайская транскрипция верна, поскольку иероглиф 靺 читается *муат* вместо *ко*, как его, должно быть, прочел Леви. То же объяснение применимо к имени Ишанаварман. Санскритский слог *вар* обычно транскрибируется 跋*буат*, как в случае со словами Буддхаварман, Гунаварман и Сангхаварман 浮陀跋摩、求那跋摩 и 僧伽跋摩 соответственно (T 50.339a14, 340a15, 342b11). Слог с конечным *т* используется для представления конечного санскритского *р*, не существующего в китайском языке, точно так, как 末摩尼 – есть транскрипция Мар Мани. Тем не менее, иероглифы с начальным *м* также используются для транскрибирования слогов с начальным *в*. Примеры: 寐 *мджи* для *ва* в *явана*, 蜜 *мйиэт* для *ви* в *вистара* (S.Julien, *Methode pour dechiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois* 151, 153), 滿 *муэн* для *ван* в *вандха*, 弭 *мйиэ* для *вья* в *вьягхра*, 沒 *муэт* для *в* в *вру* и *врама* (P.C.Bagchi, *Deux lexiques sanscrit-chinois* 20, 80, 89, 103). Мы можем даже найти примеры, показывающие, что иероглифы 靺 и 末 использвались для транскрибирования *вар*, или *ва*, то есть 靺 для *вар* в *правартта*, 末 для *ва* в *валена* и *ваданам*. (Bagchi, 6, 8, 23. О реконструкции звуков иероглифов в этих транскрипциях см. B.Karlgren, *TP* 19.104-121.)

Камбаяси Дзёрю в своем введении к японскому переводу *Юй-це нянь-сун цзин* (*Кокуяку иссайкё*, Миккёбу, 1.222) восстанавливает имя царя, как Наласамгхапутраварман, что совершенно беспочвенно. Иероглиф 羅 использован для транскрибирования как *ре*, так и *ла* (Julien, 146-147). Хотя 僧伽 – хорошо известная транскрипция слова *самгха*, эти два иероглифа также использовались для транскрибирования имени Симха, поскольку Сюань-цзан пишет 僧伽羅 о Симхала (T 51.932b16). Другие примеры иероглифа 僧 для *сим*: 僧訶羅 (Симхала) у И-цзина (T 51.4b8) и 僧訶 в биографии Шань-у-вэя.

Использование 僧伽 для Симха в этой транскрипции – интересный феномен, относящийся ко времени династии Тан. Когда бы они ни вводили новое иноземное имя, по звучанию походившее для них на старую транскрипцию иностранного слова (обычно – буддийского), старая транскрипция использовалась безо всяких модификаций для этого нового слова. Вот почему мы находим много похожих личных имен, что часто ведет к непониманию. Например, 婆羅門 было хорошо известной транскрипцией для Брахман; однако, его также использовали для Мран-ма, названия Бирмы, которое, вероятно, звучало, как Брама. Название 波斯 относилось к Персии в Западной Азии, однако Бассейн к западу от реки Ирравадди и Пасе к северо-востоку побережья Суматры оба в китайских книгах времен династии Тан записывались, как 波斯 (о двух этих примерах см. G.Ferrand, *Review of Laufer's Sino-Iranica*, eleventh series, 18 (1921).279-293). *Зангги*, или черный раб с южных морей, в *Тан-шу* называется 僧祇, что было давно установленной транскрипцией для *самгха*. (Pelliot, *BEFEO* 4.289-291; F.Hirth, *Chao Ju-Kua* 149-150). Манихейство было известно, как 摩尼教, а иероглифы 摩尼 исходно использовались для транскрибирования санскритского слова *мани* в буддийских текстах.

Леви прав, ведя поиск Нарасимхапотаварман среди царей Паллава, однако он допускает ошибку, идентифицируя этого царя с Нарасиха из *Махавамса*, помогавшим Манавамма, царю Цейлона, вновь занять свой трон (*JA* ninth series, 15.425-426). Эта ошибка, как говорит сам Леви, впервые была допущена у Lewis Riceb, идентифицировавшего Нарасимхапотавармана с Нарасимха в надписи Викрамадитья I безо всяких доказательств (The Mahavali Dynasty, *Indian Antiquary* 10.37). Мы знаем, что двое из царей Паллава носили имя Нарасимхаварман; первый правил в период 630-668 гг.; второй – 690-715 гг. Эти даты дает R.Sewell в *The Historical Inscriptions of Southern India* (35). V.A.Smith and R.Gopalan приводят немного иные даты, что не влияет на нашу аргументацию. Нарасимхаварман I предпринял экспедицию на Цейлон и восстановил правление Манавамма. Иными словами, он и был Нарасиха из Махавамса; именно в его правление Сюаньцзан посетил Каньчи (Sewell, 25; V.A.Smith, *Early History* 495). Таким образом, идентификация этого царя с Нарасимхапотаварман, современником Ваджрабодхи, является анахронизмом.

В соответствии с надписью царя страны Чалукья Киртивармана II, Викрамадитья II (733-747), один из его предшественников, "сразил в битве паллава по имени Нанди Потаварма, выступившего против него... вступил, не разрушая, в Каньчи... обрел великий почет, покрыв золотом Раджасимхешвара и другие каменные фигуры богов, которые Нарасимха Потаварма – защитник бедных и нуждающихся брахманов, возрадовавшихся от такого дара – сделал (или создал)" (переведено Lewis Rice в его "The Calukyas and Pallavas," *Indian Antiquary* 8.28; см. также Sewell, 28). Богов этот текст называет *дэва кула*. Rice замечает: «*Дэва кула*, похоже, подразумевает то, что это были образы богов, однако я не знаю божества под именем Раджасимха. Кажется возможным предположить, что они представляли собой статуи деифицированных членов царской фамилии. Обычным делом было воздвигать linga в честь умершего царя» (там же, 25).

С другой стороны, настенная надпись в храме Каиласанатха упоминает Раджасимха, как построившего основное помещение этого храма, которого именуют Раджасимхешвара (см. E.Hultzsch, *South-Indian Inscriptions* 1.14). Идентификация Hultzsch'ем этого Раджасимха с Нарасимхапотаварман (или Нарасимха Потаварма, как это записывает Rice) в надписи Киртивармана II верна, однако он ошибается, говоря, что два этих имени принадлежат Нарасимхаварману I. Цари Паллава любили, когда их называли многими *бируда*, или царскими титулами, и у каждого из них таких было более десятка (см. Sewell, 375-376). Раджасимха – один из титулов Нарасимхавармана II (ibid., 376), поэтому мы можем с полной уверенностью идентифицировать Нарасимхапотавармана с Нарасимхаварманом II. По Лю, Ваджрабодхи было более тридцати восьми лет (см. Приложение G), когда Нарасимхапотаварман пригласил его вознести молитвы о ниспослании дождя. Поскольку он родился в 661 году, в Каньчи он прибыл где-то в 699-м, что совпадает со временем правления Нарасимхавармана II (приблизительно 690-715). Хотя этот царь оказывал покровительство брахманам, как говорится в надписи, он, должно быть, был также расположен и к буддийским монахам. Прибрежный храм в Махабалипурам и храм Каиласанатха в Конджеверам – хорошее тому подтверждение. Таким образом, благорасположение, выказанное им Ваджрабодхи, не является преувеличением историка-буддиста. Что касается значения его

имени, тут Lewis Rice делает предположение, достойное упоминания. Он говорит (*Indian Antiquary* 8.24, note 8): "Пота напоминает некоторые формы Будды. Как санскритское слово, это значит 'молодняк любой разновидности животных'. Есть, однако, местное божество с этим именем. C.P.Brown говорит (Tel.Dict.): "это – деревенский бог, подобный Пану, которому поклоняются (в основном пастухи) в странах Телегу, Каннада и Маратха: этим именем называют многих мужчин". Второе объяснение кажется более вероятным, поскольку многие цари Паллава имели слово *пота* в своих *бируда*: Потараиян, Потараджа, Парамешвара-Потаварман, Ишвара-Потараджа, Нандипотарая, Дантипотарая" (Sewell, 375-376). Поскольку непохоже, чтобы эти цари были буддистами, лучше воспринимать *пота*, как обозначение местного божества.

## Приложение I

О горе Ланка см. Watters, 232, 236. Лю говорит (T 55.875c2), что Ваджрабодхи двигался к горе Ланка в юго-восточном направлении от Ланкапура 楞伽城, где он провел некоторое время с царем. Он прошел Рухуна 嚕呵那 (страна в юго-восточной части Цейлона; см. G.C.Mendis, *The Early History of Ceylon* 23, 363-367), царь которой был приверженцем Хинаяны. Ваджрабодхи, которого поселили в царском дворце, изложил учение Махаяны и смог переубедить царя. Затем он со своими учениками взошел на гору, которая была полна диких животных и свирепых людей. Через семь дней они достигли вершины, где обнаружили круглый камень около четырех, или пяти футов в высоту и двадцати футов в окружности. На этом камне они увидели отпечаток стопы Будды. (Это место позже стало известно, как Вершина Адама. Отпечаток приписывался различным святым представителями различных верований. См. Sir James E.Tennent, *Ceylon* 2.132-141.) Там он вошел в *самадхи* на один день, а затем ходил вокруг камня семь дней. Дикие люди обычно разбивали о камень с отпечатком стопы Будды гальку и поедали осколки, что,

как они считали, излечивает сердечные боли.

Через год, говорит Люй, он вернулся в страну в Южной Индии, откуда приехал, и просил царского разрешения на путешествие в Китай. Царь, [не будучи в состоянии остановить его, сказал:] "Если ты на этом настаиваешь, я отправлю с тобой посланника с подношениями танскому императору". И вот, генералу Ми-чжунь-на приказали ехать с ним. В качестве подношений был взят санскритский текст *Махапраджняпарамитасутры* и прочие ценности. Сперва они поплыли на Цейлон и достигли порта Бочжи-ли 勃支利 за двадцать четыре часа. (Pelliot считает, что второй иероглиф употреблен ошибочно, и что этот порт можно идентифицировать, как Бе-ло-ли 別羅里, или Беллигамме, упоминавшийся в книгах китайских путешественников пятнадцатого века. (См. *TP* 30.308-309, note 3.) Царь Шришила также искренне пытался удержать его, но тщетно. Ваджрабодхи поплыл на восток с персидскими купцами, которые, прибыв с тридцатью кораблями на Цейлон для торговли ювелирными товарами, пожелали проехать с Ваджрабодхи на Восток.

Во времена танской династии персидские торговцы были весьма активны на Ближнем и Дальнем Востоке (см. Чжан Синлан 張星烺, *Чжун-си цзяо-тун ши-ляо хуэй-бянь* 中西交通史料彙編 4.67-92). Отчет Хуэй-чао о Персии может разъяснить ситуацию более конкретно. Он пишет (перевод Fuchs в *SPAW* 30.450): "Местное население жило торговлей, что соответствовало их природным задаткам. На своих судах они постоянно плавали из Западного моря в Южное до Цейлона 師子國, где торговцы закупали драгоценные товары,- (寶物 вероятно, жемчуг и [драгоценные камни?]). Поэтому о той стране говорили, что она производит драгоценности. Они проторили торговые пути вплоть до Малайского архипелага 崑崙國, где приобретали золото 金, и китайских берегов 漢地, заходя непосредственно в Кантон за грубыми и тонкими шелками, а также за шелковичной прядью". Это описание полностью совпадает с тем, что мы находим в истории о Ваджрабодхи у Лю Сяна.

Цейлон поддерживал важные торговые связи как с Запа-

дом, так и с Востоком с глубокой древности. В шестом веке Cosmas Indicopleustes писал: "Остров, занимая центральную позицию, часто посещаем кораблями со всех частей Индии, из Персии и Эфиопии, а также посылает много своих" *(The Christian Topography of Cosmas*, переведенная J.W.McCrindle, London, 1897, 365).

## Приложение J

Страна нагих людей представляется современными островами Никобар. См. Chavannes, *Religieux eminents* 100; 120; Takakusu, *Record of Buddhist Religion* 38, Note on Some Geographical Names, 1; Hirth, *Chau Ju-Kua* 12. Сюань-цзан называл их именем На-ло-чи-ло 那羅稽羅, что может быть транскрипцией санскритского слова Нарикела, означающего кокосовый орех (Watters, 2.236-237, Hirth, 12).

Отани Сёсин 大谷勝眞 в своей работе «Этё о готэндзикукокудэн тю но итини ни цуйтэ 慧超往五天竺國傳中の一二に就いて» (*Ода сэнсэй сёдзю кинэн тёсэн ронсю* 小田先生頌壽紀念朝鮮論集 143-160) отвергает старую теорию и привлекает внимание к отрывку в Обзоре буддийской религии И-чина, где говорится (перевод Takakusu, 12-13): "Отправившись на юго-запад (пешком) через месяц достигнешь Бо-нань (Гуо), который раньше называли Фу-нань. В старину это была страна, чьи обитатели проживали в голом виде 先是裸國; люди в основном поклонялись небесам (богам, или дэвам), а позже там расцвел буддизм, однако злой царь к настоящему времени полностью выкорчевал его и уничтожил... Этот район - в западном уголке Гамбудвипа (Индии), а не на морских островах". Отани считает, что 裸國 в 先是裸國 идентично стране, которое это слово обозначает в других местах, и что это может быть то же, что и Фу-нань, т.е. Сиам. Однако вряд ли оно может это означать. Перевод Такакусу вполне точен. Если мы примем 裸國, как название страны, станет невозможным

объяснить там использование 先是. Более точно И-чин говорит об этой стране в другом месте той же книги (Takakusu, 68): "Помимо Индии [здесь в тексте дается 西天之外、大海邊隅, перевод чего не вполне адекватен], есть страны Параса (персов) и таджиков (в целом воспринимавшихся, как арабы), которые носят рубашки и штаны. Там, где говорится о стране голых людей, начало отлично от процитированого здесь.

Еще один момент, сбивающий Отани с толку - то, что И-чин сообщает: "Говорят, что эта страна представляет собой юго-западную границу провинции Чжоу" Chavannes, 120-121). Chavannes уже отмечал, что "И-цзин употребляет слово 'говорят', в чем легко заметить неточность" (ibid., 121). Pelliot предполагает (*BEFEO* 4.227-228, note 2), что И-чин мог спутать этих голых людей с 裸形蠻, или голыми варварами, жившими в юго-западной части Китая.

## Приложение К

*Абхишека* являлась древним индийским ритуалом, посредством которого отец посвящал своего сына-принца в цари (Sir Monier Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary 71). Ранний буддизм Махаяны, разделяя путь совершенствования бодхисаттвы на десять уровней, называл последний *Абхишекабхуми*, потому что, когда бодхисаттва достигал его, "из Татхагат исходили лучи и посвящали его в Самъяксамбуддха, обладающего всеприсущестью" (см. N.Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism* 283). Ритуал посвящения у махаянистов, являясь по сути тем же, что и у хинаянистов, имел некоторые особенности. (См. Dutt, 311-312; *Криясанграхапаньджика*, цитируется в Hara Prasad Shastri's *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection* 1.123-126). В конце церемонии посвящаемого купают в водах четырех океанов (*чатухсамудраджалаих снапайитва*, Descriptive Catalogue 1.124.3) - обычай, очевидно смоделиро-

ванный по примеру царской *абхишека*. Определенно, название последнего бхуми толкнуло махаянистов ко введению этой процедуры. Текст Махаяны, называющийся *Бодхисаттва Пратимокша Сутра* (ок. десятого века н.э.) говорит об этом ритуале посвящения. Среди семи стадий предпоследняя названа ачарья-бхишека (см. N.Dutt, *Bodhisattva Pratimoksa Sutra*, *IHQ* 12.2.265-266). *Криясанграхапаньджика* также говорит о многих *Абхишекавидхи* (*Descriptive Catalogue* 1.121-122). Поскольку эта книга остается неотредактированной, мы знаем лишь названия этих церемоний *абхишека*. Однако, именно среди буддистов-мистиков *абхишека* приобрела особую важность и стала считаться ритуалом, обособленным от посвящения.

Атигупта прибыл в Чанъань из Центральной Индии в 652 году. В том же году он воздвиг алтарь в храме Хуэй-сы 慧日寺 для отправления сокровенной буддийской церемонии, устроителями которой были Ли Цзи 李勣, Юй-чи Цзин-дэ 尉遲敬德 и десять других высших чиновников (T 18.785a15, 50.718b23, 55.562c14). В *То-ло-ни цзи цзин* (T 18.814a-816b, 889a-891b), которую он перевел по просьбе учеников, были представлены ритуалы, относящиеся к *абхишека*. Омура Сэйгай (*Миккё хаттацу си* 2.212) говорит, что это послужило началом отправления *абхишека* в Китае. Он явно что-то домысливает, поскольку все три источника не говорят ничего, кроме 普集法會, или 陀羅尼普集會. О дальнейшем проявлении см. Takakusu Junjiro, *BEFEO* 29.49.

Помимо работы Атигупта, ритуал *абхишека* описывается также и в других текстах, переведенных во времена танской династии, таких как *И-цзы фо-дин лунь-ван цзин* 一字佛頂輪王經 Бодхиручи (T 19.251a-252c), *Су-си-ди цзе-ло цзин* Шань-у-вэя (T 18.620a12, 623c-624b). В самых мельчайших деталях об этом ритуале говорит текст Ваджрабодхи *Цзинь-ган-дин* (T 18.239c-252c), которому следовали, как мне кажется, Ваджрабодхи и его ученик Амогхаваджра. Амогхаваджра сделал более короткий перевод того же текста, в котором (T 18.217b-223b) о ритуале *абхишека* говорится очень кратко. Существует

также учебник, сохранившийся в Японии, где также говорится об *абхишека* (T 18.189b-192b). Сравнив его с работой Ваджрабодхи, я нашел, что это - лишь сокращенная версия раздела об *абхишека* указанного перевода. Помимо многих деталей, ритуалы, приводимые в других текстах, отличаются от работы Ваджрабодхи в основном по двум позициям. Их мандалы - гораздо меньше по размерам, а *дхарани* в этих текстах есть возглашения, адресованные одному конкретному божеству. Поскольку эти сутры были переведены ранее, возможно, они представляют более раннюю стадию в развитии ритуала *абхишека*.

## Приложение L

В тексте 留心玄牝、未重空門. Обычно считается, что буддизм при танской династии процветал из-за расположенности к нему императоров. Это верно лишь в отношении поздней Тан. Тай-цзун, второй император и реальный основатель династии, официально предпочитал буддизму даосизм, поскольку заявлял, что является потомком Лао-цзы, фамилия которого была той же, что и у императорской семьи (*Тан-хуэй-яо* 49.4a). Несмотря на великие почести, оказанные Сюань-цзану Тай-цзуном, и его сыном Гао-цзуном, прошение монахов во время аудиенции с императором об официальном признании превосходства их позиций так и не было удовлетворено (*Цзи гу-цзинь фо-дао лунь-хэн* 集古今佛道論衡, T 52.382b27).

В 691 году, во времена правления императрицы У, узурпировавшей трон у семейства Ли, буддизм почитался официально, а его монахам оказывалось предпочтение перед даосскими настоятелями (*Тан-хуэй-яо* 49.4a). Императрица У выказывала расположение буддизму прежде всего оттого, что в сутрах она нашла идеологическое обоснование для управления миром женщиной (см. Чжэнь Иньго 陳寅恪, *У Чжао юй фо-цзяо* 武曌與佛教, *CYYY* 5.2.137-147; Ябуки Кэйки, *Сангайкё но*

*кэнкю* 685-761). Монах Хуай-и 懷義 (*Цзю Тан-шу* 183.21a-23a), к которому благоволила императрица, явился источником громкого скандала. После смерти императорицы У, ее дочь, принцесса Тай-пин 太平, также вмешалась в политику. Она влюбилась в монаха-варвара из Центральной Азии по имени Хуэй-фань 惠範, которого осыпала богатствами и наделила властью. Он получил официальные титулы и имел собственность в таких отдаленных местах, как Цзян-нань 江南 и Цзянь-нань 劍南. Ему было позволено свободно входить во дворец. Император Чжун-цзун, брат принцессы Тай-пин, даже посещал его дом инкогнито (см. *Тан-шу* 91.3b, 183.19b). Сюань-цзун, свергнувший режим У и восстановивший правление семейства Ли, естественно, не имел особо теплых чувств в отношении буддизма. Вот почему мы находим так много указов, датированных первыми годами периода Кай-юань (713-741), в которых говорится о контроле и даже притеснении буддийских общин. (Пять, изданных в период Кай-юань, содержатся в *Тан да-чао-лин цзи* 唐大詔令集, и восемь - в *Цзюань-Тан-вэнь*, без датировки. Два из последнего источника совпадают с двумя из предыдущего.)

Инцидент, произошедший в 724 году, поставил буддийских монахов в еще более трудные условия. Императрица Ван, супруга Сюань-цзуна, страстно желавшая иметь сына, наняла монаха, который приносил жертвы звездам Большой Медведицы и предсказывал, что у нее родится сын, а она получит такую же власть, как и императрица У. Об этом узнал император; он пришел в ярость и прогнал жену (см. *Цзю Тан-шу* 51.17b). Методика этого монаха, похоже, основывалась на некоторых эзотерических текстах, таких как *Бэй-доу ци-син ху-мо-фа* 北斗七星護摩法 (T 21, No.1310). Выдворение западных монахов, однако, произошло позже, в 740 году. По *Чэн-юань лу* (T 55.878c18), причиной тому послужило восстание Лю Цзи-чжэна 劉志成, у которого был среди заговорщиков монах по имени Бао-хуо 寶花. После подавления восстания все монахи-варвары были депортированы. Дхармачандра, индийскому монаху, было позволено остаться особым разрешением. Интересно сравнить это с ответом Ваджрабодхи своему прислужнику.

## Приложение М

*Син-цзюан* говорит, что он стал учеником Ваджрабодхи в возрасте тринадцати лет (T 50.292b23), а в *Бэй* сказано, что в тринадцать он поехал в Чанъань, где встретился с Ваджрабодхи (T 52.848b23). Очевидно, что он стал монахом после того, как уехал из Самарканда. Отчет о религиозных верованиях в тех странах в восьмом веке представлен в путевых записках Хуэй-чао, ученика Амогхаваджра. По его словам (перевод Fuchs, *SPAW* [1938].452), люди в Самарканде и пяти других странах все придерживались зороастрийского учения и не признавали буддизма. В Самарканде был один буддийский храм и один настоятель, однако население не выказывало почтения буддизму. Однако, это не означает того, что люди в Самарканде оставались антибуддийски настроенными после того, как они покидали свой город. Напротив, мы знаем о нескольких случаях, схожих с Амогхаваджра. Фа-цзан 法藏, великий учитель школы Хуа-янь 華嚴, был уроженцем Самарканда (T 50.732a11). Чжун Лу 鍾輅 (конец танской династии) в своей работе *Цянь-дин лу* 前定錄 (學津討源, series 16, ts'e 9, p.25a) рассказывает о монахе по имени Дао-чжао 道昭, фамилия которого была Кан. Он жил в середине восьмого века и говорил о себе, как об уроженце Лань-чжоу 蘭州. Возможно, он имел какую-то связь с Самаркандом. Монах Дао-сянь 道仙 времен династии Суй был торговцем из Самарканда до своего обращения. Дао-сюань (T 50.651a5) говорит, что он много путешествовал по своим торговым делам. *Ци-янь лу* 啓顏錄 (цитируется в *Тай-пин гуан-цзи* 248.5a) содержит историю о монахе во времена династии Суй. Его отец, как говорится в тексте, был *шан-ху* 商胡, что означает "торговец из Центральной Азии". Считалось, что он родился в Китае, однако облик и манеры у него были иноземные. Дяда Амогхаваджра, по всей вероятности,также был *шан-ху*. (Западных торговцев называли также *син-ху* 興胡 во времена династии Тан. См. Ханэда Тору 羽田亨, *Коко мёги ко*

興胡名義考 в *Икэути хакаса канрэки кинэн тоёси ронсо* 池内博士還暦紀念東洋史論叢 675-780.)

Юань-чжао в *Чжэн-юань лу* (T 55.881a15) говорит, что Амогхаваджра встретился с Ваджрабодхи на Яве 闍婆國 в 718 г. в возрасте четырнадцати лет и стал его учеником. Он путешествовал со своим учителем по странам Южных Морей и прибыл в Ло-ян в 720 г. Эта версия противоречит и *Син-чжуан* Чао Цяня, и *Бэй* Фэй-си. Тем не менее, мне кажется, что Юань-чжао прав. *Син-чжуан* и *Бэй* говорят, что Амогхаваджра встретился с Ваджрабодхи в Чанъани, когда первому было тринадцать лет. Поскольку он родился в 705 году (T 55.881a13), его тринадцатилетие должно было прийтись по крайней мере на 718 г. Если они считали по-китайски, то в 717 г. ему могло исполниться тринадцать. Теперь, если мы посмотрим на биографию Ваджрабодхи, то увидим, что он приплыл в Кантон в 719 г. и прибыл в Лоян в 720-м. Его прибытие в Чанъань могло случиться еще позже, потому что обычный маршрут с юга в столицу во времена династии Тан пролегал сперва через Лоян по реке Бянь, а затем из Лояна на запад по суше до Чанъани. Как тогда мог Амогхаваджра встретить своего учителя в Чанъани в 717, или 718 году?

Сам Амогхаваджра пишет в своем завещании (T 52.846b4) и в одной из своих записок (T 55.749c21), что он сопровождал своего учителя с самого детства на протяжении двадцати четырех лет. Если мы отсчитаем двадцать четыре года от 741-го, года смерти Ваджрабодхи (см. прим.56 к биографии Ваджрабодхи), то получим 717 год, когда он впервые встретился с учителем. Биография Ваджрабодхи говорит, что после того, как он оставил Цейлон и до прибытия в Китай он посетил более двадцати стран. Вполне вероятно, что он уже был со спутником на Яве в 717, или 718 году, когда Амогхаваджра стал его учеником. Если дядя Амогхаваджра был торговцем из Самарканда, нам не следует удивляться, обнаружив его на Яве, где он мог получить большой доход. Странно, что и Чжао Цянь, и Фэй-ши оба опускают поездку Амогхаваджра в Южные Моря. Возможно, они не хотели лишний раз ассоциировать своего учителя с торговлей, что тради-

ционно презиралось китайской ученостью. И *син-чжуан*, и *Бэй* говорят, что он стал монахом в пятнадцать лет (T 50.292b26, 52.848b27). Возможно, он был первым прислужником Ваджрабодхи из мирян, позже, в возрасте пятнадцати лет инициированным в сангху.

## Приложение N

*Махапратисарадхарани* была впервые переведена Ратначинта (ум.721; T 20, № 1154). Амогхаваджра сделал другой перевод сутры с новой транслитерацией *дхарани* (T 20, № 1153). В 758 г. он представил императору Су-цзуну копию этой *дхарани* и просил императора носить ее с собой (T 52.829b2). В соответствии с сутрой (T 20.621c17), *дхарани* полагалось помещать на разные части тела (т.е. голову, руки и т.д.), в зависимости от того, кто являлся пользователем, и каковой была цель. Помимо самой *дхарани*, на том же листе должны были рисоваться различные мандалы и *мудра*. О конкретных объектах см. Мацумото Эйити, *Тонкога но кэнкю* 598-603, иллюстрации 158-160. Этот обычай сохранялся вплоть до начала династии Сун. Маленький кусок бумаги с этой *дхарани*, отпечатанной с деревянных досок, датируемый 980 г., был обнаружен в Дунь-хуан; он, очевидно, также предназначался для ношения (Цзян Фу 蔣斧, *Ша-чжоу вэнь-лу* 沙州文錄 42b; Мацумото, 604-609).

Другой очень популярной *дхарани* эзотерической школы была *Ушнишавиджаядхарани* 佛頂尊勝陀羅尼, которую впервые перевел Буддхапали (T 19, № 967) в конце седьмого века. Некоторые монахи позже повторно ею занимались и сделали новые ее транслитерации (T 19, №№ 968-971, 974). Санскритский текст, сохранившийся в Японии, был издан Frederick Max Muller и Bunyiu Nanjio в *The Ancient Palm-Leaves, Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, part III (Oxford, 1889). Шань-у-вэй и Амогхаваджра каждый перевели по одному наставлению к этой *дхарани* (T 19, №№ 972-973). В этих наставлениях говорится, как приготовлять картину *дхарани* в виде персонифицированного божества и как составлять различные мудра при чтении. Наконец, они перечис-

ляют, какие желания могут исполниться при возглашении этой *дхарани*, и сколько раз ее надлежит читать. Для исполнения определенных желаний требуется сопровождать чтение некоторыми ритуалами. Амогхаваджра преподнес копию этой *дхарани* императору Дай-цзуну в 762 г. на его день рождения и советовал ему носить ее при себе (T 52.829c18). В 776 г. Дай-цзун издал указ, приказывающий монахам и монахиням страны за один месяц выучить *Ушнишавиджаядхарани* наизусть. Начиная с этого момента они должны были ежедневно повторять ее двадцать один раз и в начале каждого года докладывать императору, сколько раз они ее прочитали за прошедший год (T 52.852c10). Возглашение двадцать один раз предписывается в наставлении Шань-у-вэя в большинстве случаев (T 19.373b-375b).

Эннин (дневник от седьмой луны 844 г), описывая гонения на монахов со стороны У-цзуна, говорит, что все каменные столбы (о названии 幢, или *дхаваджа*, использовавшегося для каменных столбов, см. Мацумото Бундзабуро, "Тёсэн но до ни цуйтэ 朝鮮の幢に就いて" в *Буккёси рон* 佛教史論 422-447), на которых была высечена эта *дхарани*, уничтожались, так же, как и монастыри (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.265a; также см. *Цзюань-Тан-вэнь* 788.13a). Поскольку он особо отмечает эти каменные столбы, они должны были существовать в немалых количествах еще до времен У-цзуна. Судя по свидетельствам Эннина и Ли Цзе 李節 (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.275a, *Цзюань-Тан-вэнь* 788.13a), разрушение монастырей и статуй проводилось достаточно тщательно даже в местах, удаленных от Чанъани. Это объясняет их редкость в наше время. Тем не менее, Ван Чан 王昶 собрал более шестидесяти автографов этой *дхарани*, высеченной на каменных столбах. К сожалению, он не опубликовал их в своей *Цзинь-ши цзуй-бянь* (67.8b). Следующая большая коллекция после принадлежащей Вану – *Ба-цюн-ши цзинь-ши бу-чжэн* Лу Цзэнсяна 陸增祥, включающая семь столбов, датируемых периодом Сяньтун 咸通 (860-873), помимо нескольких более ранних (все эти надписи включены в том 8 работы Лу). Очевидно, вера в эту *дхарани* возродилась после реставрации буддизма, последовавшей за смертью У-цзуна.

Сю Ди-шань 許地山 в *Да-чжун-цзин ко-вэнь ши-дай гуань-цзянь* 大中磬刻 文時代管見 *YCHP* 18.1-54, приводит шестнадцать различных существующих версий этой *дхарани*, сохранив-

шихся в Китае и Японии. Они по многим моментам отличаются друг от друга, в особенности иероглифами, использовавшимися для транслитерации. Есть, однако, еще две версии, незамеченные профессором Сю. Одна из них высечена на столбе, воздвигнутом в 842 г., и ее текст включен в *Цзинь-ши сюй-бянь*金石續編 (掃葉山房ed., 11.1a). Хотя заявляется, что она основана на транслитерации Буддхапали, она отличается от последней и прочих версий во многом. Другая была обнаружена в Дунь-хуан и издана Ло Чэнь-ю в *Чэнь-хань-лоу цзун-шу*宸翰樓叢書. Считается, что она основана на транскрипции Амогхаваджра, но она отличается от версии в *Taisho Tripitaka* (19, № 972) по многим позициям. Надпись, обсуждаемая в статье профессора Сю, по его словам могла быть выполнена позднее 1403 г. на *патра*, которую китайцы неверно называли словом *цзин*. Важно, однако, что кто бы ни сделал это в пятнадцатом веке, он знал о популярности *Ушнишавиджаядхарани* в конце династии Тан и о том, что ее можно было высекать на *патра*, датированной 851 годом. Об этой *дхарани* см. также Огихара Унрай荻原雲來, *Сонсё дарани но кэнкю* 尊勝陀羅尼の研究, *Огихара Унрай бунсю*荻原雲來文集 809-834. Считалось, что тень столба с высеченной на нем такой *дхарани* будет благословением для любого, вступившего в нее (*Ба-цюн-ши цзинь-ши бу-чжэн* 47.12a-b). Это может объяснить – отчего была принята именно такая форма столба. Некоторые верующие миряне копировали рисунок со столбов и распространяли его для возглашения (см. надпись на столбе, датируемую 813 г., в *Цзинь-ши цзуй-бянь* 66.9a).

Другая часто использовавшаяся во времена династии Тан *дхарани* была *Цянь-шоу цянь-янь гуань-ши-инь да-бэй-синь то-ло-ни*千手千眼觀世音大悲心陀羅尼 (T 20, №№ 1060-1064, 1066-1068). Существует несколько транслитераций этой *дхарани* и переводов сутры под слегка измененными названиями. Приведенное здесь название взято из работы Амогхаваджра. Представляется, что его перевод был самым популярным, поскольку в нескольких местах упоминается сокращенная форма его имени (*Тай-пин гуан-ци* 112.6b, 331.1b, 339.2a, 372.2a). Мы находим эту *дхарани* на бумажке-амулете, обнаруженной в Дунь-хуан, на которой нарисована мандала в центре, а вокруг нее – несколько *дхарани*. См. Мацумото Эйити, *Тохо гакухо*, Токио 6.105. Также см. Отани, № 368. Отани дает следующее санскритское наименование: *Арья-*

*Авалокитешвара-расахасрика-бхуджалочана нирманавистара-парипурна-сангамаха-каруника-дхарани.*

Существуют несколько менее значимых *дхарани*, упомянутых в не-буддийских книгах, как возглашавшиеся мирянами верующими, или высеченных на каменных столбах (*Тай-пин гуан-ци* 115.5a; *Цзинь-ши цзуй-бянь* 66.1a-b, 4a-b, 10a-11b, 67.5a-b, 106.5a; *Ба-цзюн-ши цинь-ши бу-чжэн* 47.11a-b, 48.2b-3b, 8a, 14a-b, 17b, 30a, 64.25a). Использование *дхарани* было столь действенным, что другие школы также переняли этот метод, переводя свои учения в формы *дхарани* и придавая этому большое значение (о *дхарани*, использовавшихся в школе Чистой Земли, см. Цукамото Дзэнрю, *То тюки но дзёдокё* 62). Об использовании *дхарани* в целом см. L.A.Waddel, The "Dharani" Cult in Buddhism, its Origin, Deified Literature and Images, *OZ* 1 (1912). 155-195. Однако, его теория, что сам Будда пользовался *дхарани*, малоубедительна.

## Приложение О

Кумараджива первым перевел *Кун-цюэ-ван чжоу-цзин* 孔雀王咒經 (T 19, № 988), но есть еще два перевода, оба анонимные, относимые к четвертому веку (T 19, № 986-987). Более расширенную версию этого текста переложил на китайский Шэн-це-по-ло 僧伽婆羅, умерший в 524 г. (T 19, № 984). Его имя переводится как 僧養, или как 僧鎧, что, вероятно, звучало как Самгхабхара, или Самгхаварман. См. *Hobogirin*, Fascicule Annexe, 150. И-цзин сделал свой перевод (T 19, № 985), а последний в этой череде – Амогхаваджра, и назвал его *Фо-му да-кун-цюэ мин-ван цзин* 佛母大孔雀明王經 (T 19, № 982). Ватанабэ Кайкёку обнаружил фрагментарный санскритский текст на шести листах, приблизительно совпадающий с тремя последними переводами этой сутры. См. его статью "A Chinese text corresponding to Part of the Bower Manuscript," *JRAS* new series, 1907, 261-266; M.Winternitz, *A History of Indian Literature* 2.386; Otani, No.178.

Амогхаваджра также перевел наставление по ритуалу возглашения этой *дхарани*, в соответствии с которым (T 19.440a-441b) в центре алтаря должна быть нарисована картина с изобра-

жением *Махамаюривидьяраджабодхисаттва*. Он сидит верхом на золотом фазане; его окружает множество будд и прочих божеств, перечисленных в тексте в соответствии со своим рангом. Следует подносить еду, питье и фрукты. Ответственный за церемонию садится к западу от алтаря на циновку, или маленькую подушку. Сперва он возглашает слова благодарности всем божествам. Затем он выражает свою просьбу и просит о божественной помощи. Смочив руки благовониями, он садится и начинает составлять мудра, читая *дхарани*. Сутру читают по очереди три, пять, или семь человек. Чем дольше чтение, тем лучше результат. Церемония может длиться до семи дней. Если кто-то не может себе позволить рисованный алтарь, будет достаточно покрыть его ароматным сандалом. Некоторые изображения будд полагается ставить на алтарь вместе с несколькими фазаньими перьями. О символах фазан-змея в буддийских текстах см. L.A.Waddel, *OZ* 1 (1912). 166-169, 181-192.

Здесь также надо отметить, что Амогхаваджра перевел этот текст прежде всего в целях моления о ниспослании дождя. Это – *Да-юнь-лунь цин-юй цзин*大雲輪請雨經 (T 19, № 989). В конце шестого века этот текст перевели Нарендраяшас那連提耶舍 (T 19, № 991. Отрывок этой версии приводится в S.Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* 419-423. Имя переводчика Beal приводит искаженно, как Наланда Яса на стр.417) и Жнянаяшас (T 19, № 992-993). Из двух версий Жнянаяшас闍那耶舍, первая называется *Да-фан-дэн да-юнь цзин цин-юй-пинь ди-люши-сы*大方等大雲經請雨 品第六十四, тогда как во второй опущены первые три иероглифа. Санскритский текст этой сутры, именуемый *Мегхасутра* (основывающийся на двух копиях 1374 и 1768 гг.), был издан с примечаниями и английским переводом C.Bendall (*JRAS* new series, 12.286-311).

Интересно отметить, что эта санскритская версия считается отрывком большей работы, представляя собой две ее главы: 64-ю и 65-ю. О фрагментарных санскритских текстах двадцати трех прочих китайских переводов эзотерических сутр см. Ватанабэ Кайкёку, *Гэнсон канъяку химицу сэйтэн но гэмпон* 現存漢譯秘密聖典の原本 (в *Когэцу дзэнсю* 1.457-473). О тибетской версии этого текста см. Отани, № 334.

*Чао-е цянь-цзай*朝野僉載 (畿輔叢書ed., 20a) содержит историю о монахе из Центральной Азии, который сопроводил свои

моления о даровании чистой воды убийством двадцати овец и двух лошадей. Поскольку ни одна буддийская сутра не содержит описание подобного ритуала, монах, вероятно, заимствовал этот метод из другой религии. Здесь же я могу привести описание обычая молений о дожде, распространенный в конце династии Тан. Во время засухи закрывали южные ворота внутренних покоев. Когда выпадало слишком много дождя, закрывали северные ворота. Это делалось оттого, что вода рассматривалась, как Инь и ассоциировалась с Севером. Открыть лишь северные ворота считалось средством приглашения дождя. См. *Цзю Тан-шу* 37.10b; дневник Эннина в *Дайнихон буккё дзэнсё* 113.181b.

## Приложение Р

До 694 г. буддийские монахи и монахини относились к управлению Государственных Придворных Церемоний,- это название было позже изменено на Бюро Гостей司賓. Как указывает само название, управление занималось делами, касавшимися иноземцев. В 694 г. императорица У перевела все дела, касавшиеся буддизма, в Бюро Национального Поклонения祠部司, подразделение Министерства Ритуалов禮部. Это была одна из мер императрицы по поощрению буддизма. В 737 г. монахи и монахини вновь были приписаны к Бюро Национального Поклонения приказом императора Сюань-цзуна (см. *Тан хуэй-яо* 49.4a-5b). Полный титул Управляющего по Религиям был *Гоу-дан цзинчэн чу-сы-гуань сю-гун-дэ ши* 勾當京城諸寺觀修功德使 (Управляющий по Религиям, ответственный за буддийские и даосские храмы в столице); самое ранее упоминание о нем мы находим в документе, датированном 774 г. (T 52.851a2). Ясно, что этот чиновник служил главным надзирателем за монахами и монахинями в столице, однако не имел ничего общего с религиозными делами в провинции.

Неизвестно, когда был организован этот институт. *Синчжуан* (T 50.293b4), описывая деятельность Амогхаваджра в У-вэй в 754 г., говорит, что он провел церемонию *абхишека* для "Нынешнего Управляющего по Религиям今之功德使" Ли Юань-

цзуна. Употреблением 今之 автор ясно показывает, что Ли Юаньцзун был управляющим в то время, когда писалась биография, но не в 754 г. Здесь Цзань-нин опускает два иероглифа 今之, посредством чего создает впечатление, что управление уже существовало в 754 г. Бай-гуань-цзи в *Тан-шу* (48.15a-16a) указывает время образования Управления, как 788 г. Ху Саньсин и Цзянь Дасин следуют ему без тени сомнения (*Цзы-цзи тун-цянь чу* 237.13a, *Цянь-янь-тан цзинь-ши-вэнь ба-вэй* 潛研堂金石文跋尾、潛研堂全書ed., 8.7a). Представляется, что в начале не было постоянного управления, поскольку в 776 г., когда умер Ли Юаньцзун, Хуэй-лан представил памятную записку, в которой просил императора назначить другого управляющего (T 52.835 b10). Ли Юаньцзун был, вероятно, первым чиновником, назначенным на этот пост. Поскольку он также являлся военачальником императорской армии, стало правилом, что Управляющий по Религиям всегда был из военных кругов. В 779 г., когда император Дэ-цзун взошел на трон, был издан указ, упраздняющий этот институт по той причине, что дела религиозные должны быть отделены от военных. Монахи и монахини вночь были отнесены к Бюро Национального Поклонения.

Однако, в 788 г. название 功德使 вновь появляется в истории, но обязанности теперь разделены между двумя чиновниками: управляющим по делам храмов к востоку от Дороги Чжу-цюэ 左街 и управляющим по делам храмов к западу от той же дороги 右街. Дорога Чжу-цюэ 朱雀街 была главной магистралью, разделяющей город на район Чанъань на востоке и Вань-нянь 萬年 на западе (см. *Чэн-фан као* 2.2a). Две эти должности занимались, как и ранее, офицерами императорской армии, в основном евнухами. О дальнейшей эволюции этого института см. Цукамото Дзэнрю, *То тюки ирай но тёан но кудокуси* 唐中期以來の長安の功德使, *Тохо гакухо*, Киото, 4.368-406. Существовала также должность заместителя управляющего 副功德使, самое раннее упоминание о которой мы находим в надписи, датированной 822 г. (*Цзинь-ши цзуй-бянь* 107.7b, *Ба-цзюн-ши цзинь-ши бу-чэн* 72.6b). Во времена династии Тан контроль Управляющих по делам Религий за монахами стал гораздо более жестким, поскольку власть евнухов значительно усилилась. Об этом см. дневник Эннина в *Дайнихон буккё дзэнсё* 113.254b-5a.

## Приложение Q

Ли Юаньцзун упоминается в завещении Амогхаваджра (T 52.844b15), где ему делается много комплиментов. В документе, датированном 774 г., он упоминается, как генерал императорской армии по имени Ли Цзун (T 52.851a8). Цукамото (стр.372 его работы, цитированной выше в Приложении P) утверждает, что жизнь Ли Юаньцзуна известна лишь по случайным упоминаниям в памятных записках Амогхаваджра, однако я обнаружил отрывок, описывающий лицо совершенно отличное от того, что мы представляем себе по словам Амогхаваджра. В биографии Си Шимэя郗士美 (*Цзю Тан-шу* 157.3b) сказано, что Ю Чжао-ень 魚朝恩 (ум.770 г.), влиятельный евнух из числа командующих императорской армией, назначил военачальника牙將 Ли Цзуна на пост Управляющего по Религиям Двух Дорог兩街功德使. Цзун плохо себя вел у ворот императорского города и оскорбил Цзуй Чжаочуня崔昭純, префекта Цзин-чао京兆尹. Цзуй пошел с жалобой к Юань Цзаю元載, прося его доложить об этом императору. Юань наотрез отказал ему, вероятно из страха перед Чжао-енем.

Большинство евнухов во времена династии Тан благоволили к буддизму (*Цзинь-ши цзуй-бянь* 84.13b, 90.1a-b; *Ю-ян цза-цзу сю-цзи* 6.2b-3a; *Цзю Тан-шу* 184.6b). Поскольку они играли очень важную роль в формировании политики в поздней Тан (см. Чжао И, *Нянь-эр-ши да-цзи*廿二史劄記、廣雅書局 ed., 20.1a-6b; Tschen Yinkoh, *The Shun-tsun shih-lu*順宗實錄 and the *Hsu hsuan-kuai lu*續玄怪錄, *HJAS* 3.1.9-16; *Тан-дай чжэн-чжи-ши шу-лунь гао*唐代政治史述論稿 50-53, 76-78, 81-88). Монахи эзотерической школы, желая добиться популярности, естественно, пытались жить в дружеских отношениях с евнухами. Юй Чжаоянь сперва добился того, что стал командовать императорской армией, и с тех пор она всегда контролировалась евнухами (*Тан-шу* 50.10b, *Цзю Тан-шу* 184-11a-3b). Амогхаваджра был с евнухами в прекрасных отношениях. Юй предоставил свое поместье для строительства громадного храма Чжан-цзин章敬寺, где специальный зал был предназначен для Вайрочана. Когда Амогха-

ваджра в 766 г. попросил императора участвовать в строительстве храма Цзинь-го на горе У-тай, он особо отметил Юй в своей памятной записке, как если бы его участие в проекте являлось не менее значительным, чем императорское (T 52. 834a6. Слово 軍客, титул Юй Чжаояня, употреблено ошибочно вместо 軍容). В соответствии с биографией Юя, он был глуп и напыщен, но притворялся сведущим во всех областях (*Цзю Тан-шу* 184.11b). Говорили, что Хуэй-чжун惠忠, монах школы Чань, намеренно оскорбил его в присутствии императора. (Эта история приводится в *Фо-цзу тун-цзи*, см. T 49.378b17. *Фо-цзу ли-дай тун-цзай* приводит ее с некоторыми изменениями, см. T 49.605b10. Однако, Цзань-нин не упоминает об этом происшествии в биографии Хуэй-чжуна в T 50.762b-763b.) Сравнив поведение Амогхаваджра с позицией Хуэй-чжуна, мы поймем, отчего первый находил при дворе такую поддержку.

## Приложение R

В соответствии с некоторыми текстами буддийской эзотерической школы, *шуньята* (пустота) и *каруна* (сострадание) вместе составляют то, что называется *Бодхичитта*. *Шуньята* состоит в том, чтобы осознавать все феномены в мире, как преходящие, или моментарные, тогда как *каруна* есть намерение бодхисаттвы привести все существа к нирване до того, как он сам достигнет этого уровня. Смешение этих двух именуется *адвая*, на чем базируется идея *шакти*. *Шакти* есть энергия любого будды, или бодхисаттвы, выраженная в деифицированной форме его женской наложницы. У каждого будды и бодхисаттвы должна быть шакти, которая обычно почитается вместе с ним. Из этой идеи *шакти* эзотерический буддизм выводит свою интерпретацию нирваны, или конечного освобождения. (О вышеизложенном см. B.Bhattacharyya, *Buddhist Esoterism* 101-108.) Соединение с женщиной (*шакти*, *мудра*, или *йогини* в их терминологии) именуется *йога*, что считалось эффективным путем к спасению. *Праджняпарамита*, как они считают, пребывает в каждой женщине мира (*Буддхатвам йосидйонисамашритам*, см. *ERE* 12.190). Эта идея хорошо выражена Louis de La Vallee Poussin, которого я хотел бы здесь процитировать: “Подобно

тому, как Шива органично един со своей женой, Будда (Ваджрасаттва) покоится в бхага таинственных Бхагаватис; эти утонченные объятия (*алингана*), подобные крепости алмаза, реализуют *махасукха*, а через *махасукха* – совершенство Самбодхи. Будда неотделим от Тара... Именно через любовь и ради любви происходит раздвоение мира; именно в любви он (мир) вновь обретает свое первозданное единство и внутреннюю неделимость". *Bouddhisme: etudes et materiaux* 134-135.

Почитание Шакти никогда не было популярным в Китае, где конфуцианство запрещало любые тесные отношения между мужчиной и женщиной. Шань-у-вэй перевел текст, где говорится о форме *яб-юм* Ганеши, однако предупреждал, что эту статую не следует ставить в зал Будды (T 21.303c13). Возможно, из-за преследования этого культа во времена династии Сун ни одного образца двойной формы этого божества не обнаружено в Китае, см. Alice Getty, *Ganesa* 67-77. Тем не менее, популярная история времен династии Тан представляет собой намек на то, что эротические элементы в эзотерической буддизме продолжали существовать, хотя и никогда не были ярко проявленными. Это история о женщине из Янь-чжоу延州婦人 в *Сю сюань-гуай чи* 續玄怪記 (?) Ли Фуяня李復言 (конец династии Тан), приводимая в *Тай-пин гуан-чи* 101.7b-8a. (Иероглиф 記 мог быть ошибочно употреблен вместо *лу* 錄. Индекс Дэн Сы-ю鄧嗣禹 к *Тай-пин гуан-цзи*, 38, указывает эту историю под названием *Сю сюань-гуай лу*.) Она отсутствует в переизданиях эпохи Сун работы Ли в *Линь-лан би-ши цзун-шу* 琳琅秘室叢書, *Суй-ань цзун-шу* 隨庵叢書 и *Сы-бу цзун-кань сань-бянь* 四部叢刊三編. В истории излагается следующее:

В Янь-чжоу появилась прекрасная женщина возрастом двадцать четыре-двадцать пять лет, в одиночку ходившая по городу. Все молодые люди полюбили ее и соединялись с ней. Она исполняла все, что хотели от нее молодые люди, никогда никому не отказывая. Через несколько лет она умерла. С глубокой грустью люди в Янь-чжоу организовали ее похороны. Поскольку у нее не было родственников, ее похоронили прямо у дороги. В период Да-ли (766-779) в город пришел монах из Центральной Азии. Увидев могилу, он поклонился ей, зажег благовония, ходил вокруг нее и возглашал гимны похвалы. Горожане спросили его: "Это была распущенная женщина, принимавшая любого, как своего мужа. Отчего ты так поклоняешься ей?" Монах отвечал: "Вы не знаете. Она

была великой святой с глубоким состраданием и доброй волей для каждого. Поэтому она исполняла всякое желание сего мира. Она была Со-гу пу-са鎖骨菩薩 (бодхисаттвой Скованных Костей). Если не верите, вскройте гробницу и посмотрите сами". Так люди и сделали. Кости тела были сцеплены друг с другом, как цепи. (Сравнение крепости тела Будды со скованными костями употреблялось с древности. Позже это уподобление стало употребляться, как реальный факт. Говорили, что у довольно большого количества монахов во времена династии Тан кости после смерти соединялись наподобие цепей. См. T 50.821b26; 830a17; *Цюань-Тан-вэнь* 694-12a; *Сюань-ши чжи*宣室志、稗海 ed., 7.13b.)

Тема этого рассказа очевидно направлена против китайской концепции морали. Как мог обычный человек достичь такого единения с божеством? Как могло быть обретено финальное освобождение бодхисаттвы, или обычного верующего посредством исполнения сексуальных желаний? Более того, история, предположительно, произошла в период Да-ли, когда эзотерическое учение Амогхаваджра находилось в зените. Мне кажется, что эта легенда могла быть создана в окружении буддистов-мистиков.

Далее, интересно проследить, как трансформировалась эта история с течением времени. *Фо-цзу тун-цзи* Чжи-паня (составлена в 1269 г.) содержит ту же историю, и он дает точную дату – 809 г., что, безусловно, ни на чем не основано. Место действия то же. Однако, основной сюжет значительно изменен. Он разворачивается приблизительно следующим образом (T 49.380c17):

Люди в Шэньси любили ездить верхом и стрелять, но ничего не знали о Трех Сокровищах. Однажды к ним пришла молодая женщина, объявившая, что если кто-нибудь сможет выучить Самантамукхапариварта 普門品 из *Саддхармапундарика* за один вечер, она выйдет за того замуж. На следующее утро двадцать человек пришли к ней и объявили, что выполнили ее требование. Тогда она приказала им выучить *Праджняпарамитасутра* на тех же условиях, и десять человек пришло к ней на другое утро. И снова она дала им Саддхармапундарика, сказав выучить ее за три дня. На третий день лишь один молодой человек по имени Ма馬 мог просить ее руки. И вот, он привел ее к себе домой и стал готовиться ко всем свадебным церемониям. Под предлогом болезни, она попросила, чтобы ее оставили одну. Когда гости еще были в доме, она умерла. Тело моментально разложилось, и люди похоронили

его. Через несколько дней старый монах пришел на место похорон и извлек ее кости, ставшие похожими на золотые цепи. Он сказал людям: "Она была бодхисаттвой Самантабхадра, которая пришла для того, чтобы учить вас должным способам [спасения]".

Сравнив эту версию с оригиналом, мы увидим, что она совершенно отличается от него серьезностью и наполненностью моралью. Во времена Чжи-паня эзотерическая форма буддизма почти исчезла и большое влияние обрело нео-конфуцианство. Вполне естественно, что Чжи-пань модифицировал историю. Она также появляется у Нянь-чжана в *Фо-цзу ли-дай тун-цзай* (T 49.621c26), составленной в 1341 г. В этой книге манера изложения гораздо более литературная, однако сюжет совершенно тот же, что и в версии Чжи-паня, за тем исключением, что *Праджняпарамитасутра* заменена на *Ваджраччхедика* 金剛般若,- гораздо более короткий текст, лучше подходящий по смыслу. Имя Самантабхадра не упоминается в версии Нянь-чжана. *Ши-ши цзи-гу люэ* 釋氏稽古略 монаха Бао-чжоу 寶洲 (T 49.833b2), составленная в 1354 г., близко следует Нянь-чжану, за исключением даты и имени бодхисаттвы. Он дает 817 г., а имя бодхисаттвы – как Авалокитешвара, основное божество в Саман-тамукхапариварта из *Саддхармапундарика*. В конце династии Тан и в начале Сун Авалокитешвара все еще считался мужским божеством, изображавшимся с усами в большинстве *Пу-мэнь-пинь бянь-сян* 普門品變相, *Шуй-юэ гуань-инь ту* 水月觀音圖 и других формах этого бодхисаттвы, обнаруженных в Дунь-хуан. См. Мацумото Эйити, *Тонкога но кэнкю*, иллюстрации 41b, 42, 43b, 97ab, 98ab, 168-170, 172-174, 177, 181a, 182b, 216b, 222b, 223a. В конце династии Сун Авалокитешвара начал считаться женским божеством и ассоциироваться с этой историей. См. *Гай-ю цзун-као* 34.19b-21a. Чао И, однако, пытается доказать, что уже со времен Шести Династий Авалокитешвара представал в женском образе, однако его доказательства весьма слабы, а картины Дунь-хуан определенно подтверждают, что вплоть до девятого века Авалокитешвара все еще изображался в форме мужчины. Этот женский образ Авалокитешвара называется Ма-лан-фу гуань-инь 馬郎婦觀音, или Авалокитешвара, жена юноши Ма. См. Мотидзуки, 5.4864a.

## Приложение S

Шесть учеников указаны в завещании Амогхаваджра как лица, изучавшие Закон относительно Ваджрадхатумандала (T 52.844b1). Это: Хань-гуан из храма Цинь-го на горе У-тай (см. прим.25 к биографии Амогхаваджра), Хуэй-чжао из Силла, Хуэй-гуо из храма Цин-лун青龍寺, Хуэй-лан из храма Чун-фу (см. прим.35 к биографии Амогхаваджра), Юань-цзяо圓皎 и Цзюэ чао覺超 из храма Бао-шоу. О Хуэй-чао, который был также учеником Ваджрабодхи, см. введение Fuchs к его переводу путевых заметок Хуэй-чао в *SPAW* (1938). 426-428. Хуэй-гуо (ум.805) хорошо известен своим японским учеником Кукаем空海, основателем школы Сингон в Японии. Он не переводил никаких текстов, но провел всю свою жизнь в практиковании различных ритуалов для блага императорской семьи и высших чиновников. Помимо Кукая, он имел несколько других иноземных учеников, таких как Бянь-хун辯弘 с Явы и Хуэй-жи慧日 из Силлы. Он не включен в работу Цзань-нина, но его биография присутствует в *Taisho Tripitaka* (T 50.294c-296a). Некоторая прочая фрагментарная информация собрана Мураками Тёги村上長義 в работе *Эка вадзё ни цуйтэ* 慧果和尚に就いて, TG 17.533-365. См. также *Цзюань-Тан-вэнь* 506.12b.

Амогхаваджра помогали в переводах некоторые другие монахи: Лян-бэнь (T 50.735a), Фэй-си (T 50.721c) и Цзы-линь子隣 (там же). Ли-янь, монах из Куча, упоминается в примечании 47 к биографии Амогхаваджра. Хуэй-линь, монах из Кашгара, также был учеником Амогхаваджра. Неизвестно, принимал ли он непосредственное участие в переводах, однако учитель мог пользоваться его знанием санскрита и китайского языка, что видно из его обширного лексикона *Да-цзан инь-и* (T 50.738a-b). Юань-чжао также следует здесь упомянуть, поскольку он обращал внимание на учение Амогхаваджра и собрал его биографию и памятные записки (T 50.804b-805c). У Амогхаваджра было два раба, носивших иноземные имена (T 52.844c4).

В одной из его записок, датированной 767 г. упомянуто пять учеников со следующими фамильными именами: Би畢 (двое), Кан康, Ши石, Ло羅, и все они отмечены, как не имевшие

местной национальности無州胡 (T 52.835c-836a). Очевидно, они были родом из Центральной Азии и не имели родного города в Китае. Имена ясно указывают на их национальность: Кан должен был происходить из Самарканда, Ши – из Ши-гуо石國, или Ташкента, Ло – из Ду-хуо-ло吐火羅, или Бухары, а Би – из Би-гуо畢國, или Бетика. О фиксировании этих стран см. Фудзита Тоёхати, *Этё о готэндзикукоку дэн сэнсяку* 慧超往五天竺國傳箋釋 в *Дайнихон буккё дзэнсё* 113.43a-48a; Чжан Синлан, *Чжун-си цзяо-тун ши-ляо хуэй-бянь* 5.113-154. Все они являлись прислужниками в храмах на протяжении долгого времени, и только потом были посвящаемы. В другой записке, датированной 768 г. (T 52.836c-837a), Амогхаваджра испрашивает разрешения посвятить троих: Ло Вэньчжэн羅文成 (Бухара), Ло Фумо羅伏磨 (Лян-чжоу), Цзао Мохо曹摩訶 (Цзин-чжао 京兆). Относительно национальности первого нет сомнений, поскольку она указана. Я склонен думать, что Ло Фумо был также родом из Бухары. Вероятно, сперва он поселился в Лян-чжоу (Гансу), который должен был миновать по пути в Чанъань. Во времена Шести Династий и династии Тан иноземцы, прибывавшие в Китай, часто объявляли Лоян, или Чанъань своими родными городами, в действительности не являясь выходцами оттуда. Этот обычай может быть применимым и в случае с Цзао Мо-хо, ибо Цзао – китайское название Иштихана. См. Отани Сёсин, *Сококу ко*曹國考, *Икэути хакасэ канрэки кинэн тоёси ронсо* 239-276. Также интересно отметить, что иероглиф 摩, транскрипция Мара, перед тем, как император У лянской династии изменил его на 魔, используется в имени 羅伏磨.

Амогхаваджра имел среди своих учеников много высших чиновников, из которых лучше всего известны Юань Цзай (*Цзю Тан-шу* 118.1a-6b) и Ван Цзинь (*Цзю Тан-шу* 118.8a-11a). Они оба служили императору Дай-цзуну первыми министрами, а биография Ван Цзиня даже приписывает приверженность буддизму императора Дай-цзуна их влиянию. Наряду с Амогхаваджра Юань Цзай общался и с другими монахами (T 50.801b1). Брат Ван Цзиня Ван Вэй, знаменитый поэт, также был буддистом и имел много друзей среди монахов. Однако не прослеживаются никакие особые отношения между ним и Амогхаваджра. Забавно, но большинство чиновников, приверженцев этой формы буд-

дизма, были чрезвычайно алчными людьми. И Юань Цзай, и Ван Цзинь пользовались дурной славой жадных взяточников. Юань Цзай был предан смерти, а Ван Цзинь едва избежал этой участи. Лю Цзю-линь был казнен Сюань-цзуном за получение взяток. Ду Хуан-шан杜黄裳 (*Цзю Тан-шу* 147.1a-3a) и его зять Вэй Чжии韋執誼 (*Тан-шу* 168.1a-2a) были учениками-мирянами Хуэй-гуо и получили от него абхишека в 790 г. (T 50.295c6. Имя親詣 ошибочно употреблено вместо 執誼). Вэй был сослан из-за интриганства, а его тесть был также известен своей алчностью. Хотя он умер своей смертью, позже вскрылось дело о взятках, в которое был замешан он и монах по имени Цзянь-сю鑒虛. Историю Цзянь-сюй см. в *Цзю Тан-шу* 153.9b (биография Сюэ Цзуньчэна薛存誠), Ли Чао 李肇 *Гуо-ши бу* 國史補、得月移叢書初刻 ed., 2.12b и Чжао Линь 趙璘 *Инь-хуа лу* 因話錄、稗海 ed., 4.4b.

## Приложение Т

Во времена династии Тан монахи различных школ могли жить в одном храме и проповедовать различные учения. Когда один, или два выдающихся монаха пребывали в одном храме, где собирались молодые послушники для выслушивания наставлений, этот храм становился центром отдельной школы, несмотря на тот факт, что там же присутствовало много монахов других школ. Амогхаваджра останавливался в различных храмах, и наконец поселился в самом большом в Чанъани – Да-син-шань, где потом и умер. Он был основан императором Вэнь династии Суй. Название было изменено на Син-шань в начале династии Тан (*Чэн-фан као* 2.5b). В те времена город Чанъань делился на сто восемь *фан*, или кварталов, и этот храм занимал целый квартал Цин-шань-фан. По подсчетам Адати Кироку 足立喜六, этот Цзин-шань-фан тянулся на триста пятьдесят шагов с востока на запад и на триста двадцать пять шагов с юга на север. (*Чэн-фан као* Сю Суна 2.2b следует традиционному исчислению в 350x350 шагов. Адати опровергает эти цифры в *Тёан сисэки но кэнкю* 長安史蹟の研究 139-143 и предлагает новые размеры: 350x325 шагов.) Это был пятый *фан* к югу от императорского города. Храм располагался к востоку от дороги Чжу-цюэ, на

западной стороне которой симметрично располагался Сюань-ду гуань 玄都觀, великий даосский храм. Этот храм Да-син-шань существовал в совершенно измененном и обветшалом виде до конца девятнадцатого столетия. Он был разрушен во время восстания мохаммедов. До настоящего времени сохранилось лишь несколько павильонов, стоящих приблизительно в пяти китайских милях к югу от города Чанъань (Адати, 220).

Другим важным центром эзотерического буддизма во времена династии Тан был храм Цин-лун, располагавшийся в Синьчжан-ван в юго-восточной части города Чанъань. Этот храм основал император Вэнь династии Суй в 583 г. под названием Лингань (T 50.863b16). После нескольких изменений в 711 г. утвердилось название Цин-лун (*Тан хуэй-яо* 48.5a). В этом храме жил Хуэй-гуо, а все японские монахи, начиная с Кукая, считали храм Цин-лун китайским Наланда и стремились к получению наставлений от его учителей. В результате он стал известен более в Японии, чем в Китае. Когда император У-цзун начал гонения на буддизм в 845 г., этот храм был превращен в императорский сад (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.272b). Информация Эннина совпадает с содержанием стихотворения Ван Вэя, писавшего, что из этого храма, расположенного на холме, открывался прекрасный вид. В нем был пруд с лотосами, бамбуковые заросли и орхидеи (*Цзюань-Тан-ши* 2.8. Ван Вэй 3.7a). Храм был восстановлен в 846 г. после смерти У-цзуна, а его название изменено на Ху-гуо 護國. Однако, существуют свидетельства, что в 855 г. ему было возвращено старое название Цзин-лун, сохранявшееся до 871 г. (см. *Дайнихон сирё* 大日本史料 1.1.749; *Ба-цюн-ши цзинь-ши бу-чжэн* 48.18a).

Расположение знаменитого храма стало темой споров между двумя японскими учеными. Токива Дайдзё 常盤大定 не верил *Сянь-нин сянь-чжи* 咸寧縣志 (составлена в 1819 г.), которая идентифицировала храм Цин-лун с храмом Ши-фо 石佛寺 в Цзи-тай-цунь 祭台村, в пяти китайских милях к юго-востоку от современной Чанъани (*Вага тодай рёмицу но хацугэнти тару то но сёрюдзи ни цукитэ* 我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて, *Сюкё кэнкю*, new series, 2.5.686-704). Кавабара Дзицудзо опровергает теорию Токива (*Тёан но сёрюдзи но иси ни цуйтэ* 長安の青龍寺の遺址について, *Тоё буммэйси ронсо* 227-260). Прежде всего, он верит точности *Сянь-нин сянь-чжи* от 1817 г.,

потому что она была составлена Лю Юэюем 陸耀遹, знаменитым археологом, и Дун Ючэном 董祐誠, известным математиком. Они оба исследовали все на месте. Во-вторых, Кувабара использует размеры ворот Янь-син 延興門 (теперь называемых воротами Юань-син 元興門), располагающихся ближе к храму Цин-лун, как базис для определения местоположения последнего. В настоящее время в целом принята идентификация Кувабара.

Когда Энгё 圓行 прибыл в Чанъань в 839 г., И-чэнь 義眞, ученик ученика Хуэй-гуо, считавшийся в то время главой эзотерической школы, жил в храме Цин-лун (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.167a, T 55.1071c6). Энтин 圓珍 и Сюэй 宗叡 прибыли в Китай в 855 г. и 861 г. соответственно. Они занимались под руководством Фа-чжуаня 法全, также жившего в храме Цин-лун (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.158a, 291b, T 55.1097a26). Сохранилось много описаний случаев с монахами этого храма, предсказывавших будущее (*Гань-дин лу* 感定錄, цит. в *Тай-пин гуан-цзи* 115.3a, *Тан ю-линь* 唐語林、守山閣叢書 ed., 6.16b), или отгонявших злые чары своими магическими силами (*Сюань-ши цзи*, чит. в *Тай-пин гуан-цзи* 98.4b-5a, *Цзи-вэнь* 紀聞, цит. там же 330.7a, *Му-и цзи*, цит. там же 74.2a). Я склонен думать, что это имело отношение к монахам эзотерической школы, проживавшим в этом храме. Картина Вайшраванараджа в храме Цин-лун была знаменита своей способностью излечивать болезни (Гао Яньсю 高彥休, *Тан Цюэ-ши* 唐闕史、知不足齋叢書 ed., 2.8b-9a).

Очень трудно проследить развитие эзотерической школы в провинции, поскольку материал по этой теме отсутствует. Лишь из отчетов японских паломников мы узнаем имена некоторых монахов этой школы. Очевидно, школа не достигла расцвета в провинциальных храмах, поэтому японские монахи со своим энтузиазмом стремились попасть в столицу. Сайтё 最澄 занимался под руководством Шунь-сяо 順曉 из храма Лун-син 龍興寺 в Юэ-чжоу 越州 (Чжэцзян) в 805 г. (T 55.1059c11). Дзёгё 常曉, прибывшему в Ян-чжоу (Цзянсу) в 838 г., не было разрешено проследовать в столицу, и он попытался отыскать учителя эзотеризма в местных храмах. В конце концов он нашел Вэньцзаня 文琛 из храма Ци-лин 栖靈寺 и узнал от него некоторые ритуалы. (T 55.1068c10 и *Дайнихон буккё дзэнсё* 113.159a оба дают 琛 вместо 琛. Иероглиф 琛 дан правильно, см. Омура

5.784. Эннин также приводит это название, однако *Дзюнрэй гёки* дает 琛. См. *Дайнихон буккё дзэнсё* 113.183а.) В своем дневнике от 838 г.Эннин указывает монахов этой школы в Ян-чжоу: Дао-у 道悟 из храма У-лян-и 無量義寺 (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.183а), и Чуань-я 全雅 из храма Сун-шань 嵩山院 (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.187а). Все эти монахи жили на юге. Относительно северного Китая мы находим лишь одно имя, указанное в путевых заметках японских путешественников. Сюэй прошел Бянь-чжоу 汴州 (Хо-нань) по пути в Чанъань и встретил там Сюань-цзина 玄慶 в 861 г. (*Дайнихон буккё дзэнсё* 113.158а).

# *Тексты*

# ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ИСТИННОГО ВИДЕНИЯ МАХАЯНЫ[1]

## *[Махаяна-шраддхотпада шастра] (Дачэн-цисинь лунь)*

сложил бодхисаттва Ма-мин [Ашвагхоша]
перевел наставник учения Трипитаки из Индии Чжэнь-ди [Парамартха]

Ищу пристанища у повелителя судеб всех десяти направлений;
У наипревосходнейшего, искусного и всезнающего;
Цвета самопребывания [которого] незагрязнены;
Великое сострадание [которого] спасает мир.

И у его Тела, Сущности и Проявлений;
У моря истинного подобия[2] природы Дхармы;
У сокровищницы безграничной изысканной добродетели.
И у тех, кто, следуя истине, предаются подвижничеству.[3]

Да отстранятся живые существа от желаний,
Да отринут сомнения, да отбросят злое упорство,
Дабы пробудилось в них истинное видение,
И не прервалась линия Будд.

В трактате говорится [о следующем]. Есть учение, способное пробудить ростки истинного видения Махаяны. Его, поэтому, следует изложить. В изложении пять разделов. Каковы они? Первый раздел – о причинах и связях. Второй раздел – установление значений. Третий раздел – разъяснения. Четвертый раздел – о сознании (сердце) видящего и практикующего. Пятый раздел – советы подвижнику и обретаемое.

(1)

В начале изложения – раздел «о причинах и связях». Спрашивают: каковы причины сложения этого трактата? Отвечаю: таких причин есть восемь. Каковы они? Первая причина – общая: побудить живые существа отстраниться ото всех страданий и обрести высшую радость. Я не стремлюсь снискать славу мира, блага, или почет. Вторая – истолковать значение основ [учения] Татхагаты, чтобы все живые существа понимали их правильно и не ошибались. Третья – укрепить терпение и предотвратить отход от [истинного] видения учения Махаяны у тех из живых существ, в которых созрели ростки добра. Четвертая – помочь тем живым существам, у которых ростки добра еще очень малы, учиться подвижничеству ради прозрения сердца. Пятая – показать средства[4] уничтожения злой кармы и сохранения в сердце добра, отстранения от глупости и высокомерия, избежания сетей скверны. Шестая – указать на практикование «прекращения [иллюзорного и открытия чистого] видения»,[5] дабы простые люди и [последователи] Хинаяны [избавили свои] сердца от ошибок. Седьмая – указать на средства полного сосредоточения,[6] дабы они родились перед Буддой и [содержали свои] сердца цельными, не отступающими от [ясного] видения. Восьмая – указать на обретаемое [в ходе] подвижничества. Таковы причины составления этого трактата.

Спрашивают: все это полностью имеется в сутрах; обязательно ли [следует] излагать учение повторно?

Отвечаю: действительно, все это содержится в сутрах. Но способности живых существ уже не те, что прежде; изменились также и условия восприятия и постижения. Можно сказать, что, когда Татхагата присутствовал в мире, у людей имелись способности к обретению [знаний], и он, будучи способен излагать [учение], превосходил [всех] по облику, сознанию и деяниям. [Стоило ему] заговорить совершенными звуками,[7] и самые разные люди их понимали. Поэтому не [было необходимости] в такого рода «повторных трактатах». После же ухода Татхагаты еще были некоторые из живых существ, кто мог, внимательно

слушая, постигать [при помощи] собственных сил. Были и такие, кто, услышав немногое, сами понимали много. Некоторые, не обладая собственной мудростью, обретали постижение с помощью трактатов. Были и такие, для кого обширные [изложения] в трактатах представлялись утомительными. С радостным сердцем они брали малые [тексты], но оказывались способны постичь многое. Таким образом, этот трактат составлен с желанием охватить обширное, великое, глубокое учение Татхагаты. Соответственно, таково и изложение.

Конец раздела «о причинах и связях».

(2)

Следующий раздел – «установление значений».

Все [учение] Махаяны излагается двумя способами. Каковы они? Первый [из них] – Закон,[8] второй – значение. Указанный Закон есть сознание («сердце») живых существ. Это сознание включает в себя дхармы явного (феноменального) и неявного (трансцендентального) миров. Посредством этого сознания выявляется и указывается значение Махаяны. Почему? Потому, что истинноподобный (абсолютный) аспект этого сознания представляет сущность Махаяны. Феноменальный аспект[9] этого сознания указывает на самосущность, проявления (т.е. характерные атрибуты) и действенность (активность) Махаяны.[10] Есть три вида значений [знака «великая» в слове «Махаяна» <Великая Колесница>].

Каковы эти три? Первое – величие сущности, поскольку все дхармы (феномены) подобны Истинной Таковости, не увеличиваются и не уменьшаются. Второе – величие проявлений, поскольку Татхагата-гарбха[11] наделена неисчислимыми восхитительными добродетелями; третье – величие действенности, поскольку [Истинное Подобие] порождает добрые причины и плоды в явном и неявном мирах. [Знак «колесница» в слове «Махаяна» употреблен] потому, что все Будды по сути и представляют эту колесницу, а все бодхисаттвы, следуя этому учению (Дхарме), достигнут уровня Татхагаты. Конец раздела «установление значений».

(3)

Следующий раздел – «разъяснения».

Этот раздел состоит из трех частей. Каковы они? Первая – указание на истинное значение. Вторая – об излечении от злого упрямства. Третья – отдельное изложение сути аспектов пути.

Раскрытие истинного значения [чистого видения идет путем] указания на то, что в природе Единого Сознания есть две разновидности. Каковы эти две? Первая – сознание, как Истинное Подобие (т.е. абсолютный аспект). Вторая – сознание рождающихся и умирающих (т.е. феноменальный аспект). Эти две разновидности вместе и по отдельности объемлют все сущее (все дхармы). Почему делается такое заключение? Потому, что эти две разновидности едины и нераздельны.[12]

Сознание, как истинное подобие. Это – единый мир Дхармы, сущность всех проявлений дхарм.[13] Потому-то о природе сознания говорят, что она не рождается и не умирает. Вся совокупность вещей (дхарм) существует и различается из-за ложных воззрений. Если отринуть их, исчезнут и все образы-проявления в мире. По этой причине все дхармы уже изначально выходят [за рамки] способов объяснений словами, способов наименования знаками, способов обусловливаемости сознанием. В конечном счете они равны, неизменны и неразрушаемы. Это – только лишь Единое Сознание, отчего и названы единым подобием. Соответственно, все словесные объяснения – временны и неистинны. Ведь они проистекают из ложных воззрений и поэтому неспособны [выразить истину]. Слова «истинное подобие» не имеют определений. Описание [его] словами – предел; слова здесь использованы, дабы положить конец словам. Однако, сущности истинного подобия положить конец невозможно. Ведь совершенно все вещи («дхармы») – действительны. Нет необходимости что-либо выделять. Ведь все дхармы одинаково подобны. Следует знать, что все дхармы необъяснимы и непостижимы. Отсюда и название – «Истинное Подобие».

Спрашивают: если таково значение [истинного учения], то как могут живые существа надлежащим образом следовать [ему],

вступать [на этот путь]?

Отвечают: если постигнут, что, хотя и говорят обо всех дхармах, нет ни того, кто может говорить, ни того, о чем могут говорить, и что, хотя [о них] и размышляют, нет ни того, кто может размышлять, ни того, о чем могут размышлять, то это будет именоваться надлежащим следованием [учению]. Если отстранят от себя рассуждения, это будет именоваться обретением и вступлением [на путь].

Далее. Истинное подобие, описываемое словами, имеет два значения. Каковы эти два? Первое – то, что оно действительно пусто,[14] поскольку [именно] таким образом можно раскрыть предельную (совершенную) действительность. Второе – то, что оно действительно не-пусто, поскольку его самосущность обладает всевозможными неистощающимися добродетелями.

Говорят, что [Истинное Подобие] пусто, поскольку оно изначально не соотнесено с какими бы то ни было загрязненными (т.е. обусловленными) состояниями (дхармами); поскольку находится вне всяких разграничений на особенности вещей; поскольку независимо от ложных, затемняющих мудрствований сердца. Следует знать, что самосущность Истинного Подобия не есть ни со свойствами, ни без свойств; не то, чтобы у нее не было свойств, но и не то, чтобы не не было свойств; не то, чтобы одновременно и были, и не были свойства. Нет единого свойства, но нет и различных свойств. Ни не одно свойство, но и ни не несколько. Не то, чтобы были одновременно и одно, и несколько свойств. Таково общее изложение. Из-за того, что сердца всех живых существ [устанавливают] от случая к случаю ложные различия, они не соотнесены [с Истинным Подобием]. Поэтому его описывают, как «пустое». Но, если они удалят от себя невежественное сознание, то [увидят], что действительность не должна быть пустой.

Говорят, что [Истинное Подобие] не-пусто. Поскольку ясно, что сущность Дхармы пустотна и свободна от всего ложного, Истинное (Единое) Сознание постоянно (вечно), неизменно, чисто и самодостаточно,– поэтому и называемо «не-пустым».

Также, нет в нем никаких характерных проявлений, которые следовало бы воспринимать, поскольку оно вне мысленных построений ограниченного мира и соотнесено лишь с достоверностью (т.е. просветленным сознанием). Сознание рождений и смертей сансары является таковым, поскольку основано на Татхагата-гарбха.[15] Названное [Татхагата-гарбха есть состояние, в котором] гармонично сочетаются «ни рождения, ни смерти» с «рождением и смертью», причем они ни едины, ни различны. Оно называется «алая-виджняна» (сознание-сокровищница).[16] Это сознание включает два вида значений. Оно объемлет все дхармы и порождает все дхармы. Каковы эти два? Первое – значение просветленности. Второе – значение непросветленности. Скажем о первом значении.

Сущность указанного сознания свободна от умопостроений. Отстраненность от мыслей подобна всепроникающей великой пустоте мира. Единые [по сути] проявления в Мире Дхармы («дхармадхату») есть не что иное, как едино[подобное] Тело Дхармы («дхармакая») Татхагаты. Соответственно, в проповеди Дхармакая это [сознание] названо «исходно просветленным». Отчего? В разъяснениях «исходная просветленность» противопоставлялась «начальной просветленности», [но только в смысле выявления первой во второй]. Соответственно, «начальная просветленность» и «исходная просветленность» одинаковы.

О значении начальной просветленности. Поскольку она основывается на исходной просветленности, [можно говорить, что] имеется непросветленность. Поскольку есть не-просветленность, разъясняют, что есть начальная просветленность. И еще – просветленность источника сердца называется предельной (полной) просветленностью; не-просветленность источника сердца – непредельной просветленностью. Что это означает? Простой человек осознает, что мысли, возникавшие [у него] прежде, были ложны («плохи»). Поэтому он может остановить мысли последующие, запретив им возникать. Хотя и это можно назвать просветленностью, она, эта просветленность, не [предельная]. Подобным же образом [последователи] Второй

Колесницы (т.е. Хинаяны), [обладающие] мудрым видением, и бодхисаттвы первого пробуждения (т.е. начального уровня совершенства) осознают изменяющийся [характер] мыслей и отстраняются от изменчивых проявлений мыслей. Поскольку они отвергли отдельные привязанности к характерным проявлениям, [их состояние] называется осознанием («просветлением») [неистинности] проявлений. Подобным же образом бодхисаттвы, [постигающие] Тело Дхармы, видят [непостоянство] пребывания мыслей и отстраняются от [непостоянно] пребывающих особенностей мыслей. Поскольку они неподвержены отдельным свойствам мыслей, [их состояние] называется достаточной просветленностью. Подобным же образом бодхисаттвы, [прошедшие все] «бхуми» (т.е. ступени совершенства), в мгновение [ощутят] единство [с Истинно Сущим. Они] узнают, как в сердце начинают пробуждаться зачатки [затемняющих умопостроений], и уберут из сердец [любые] возможности для начала [возникновения ложных мыслей]. Поскольку они далеко устранились даже от тончайших и изысканных умопостроений, они способны видеть [истинную] сущность сердца (сознания). [Постижение того, что] сущность сердца вечно пребывающая, называется предельной просветленностью. По этой причине в сутре сказано: «Если есть живые существа, способные узреть то, что вне мыслей, они обращены («обретают») к мудрости Будды».[17] И еще о пробуждении в сердце [начатков ложных умопостроений]. Не существует начальных особенностей [вне сущности Единого Сознания], которые следовало бы знать. Говорить же, что эти начальные особенности известны, [можно лишь основывая их на] том, что «вне мыслей». По этой причине всех живых существ называют непросветленными. Они изначально погружены в длящийся поток мысленных построений, не [имея возможности] отстраниться от умствований. Потому [об этом состоянии] говорят, как о безначальной беспросветности. Если сможешь [постичь] то, что «вне мыслей», узнаешь особенности [затемненного] сознания: рождение, пребывание, изменение, гибель, поскольку будешь подобен тому, кто вне мыслей. Однако, в действительности нет разницы между началом [обретения про-

светленного сознания] и полной просветленностью,– ведь четыре [указанных] состояния пребывают одновременно вместе, [и ни одно из них] не существует отдельно. Причина в том, что [все обладают] исходной, равной, единой просветленностью.

Далее, [рассмотрев] исходную просветленность [в отношении к] загрязненному [состоянию сознания, увидим, что] она имеет две отличительные особенности. Но ведь исходная просветленность чужда [любым] определениям, она отбрасывает их,– каковы же эти две? Первая – чистая мудрость. Вторая – чудесные свойства. О чистой мудрости. Овеваемые благоуханной силой Дхармы, (т.е. будучи в сущности просветленными), отправляют истинные ритуалы, поскольку глубоко познаны благородные средства («упая»). Разрывают утвердившуюся сознание-[сокровищницу, включающую как просветленность, так и не-просветленность], уничтожают продолженность [загрязненного] сознания и выявляют [сущность сознания] – Дхармакая, поскольку раскрывается мудрость – чистая и свежая. В чем значение сказанного? Все состояния («*лакшана*») [непросветленного] сердца и сознания есть [следствия] заблуждений. Состояние заблуждения неотделимо от просветленной сущности. Его невозможно разрушить, но нельзя и не разрушить. Оно подобно водам великого моря, [которые становятся] волнами под воздействием ветра. Вода и ветер нераздельны. Однако, природа воды неподвижна. Если остановится ветер, исчезнет движение. Мокрая же природа [воды] останется ненарушенной. Подобно этому, чистая самоприрода сердца живых существ [замутняется] под воздействием ветра заблуждений. И [чистое] сердце, и заблуждения не имеют формы, они нераздельны. Однако, [истинная] природа сердца неподвижна и, если исчезнут заблуждения, исчезнут и длящиеся [ложные действия. Чистая же] природа мудрости останется ненарушенной.

О чудесных свойствах. Поскольку мудрость [просветленного, отринувшего заблуждения], чиста, он способен победоносно творить все, [что пожелает] в тончайших мирах и пределах. Добродетели его неизмеримы и вечны, нет в них прерывности. Учитывая возможности живых существ, [он поступает] естест-

венно, в соответствии с ними, проявляет себя по-разному,– потому и способен принести им пользу.

Далее, об особенностях природы просветленности. Она имеет четыре основных значения, подобных [значениям] великой пустоты, или чистого зерцала. Каковы эти четыре? Во-первых, [природа Просветленности подобна] истинно пустому зерцалу, [ничего не отражающему]. Она далёка и отстранённа ото всех образов мира, [создаваемых] сердцем (сознанием). Она не должна ничего выражать, так как не отражает никаких значений. Во-вторых, [она подобна] зерцалу, воздействующему («*васана*») [на живые существа; являющемуся] причиной [осознания ими своего несовершенства]. Иными словами, [сущность просветленности] поистине не пустотна, [поскольку] полностью проявляется во всех мирах и пределах. [Ничто] не выходит [из них, ничто] не входит; не исчезает и не разрушается,– [все это представляет собой] вечно пребывающее Единое Сознание. Посредством него [явлены] все вещи («*дхармы*»), поскольку их природа воистину реальна. И все загрязненные дхармы не в состоянии его загрязнить,– ведь сущность мудрости недвижима, безущербна, воздействует на живые существа. В-третьих, [она подобна] зерцалу, не отражающему [загрязненные] предметы. Иными словами, Дхарма не-пустотна; [природа просветленности] – вне чувственных страстей, не ставит препятствий мудрости. Ведь она чиста, свежа, светла, отстраненна от [сознания-сокровищницы], включающей [различные состояния]. В-четвертых, [она подобна] зерцалу, воздействующему [на живые существа], как связь (условие) [между добродетельной жизнью и совершенствованием]. Иными словами, поскольку [сущность просветленности] свободна от [загрязненных] дхарм, она повсеместно озаряет сердца живых существ, заставляет взращивать корни добра, проявляя себя в соответствии с их помыслами.[18]

Скажем о значении не-просветленности. Поскольку [люди] не сознают, что едины с Истинным Подобием Дхармы, возникает непросветленное сознание, производящее соответственные мысли. Мысли же лишены собственной (подлинной) значимос-

ти и [люди] удалены от исходной просветленности. Это подобно [состоянию] заблудившегося человека, плутающего [в поисках нужного] направления. Оставь он [мысль о] направлении как таковом, и ему уже никогда не заблудиться. Также и живые существа: они блуждают в потемках из-за [мыслей о] просветленности. Прекрати они [думать о] сущности просветленности – не будет не-просветленности. Поскольку есть [люди] с затемненным, непросветленным сознанием, можно говорить об истинной просветленности, зная ее [действительное] значение. Вне непросветленного сознания нет и собственных особенностей истинной просветленности, о которых следовало бы говорить.

Далее, по причине не-просветленности [помраченное сознание] порождает три вида проявлений, соотнесенных с непросветленным сознанием, неотделимые [от него]. Каковы эти три? Первое проявление – действия в неведении. Движения сердца, вызванные не-просветленностью, называются «действиями». Просветленное сердце – неподвижно. Движение же подразумевает наличие страданий, ибо плод (т.е. результат действий) неотделен от причины. Второе проявление – стремление видеть. Движение, [нарушающее спокойствие Единого Сознания], побуждает видеть [несуществующее]. Неподвижное [сознание] свободно от всматривания. Третье проявление – мир [вещей]. Из-за стремления видеть появляется мир ложных [вещей]. Вне видения этого мира не существует. В связи с тем, что образуется мир [ложных вещей, помраченное сознание] порождает [еще] шесть видов проявлений. Первое из них – ум. Поскольку есть мир [вещей], в сознании пробуждается разделение на любимое и нелюбимое. Второе из них – продолженность. Поскольку есть ум, он порождает осознание мучительного и радостного. Сознание, в котором возникают умопостроения, непрерывно деятельно. Третье из них – привязанность. Поскольку есть продолженность [помраченного сознания], в мире вещей образуются связи мыслей. При наличии мучительного и радостного, в сердце образуются привязанности [к любимому и отвержение нелюбимого]. Четвертое из них – учитывание («*ви-*

*калпа*») имен и знаков. Поскольку есть ложные привязанности, [сознание] разделяет имена и слова, [в действительности] имеющие временный характер. Пятое из них – создание [неблагоприятной] кармы. Поскольку [сознание] ищет [временных] имен и знаков, оно привязывается [к ним] и создает всевозможные виды кармических [связей]. Шестое из них – страдания, связанные с [действием неблагоприятной] кармы. В результате действий навязанной [самим себе] кармы, [сознание] не может стать свободным. Следует знать, что неведение может порождать все [виды] загрязненных дхарм. Соответственно, все загрязненные состояния дхарм есть особенности не-просветленности.

Далее – об отношении просветленного и непросветленного [состояний]; есть два вида [таких отношений]. Каковы эти два? Первое из них – подобие, второе – расхождения.

Скажем об отношениях подобия. Как черепки сосудов состоят из одинаковых мельчайших песчинок, так же и всевозможные незагрязненные («*анасрава*») и неясные («*авидья*») таинственные деяния («*мая*») все имеют одинаковую природу Истинного Подобия. Поэтому в сутре относительно значения Истинного Подобия сказано: «Все живые существа изначально пребывают в вечности, будучи введенными в нирвану. Просветленное состояние Дхармы не есть нечто, [достигаемое] в практиках, не есть нечто создаваемое. В абсолютном [смысле это] не есть нечто обретаемое, [поскольку наличествует изначально]». Нет в нем и особенных форм, которые можно было бы увидеть. А те, видимые формы есть не более, чем созданное таинственными силами, [действующими] в соответствии с загрязненным [состоянием сознания]. Эти формы, [вызываемые силами] мудрости, не есть, также, природа не-пустотности, поскольку у мудрости нет видимых особенностей. Скажем об отношениях расхождений. Как черепки сосудов все-все разные, так же и незагрязненность и неясность. Ведь разнятся [проявления] действий таинственных сил, [возбуждаемых] загрязненным [состоянием сознания и взглядами на] природу этой загрязненности.

Далее – о причинах и условиях рождений и смертей («*сансара*»). Можно сказать, что [состояние] рождений и смертей

наличествует постольку, поскольку сознание («*виджняна*») и ум («*манас*») [людей] образуются в сознании («*читта*»).[19] Что это означает? Так как «алая-виджняна» [включает и не-просветленность], говорится, что [люди] пребывают в неведении.

Умом называется [состояние], порожденное непросветленностью, способное видеть и выявлять [мир ложных вещей, а затем], считая этот мир [реальным], порождающее длящиеся мысли. Этот ум имеет пять различных названий. Каковы эти пять? Первое – «действующее сознание», поскольку сердце приходит в движение [под воздействием] неясной силы не-просветленности. Второе – «обращающееся сознание», поскольку движения сердца пробуждают свойство [ложного] видения особенностей. Третье – «выявляющее сознание» («*кхьяти–виджняна*»), поскольку оно производит все [вещи] в мире, подобно тому, как в ясном зеркале отражаются формы и образы. Так, «выявляющее сознание» сразу же, не до и не после, воспроизводит [объекты] пяти органов чувств. Во все времена оно определено возникать [немедленно]; оно пребывает постоянно, [производя мир вещей] перед [взором человека]. Четвертое – «мудрое сознание», поскольку оно различает дхармы загрязненные и чистые. Пятое – «продолженное сознание», поскольку оно соответствует непрерывности мысли. Оно включает добрые и злые кармы всех неисчислимых жизней в прошлом, не позволяя им исчезать. Оно способно приводить к созреванию плод горя и радости настоящего и будущего, не допуская при этом ошибок. Оно может внезапно открыть в мыслях [значение] дел, свершающихся в настоящем; [может внушить] непросветленному [уму] ложные представления о делах будущего. Такое случается потому, что весь Троичный Мир есть не более чем великая подделка, сотворенная сознанием. Вне сознания нет Шести Загрязнений [призрачных] миров. Что это означает? Все дхармы, следуя сознанию, порождают ложные мысли. Все различия есть, таким образом, различия самого сознания. [Однако], сознание не может узреть само себя, так как не обладает определительными особенностями. Следует знать, что предметы во всех мирах пребывают [лишь] в смутном, ложном сознании живых существ. Поэтому все дхармы подобны

образам в зеркале, не обладающим собственной сущностью. Они – не более, чем великая подделка сознания. Как только рождается сознание, тотчас же рождаются всевозможные дхармы. Поэтому, как только разрушится сознание, разрушатся и все дхармы.

Далее, скажем о сознании («*виджняна*»). Это есть длящееся мышление. Поскольку простые люди глубоко убеждены («прикреплены и обращаются [вокруг]») в [реальности своего] «я» и «мне принадлежащего», они связаны со всевозможными ложными привязанностями и [действуют] в соответствии с ними. С появлением шести загрязнений, [представляющих собой все объекты], образуется сознание. Оно называется «разделяющим сознанием», или «сознанием, различающим вещи». Из-за него увеличиваются и растягиваются [во времени] привязанности к любимому и чувственные страсти. То, что [все это происходит] под воздействием пробудившегося сознания, простые люди не могут понять. Также непостижимо это для мудрецов Второй Колесницы (т.е. Хинаяны). Те бодхисаттвы, которые вслед за первым пробуждением истинного видения, стали прозревать сердцем, обретают небольшое, частичное постижение Дхармакая. Но даже бодхисаттвы высшей «*бхуми*» не могут постичь его полностью. Лишь Будды [обретают] конечную полноту. Отчего это так? Изначально самосущность сердца чиста, однако есть и неясность (не-просветленность). Поскольку есть не-ясность – появляется загрязненность и, соответственно,– загрязненное сердце. Однако, даже будучи загрязненным, сердце [в сути своей] вечно и неизменно. Значение этого доступно пониманию только Будд. Указанная «сущность сердца» всегда – вне мыслей, потому и названа «неизменной». Когда еще не достигнуто [постижение] Единого Мира Дхармы, сердце не соответствует [Истинному Подобию]. Внезапно[20] пробуждаются мысли – это и называется «не-ясностью» (неведением).

Есть шесть видов загрязненного сознания. Каковы эти шесть? Первый – загрязнение, связанное с привязанностью [к собственному «я»], от которого далеко отстраняются [бодхисаттвы] «*бхуми*» [установления истинного] видения, и которую отвергают последователи Второй Колесницы (Хинаяны). Второй

– загрязнение, связанное с непрерывностью [мыслей], которое постепенно смогут отбросить [бодхисаттвы] «*бхуми*» [установления истинного] видения и те, кто изучает и практикует [шесть] «парамит»; полностью же отстранятся – [бодхисаттвы] «*бхуми*» чистого сердца. Третий – загрязнение, связанное с разделяющим умом, от которого постепенно отстраняются [бодхисаттвы] «*бхуми*» [соблюдения] всех обетов и полностью отстраняются те, кто достиг «*бхуми*» [шести] «парамит» без привнесений. Четвертый – загрязнение, не связанное с проявленными объектами, от которого могут отстраниться [достигшие] «*бхуми*» самопребывания [вне] объектов. Пятый – загрязнение, не связанное с сознанием, видящим [бессущностное], от которого могут отстраниться [достигшие] «*бхуми*» самопребывания [вне] сознания. Шестой – загрязнение, не связанное с коренным [явлением ложного сознания, порождающим] действие, от которого могут отстраниться бодхисаттвы, обретшие исчерпывающую (высшую) «*бхуми*» и вошедшие [в состояние] Татхагаты.

О значении [выражения] «еще не достигнуто [постижение] Единого Мира Дхармы». [Бодхисаттвы, переходящие] из «*бхуми*» [установления истинного] видения в «*бхуми*» чистого сердца, будут последовательно отстраняться от [загрязненности сознания] и смогут полностью отринуть ее, [достигнув] «*бхуми*» Татхагаты. О значении сказанного – «связанное с...» Хотя говорится, что мысли сердца отличны от (противопоставлены) дхарм вещей–объектов, и, значит, есть разделение на загрязненное и чистое, однако особенности знания и связей одинаковы. О значении [выражения] «не связанное с...» [Оно употреблено], поскольку непросветленность [четвертого, пятого и шестого видов] не [препятствует] постоянному разделению и различению [объектов в сознании], и не [установлено] подобия между знанием особенностей и отношениями особенностей. Еще – о значении [выражения] «загрязненное сознание». Его также называют «искажением по причине чувственных страстей», так как оно может затемнить мудрость [созерцания] исходного Истинного Подобия. О значении «не-ясности» (невежества). Еще ее называют «искажением мудрого [видения]», так как она может

затемнить мудрость, естественно действующую в мире. О чем говорят эти значения? Посредством загрязненного сознания может [появиться] видящий, может [возникнуть] явленное, поскольку скудоумие держится за мир вещей и ошибается, [не замечая их] сущностного равенства. Все дхармы извечно чисты и не обладают особенностями, [способствовавшими бы их] проявлению, однако из-за невежества, непросветленности и глупости [люди] заблуждаются в отношении дхарм. Потому-то они и не в состоянии обрести мудрость, разнообразно присутствующую во всем в мире.[21]

Далее – о двух различающихся особенностях рождений и смертей («сансара»). Каковы эти две? Первая – грубая («грязная, пыльная»), поскольку сознание [этих людей загрязнено]. Вторая – утонченная, поскольку сознание [таких людей] не связано [загрязненностью]. Есть и дальнейшие подразделения; так, то, что грубее грубого, относится к миру простых людей. То, что утонченнее грубого и грубее утонченного – к миру бодхисаттв. То же, что утонченнее утонченного – это мир Будд. Эти две особенности [в сфере] рождений и смертей наличествуют по причине воздействия не-ясности. Либо, можно сказать,– от причины и связей. Под «причиной» подразумевается не-просветленность. Под «связями» – мир вещей, созданный заблуждениями. Если исчезнет причина – разрушатся и связи. Поскольку исчезла причина – разрушается и сознание, не соотносящееся уже [с миром ложных вещей]. Поскольку исчезли связи, разрушилось и сознание, соотносившееся с [ложными установками].

Спрашивая, говорят: «Если исчезнет сознание, что будет длиться? Если [есть] длящееся [сознание], объясните, как оно может полностью разрушиться?»

Отвечая, говорят: «Исчезновение, разрушение, о котором говорилось, есть исчезновение лишь отличительных особенностей [загрязненного] сознания, но не есть разрушение сущности сознания. Это подобно тому, как особенность воды – движение – наличествует лишь через посредство ветра. Если перестанет быть вода, особенность [ее, выявляемая] ветром, совершенно исчезнет. Но так как вода не перестает существовать,

особенность [ее, выявляемая] ветром, продолжает длиться. Поскольку же исчезает лишь ветер, соответственно исчезает и особенность движения, но это не есть исчезновение воды. Так же и с не-ясностью: [при неподвижной] сущности [Единого] Сознания имеется движение. Если бы разрушилась сущность сознания, совершенно исчезли бы живые существа, не имея основы. Но сущность не разрушается, и сознание может длиться. Так как разрушается лишь скудоумие, в соответствии с этим исчезают особенности сознания; мудрость же сознания неразрушима».

Далее, есть четыре вида значений проникающего воздействия дхарм. По этой причине загрязненные состояния и чистые состояния возникают и длятся непрерывно. Каковы эти четыре? Первый – чистые дхармы, называемые Истинным Подобием. Второй – причина всех загрязнений, называемая не-ясностью. Третий – ложное сознание, называемое разумом, [порождающим] действия. Четвертый – ложное [восприятие] мира вещей, называемое «шестью загрязнениями» (т.е. пять органов чувств и сознание). О значении проникающего воздействия. Одежды [людей] в мире поистине не имеют собственного благоухания, однако, если человек пропитает их благовониями, они будут пахнуть. Так же и в [излагаемом]. Чистые дхармы Истинного Подобия в действительности незагрязненны. Однако, будучи проникнуты не-ясностью, они обретают особенности загрязнения. Дхармы, загрязненные неясностью, поистине не располагают очистительными силами. Однако, будучи проникнуты Истинным Подобием, они подвергаются очистительному воздействию.

Каким образом проникающее влияние [невежества – неясности] образует загрязненные состояния, [длящиеся] непрерывно? Можно сказать, что посредством дхарм Истинного Подобия образуется не-ясность. Наличествующая не-ясность, причина загрязненности дхарм, проникает в Истинное Подобие. От этого проникновения возникает ложное сознание. Из-за ложного сознания происходит дальнейшее проникновение неясности. Пока Закон Истинного Подобия еще не [постигнут],

непросветленное [сознание] порождает мысли и проявляет ложный мир вещей. Связи загрязненных дхарм в ложном мире вещей оказывают проникающее воздействие на ложное сознание. Они скрепляют его с мыслями, создают всевозможнейшие [злые] кармы, возбуждают страдания тела и сердца. Есть два вида значений проникающего воздействия [объектов] ложного мира вещей. Каковы эти два? Первый – проникновение, усиливающее мысли. Второй – проникновение, усиливающие привязанности.[22] Есть два вида значений проникающего воздействия ложного сознания. Каковы эти два? Первый – основное проникновение, [при котором] разум [порождает] действия. В этом состоянии архаты, пратьекабудды и все бодхисаттвы подвержены страданиям [в мире] рождений и смертей (*сансара*). Второй – проникновение разума, усиливающего разделение вещей [в призрачном мире]. Из-за него страдают простые люди, привязанные к действиям. Есть два вида проникающего воздействия не-ясности. Каковы эти два? Первый – основное проникновение, способное создавать разум, [побуждающий к] действиям и обретениям. Второй – проникновение, пробуждающее видение любимого [и привязанность к нему], способное создавать разум, разделяющий вещи [призрачного мира].

Каким образом проникающее воздействие [Истинного Подобия] пробуждает чистые дхармы и идет непрерывно? Можно сказать, что есть дхармы Истинного Подобия, способные проникать и воздействовать на состояние не-ясности. Силой причин и связей этого проникающего воздействия [Истинное Подобие] побуждает ложное сознание отвращаться от страданий рождений и смертей и стремиться к радостям нирваны. Поскольку это ложное сознание обрело причину и связи отвращения и стремления, в него проникло влияние Истинного Подобия. Сам человек начал ясно постигать свою сущность. Он знает, [что есть] ложные движения сердца, но нет [призрачного] мира вещей, [явленного] перед ним. И он практикует Учение, дабы отстраниться [от этого мира]. Поистине, он знает, что нет перед ним мира вещей. Поэтому различными средствами («*парамита*») он пробуждает практики, [способствующие установлению в нем]

соответствия упорядоченности,– не обретает и не помышляет [об обретении несуществующего]. Силой такого длительного проникновения [Истинного Подобия] разрушается не-ясность. С разрушением не-ясности нет больше возникновения [ложных движений] сердца. Поскольку нет больше такого возникновения, разрушается мир [призрачных] вещей. Поскольку исчезает причина и связи, у сердца нет больше никаких отличительных особенностей. Это называется обретением нирваны и становлением естественных действий. Есть два вида значений проникающего воздействия [Истинного Подобия] на ложное сознание. Каковы эти два? Первый – проникновение в разум, разделяющий вещи. Посредством него все простые люди и последователи Второй Колесницы начинают отвергать страдания рождений и смертей и, в соответствии со своими усилиями и способностями, продвигаются к Высшему Пути (просветлению). Второй – проникновение в сознание. Посредством него у всех бодхисаттв раскрываются сердца, и они смело и скоро достигают нирваны. Есть два вида проникающего воздействия Истинного Подобия [на состояние не-ясности]. Каковы эти два? Первый – проникновение путем [выявления] особенностей самосущности («*свабхава*»).[23] Второй – проникновение [посредством] влияния, действенности [сущности] («*крия*»).

[Сущность Истинного Подобия] извечна, безначально незагрязненная,[24] облечена чудесными свойствами и составляет природу мира, [проявляясь в нем]. В соответствии с двумя ее [указанными] значениями, проникающее воздействие [на состояние неясности идет] вечно и непрерывно. Силой этого проникновения живые существа побуждаются отвергать страдания сансары и стремиться к радостям нирваны. Обретя правильное видение природы Истинного Подобия в своем теле, они пробуждают свои сердца к практикам и [естественным] деяниям.

Спрашивая, говорят: «Если таково значение, то все живые существа облечены Истинным Подобием и [пронизаны] его проникающим воздействием. Отчего же тогда есть видящие и невидящие? В бесчисленном множестве [живых существ есть] разделение [на тех, кто увидел] раньше, [и тех, кто увидел] позже.

А ведь все они должны одновременно познать [свое] обладание природой Истинного Подобия, использовать практики и средства и войти в нирвану?»

Отвечая, говорят: «Истинное Подобие исходно едино. Однако, есть неисчислимые, бесконечные [оттенки] не-ясности. Ее природа изначально разнообразна и непохожа по степени насыщенности [в разных случаях]. Чувственные страсти, превосходящие [числом] песчинки Ганга, порождают разнообразные не-ясности. Это разнообразие порождаемо такими загрязнениями, как [уверенность в наличии собственного] «я» и [привязанности к] любимому. Подобным образом, всякие чувственные страсти порождают не-ясность с бесконечным разнообразием во времени. Лишь Татхагаты способны это постичь».

И еще – во всех буддийских учениях есть [рассмотрение] причины и есть [учитывание] связей. Когда причина и связи достаточны, достигается становление упорядоченности. Это уподобляемо [следующему]: в дереве заключена природа огня, которая и есть истинная причина горения. Если человек этого не знает и не употребит [соответствующие] средства, дерево само воспламениться не сможет. Так же и живые существа. Хотя они и обладают истинной причиной – силой проникающего воздействия [Истинного Подобия], но при отсутствии восполняющих связей – помощи Будд, бодхисаттв, или благотворных знаний – они не смогут сами прервать [течение] страстей и войти в нирвану. Если даже и наличествует сила внешних связей, но [отсутствует] еще сила проникающего воздействия чистых дхарм изнутри, [живые существа] не способны окончательно отвергнуть [мир] *сансары* – страданий и радостей – и устремиться к нирване. Если же причина и связи наличествуют в достаточной мере, тогда, будучи облечен силой проникающего воздействия [Истинного Подобия] и сохраняемый сострадательными Буддами и бодхисаттвами, [человек] способен пробудить в своем сердце неприятие страданий, обрести истинное видение нирваны и посредством практик взращивать [в себе] корни добра. Когда от этих добрых корней образуется зрелый плод, он встретит всех Будд и бодхисаттв, которые [дадут] ему указания, обучат, облаго-

детельствуют и возрадуют, после чего он будет способен продвигаться по пути к нирване. О проникновении [посредством] влияния, действенности [сущности]. Это – внешняя сила связей, воздействующая на живые существа. Эти внешние связи имеют бесчисленное количество значений. Коротко говоря, их можно разделить на два вида. Каковы эти два? Первый – отдельные связи. Второй – равные связи.

Об отдельных связях. С первой вспышки разума, когда человек начинает искать Путь, и до того, когда он обретает [состояние] Будды, в этом промежутке он созерцает, или размышляет обо всех Буддах и бодхисаттвах. Иногда они являются ему («становятся») членами семьи, отцом, или матерью, родственниками. Иногда – слугами. Иногда – знакомыми, или друзьями. Иногда – злыми соседями. Проявлениями «четырех забот»,[25] во всех своих превращениях, деяниях и связях они действуют посредством силы проникновения своего Великого Сострадания. Они способны побуждать живые существа к насаждению и укреплению добрых корней, [и люди] обретают блага, если видят и если слышат. Есть два вида таких связей. Каковы эти два? Первый – близкая связь,– поскольку обретают быстро. Второй – далекая связь,– поскольку обретают нескоро. Эти связи – близкая и далекая – в свою очередь имеют два вида. Каковы эти два? Первый – связь укрепляющая [подвижника в его] практиках, [отправляемых, дабы впоследствии помогать другим]. Второй – связь, [помогающая ему] обрести Путь (просветление).

О равных связях. Все Будды и бодхисаттвы стремятся избавить живые существа [от заблуждений, поэтому] вечно присутствует их природное проникающее воздействие. Посредством силы мудрости, естество которой одинаково [с Истинным Подобием],[26] в соответствии с тем, как [люди] слышат и видят, они являются и творят свои даяния. Поэтому живые существа обладают равной [способностью с помощью] «*самадхи*» лицезреть всех Будд. Это проникающее воздействие сущности [посредством] влияния разделяется еще на два вида. Каковы эти два? Первый – еще не соответствующий [Истинному Подобию]. Обычные люди, последователи Второй Колесницы и бодхисат-

твы начальной ступени из-за проникающего влияния на их разум и сознание [становятся] способными к практикам, соответствующим силе их видения. [Однако, не] обретши пока неразличающего [объекты] сердца, [они еще не] соотнесены с сущностью [Истинного Подобия; не] обретши пока [способности] отправлять самопребывающие (свободные) деяния, [они еще не] соотнесены с действенностью [Истинного Подобия].[27] Второй – соответствующий [Истинному Подобию]. Бодхисаттвы, [постигшие] Дхармакая, обретают сердце, неразличающее [объекты]; <соответствуют само-сущности всех Будд, обретают способность свободных действий>;[28] соответствуют действенной сущности всех Будд. [Направляемые] силой Дхармы, они отправляют лишь естественные практики. Проникая в Истинное Подобие, они уничтожают не-ясность.

И еще, загрязненные дхармы безначальны и пребывают непрерывно. Прервутся они лишь после обретения [состояния] Будды. В проникновении же чистых дхарм нет ни прерывания, ни конца. В чем значение этого? Поскольку Дхарма Истинного Подобия [оказывает] проникающее воздействие постоянно, разрушаются помрачения сердец, и проявляется Дхармакая. [Оно] пробуждает проникающее влияние [посредством] воздействия, которое беспрерывно.[29]

Далее, [о величии] само-сущности Истинного Подобия. Она не увеличивается и не уменьшается у массы обычных людей, шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв и всех Будд. Она не была рождена вначале и не погибнет в конце; она предельно вечна и постоянна.

Исходно природа [сущности] самодостаточна и [располагает] всеми тончайшими добродетелями. Можно сказать, что само-сущность обладает ясным светом Великой Мудрости, сияющей повсеместно в Мире Дхармы; сознанием истинной действительности; чистым по своему естеству сердцем; вечным блаженством чистого «я»; свежестью, неизменностью и [свободой] самопребывания. [Она] обладает всеми этими качествами, превосходящими [по числу] песчинки в Ганге, [которые от нее] неотделимы, неотстраняемы, неотличимы, [являясь] непостижимыми

[особенностями] природы (Дхармы) Будды. Обладая всем в достатке и ни в чем не нуждаясь, она называется Татхагата-гарбха (т.е. потенциальным, статическим аспектом), либо именуется Татхагата Дхармакая (т.е. явленным, динамическим аспектом).

Спрашивая, говорят: «Выше объяснялось, что сущность Истинного Подобия равно удалена ото всех определений. Отчего же теперь заявляют, что она обладает всевозможнейшими тончайшими добродетелями?»

Отвечая, говорят: «Хотя в действительности она и обладает всеми тончайшими добродетелями, у нее в то же время нет никаких различающих характеристик. Истинное Подобие имеет лишь один равный [во всех проявлениях] аромат».

– Что это означает?

– Поскольку оно неразделимо, оно вне всяких особенностей разделения. По этой причине оно недвойственно.

– Тогда в каком смысле можно говорить об отдельных различиях?

– На них указывают в соответствии с особенностями действий сознания [в состоянии] рождений и смертей («сансара»).[30]

– Каким образом на них указывают?

– Все дхармы изначально [образованы] лишь сердцем (сознанием); поистине, они вне помыслов.[31] Однако, наличествующая в сердце помутненность пробуждает невежественные помыслы, «видит» все объекты мира, и потому [приходится] говорить о не-ясности. [Истинная] природа сердца [ничего] не пробуждает, являясь сама по себе Великой Мудростью, излучающей свет. Если в сердце пробуждается «видение», какие-либо особенности окажутся неувиденными. Природа сердца – вне видения, она сама по себе повсеместно сияет в Мире Дхармы. Если в сердце присутствует движение, в нем отсутствует постижение, [свойственное] Истинному Сознанию; это не есть также [проявление] само-природы. [Это] – непостоянство, безрадостность, [не]истинное «я», нечистота. Горячие желания, уныние, изменчивость не есть [свободное] самопребывание. Особенности неумных загрязненностей многочисленней песчинок в Ганге. В противоположность этому, [действительная] природа

сердца неподвижна, обладает всеми проявляющимися тончайшими добродетелями, [бесчисленными, как] песчинки в Ганге. Если же сердце пробуждает помыслы и становится способным «видеть» объекты (дхармы) [мира], немногими же [такими добродетелями] оно обладает. Бесчисленные добродетели чистой Дхармы все [соотнесены с] Единым Сознанием и неподвержены помыслам. По этой причине их полная достаточность именуется Дхармакая, [или] Татхагата-гарбха.

Далее, о [величии] действенности Истинного Подобия. Можно сказать, что все Будды-Татхагаты, пребывая на ступенях причинности [в виде бодхисаттв], облеченные Великим Состраданием, практикуют все [шесть] «парамит», заботятся и изменяют [к лучшему] живые существа. Они дают великие клятвы избавлять их от мира желаний на протяжении бесчисленных кальп в грядущем, рассматривая живые существа, как свое собственное тело. Однако, они не рассматривают живые существа по отдельности. Что это означает? То, что они знали действительное: все живые существа и их собственные тела равны, истинно-подобны, и нет [между ними] разделений и отличий. Обладая такой мудростью великих «*парамит*», [они способны] отринуть и разрушить не-ясность и узреть исходное Тело Дхармы. Обладая естественными, чудесными силами, [оказывая] всевозможные воздействия, [они способны] пребывать одновременно повсеместно, будучи равны, истинноподобны [всему сущему]. В то же время, невозможно обнаружить следов их воздействия. Отчего? Так как все Будды-Татхагаты есть лишь тело Дхармы, разновидности тел мудрости [Дхармакая]. [Они – из мира] единой истины; они вне предела «истины земной». Они отстранены от деятельности ради обретения. И все же, поскольку живые существа обретают блага, видя и слыша их, можно говорить о воздействии.[32] Есть два вида такого воздействия. Каковы эти два? Первый – посредством сознания, разделяющего вещи. Им воспринимают («так видят») обычные люди и [последователи] Второй Колесницы. Это называется [воздействием] тела Соответствия (Нирманакая). Не зная, что [все вещи] проявляются посредством «обращающегося» сознания, они видят их как бы

приходящими извне. Различия [вещей] по формам они относят на счет неспособности их понять. Второй – посредством «деятельного сознания».[33] Им видят все бодхисаттвы, от [степени] первого пробуждения до предельного «бхуми». Это называется [воздействием] тела Блаженства (Самбхогакая). [Это] тело имеет бесчисленное количество форм. Формы имеют бесчисленное количество отметок.[34] В месте их пребывания благоухают бесчисленные цветы разных видов; проявления их мгновенны и ничем не ограничены, они показываются без малейшего затруднения. Являются они всегда в соответствии с нуждами [живых существ], пребывая безущербно и не исчезая. Эти тончайшие добродетели [обретаются] в результате [практикования] всех «*парамит*» и незагрязняющего проникновения [Истинного Подобия]. Так осуществляется таинственное проникновение. Поскольку оно приносит неисчислимые радости, [об осуществляющем] говорят, как о теле Блаженства. В то же время простые люди видят в этом лишь формы, покрытые пылью. Их видение неодинаково, в соответствии с тем, по какому из Шести Путей[35] [они идут]. Поскольку все эти виды различны и не обретают радости, [о них] говорят, как о телах превращения.

Бодхисаттвы, сознание которых начало пробуждаться, и другие, из-за их глубокой убежденности [во всеприсущность чистоты] природы (дхармы) Истинного Подобия, [обладают] небольшим, частичным видением [его проникающего воздействия]. Они знают, что отличия («вещи») [тела Блаженства] – формы, особенности, благоухание и другое – не приходят и не уходят, не имеют ограничений, выявляются единственно сознанием и не [существуют] вне Истинного Подобия. Однако, эти бодхисаттвы сами [не свободны от] разделяющих [умопостроений], поскольку им еще только предстоит войти в стадию [осознания сущности] тела Дхармы. Если же они обретут [уровень] «чистого сердца», их видение будет утонченно, и воздействия [Истинного Подобия предстанут] всепобеждающими. Пройдя же все «*бхуми*» бодхисаттв, они обретут «предельное видение». Если они отстранятся от «деятельного сознания», то перестанут видеть особенности. Ведь все Будды Дхармакая не

видят тех, или этих форм и особенностей.[36]

Спрашивая, говорят: «Если все Будды Дхармакая – вне форм и особенностей, как могут они проявляться в формах и с особенностями?»

Отвечая, говорят: «Поскольку Дхармакая и есть сущность форм, оно может проявляться в этих формах. Иными словами, изначально форма («*рупа*») и сердце (сознание) недвойственны («*адвая*»). Поскольку в природе форм заключена мудрость, сущность форм, которая вне рамок, при рассмотрении именуется «телом мудрости». Поскольку природа мудрости есть форма, [сущность форм] при рассмотрении именуется «Дхармакая повсеместного проникновения». Проявленные им формы не имеют ограничений, а, следовательно, могут показываться в десяти краях всех миров бесчисленными бодхисаттвами, бесчисленными телами Блаженства, бесчисленными благоуханными цветами,– каждый по-разному. Для них всех нет границ и препятствий. Это непостижимо для сознания разделяющего сердца, а ведь именно в этом значение воздействия самопребывающего Истинного Подобия».

Далее, укажем на то, как [выходят из] врат рождений и смертей и входят во врата Истинного Подобия. Рассмотрев пять «*скандха*»,[37] [мы видим, что они представляют] форму и сердце (т.е. воспринимаемое и воспринимающего). Шесть загрязнений в предельном мире [пребывают] вне помыслов.[38] Следовательно, у сердца нет ни границ, ни особенностей; ищи его хоть во всех десяти направлениях – все равно, в конце не обретешь. Подобно этому, заплутавший человек принимает восток за запад, хотя в действительности направления не поменялись местами. Так и живые существа, в заблуждениях не-ясности, принимают мысли за сердце, хотя сердце в действительности недвижимо. Если же смогут увидеть и постичь [истинное], то узнают, что сердце – вне помыслов. Тогда они обретут упорядоченность и вступят во врата Истинного Подобия.

Об излечении от злого упрямства. Все злые упрямства происходят от видения [собственного] «я». Если отстраниться от «я», не будет и злого упрямства. Есть две разновидности этого

видения «я». Каковы эти две? Первая – видение «я» у [простых] людей. Вторая – видение «я» у дхарм [последователями Хинаяны].

О видении «я» у [простых] людей. Таковое рассматривается в пяти разновидностях. Каковы эти пять? Первая: слыша изложенное в сутрах, что предельное состояние Татхагаты Дхармакая спокойно и уединенно, подобно пустому небу, они, не зная, что [смысл этого – в] разрушении наносного, считают, что пустое небо и есть природа Татхагаты. «Как исправить это?» Прояснением того, что особенности пустого неба ложны, сущности его нет, она нереальна. Обретает же она «бытие» посредством формы. Видение ее особенностей ввергает сердце в рождение и смерть. В действительности же нет внешних форм, поскольку все формы в истоках своих приходят из сердца. А если нет формы, то нет и особенностей у пустого неба. Можно сказать, что все вещи мира [произведены] лишь сердцем, однако пробудившиеся заблуждения [заставляют видеть их, как действительное] пребывание. Если сердце отстранится от движения заблуждений, все вещи мира [сами собой] исчезнут. Лишь единое, истинное сознание [пребывает] повсеместно. В этом значение великой, предельной, обширной природы мудрости Татхагаты. По этой причине [у Дхармакая] нет особенностей, подобных пустому небу.[39]

Вторая: слыша изложенное в сутрах, что предельная сущность всех дхарм в мире пустотна, что дхармы нирваны и Истинного Подобия также предельно пустотны, будучи самопустотны изначально и [находясь] вне всех особенностей, не зная, что [смысл этого – в] разрушении наносного, они считают, что природа Истинного Подобия и нирваны состоит исключительно в пустоте. «Как исправить это?» Прояснением, что само-сущность Истинного Подобия Дхармакая не пустотна, поскольку заключает в себе природу неисчислимых, тончайших добродетелей.[40]

Третья: слыша изложенное в сутрах, что у Татхагата-гарбхи нет ни увеличения, ни уменьшения, что сущность ее облечена дхармами всех тончайших добродетелей, они, не разумея,

считают, что у Татхагата-гарбхи есть разделения на форму и сердце, дхармы и их особенности. «Как исправить это?» [Разъясняя, что] изложено так лишь в соответствии с [предельным] значением Истинного Подобия, а на различение [дхарм добродетелей] указано по причине загрязненного восприятия [пребывающих в мире] рождений и смертей.[41]

Четвертая: слыша изложенное в сутрах, что загрязненные восприятия во всех мирах рождений и смертей существуют при основе на Татхагата-гарбху, что все и всяческие дхармы неотделимы от Истинного Подобия, они не могут этого постичь и говорят, что само-сущность Татхагата-гарбхи полностью включает в себя дхармы рождений и смертей всех миров. «Как исправить это?» [Пониманием того, что] Татхагата-гарбха изначально обладает лишь чистыми и изысканными добродетелями, превосходящими [по количеству число песчинок в] Ганге, которые неотстранимы, неотрывны и неотличимы от значения Истинного Подобия. Загрязненные же дхармы чувственных страстей [сами] превосходят [по количеству число песчинок в] Ганге; они по сути есть лишь [продукт] заблуждений, не имея исходной само[-природы]. Следовательно, с безначального начала мира они не имеют никакого соответствия Татхагата-гарбхе. Само-сущность Татхагата-гарбхи не имеет дхарм заблуждений, рассмотрение которых надолго продляет [состояние] невежества.[42]

Пятая: слыша изложенное в сутрах, что рождения и смерти существуют при основе на Татхагата-гарбху, и что при основе на нее же обретается нирвана, они не могут этого постичь и говорят, что у живых существ есть начало. Поскольку они «видят» начало, они, далее, говорят, что у нирваны, обретенной Татхагатой, есть конец, и что он, в свою очередь, обратится в живое существо. «Как исправить это?» [Разъяснением того, что], поскольку не было времени «до» Татхагата-гарбхи, у особенностей не-ясности также нет начала. Если говорят, что живые существа впервые появились вне Трех Миров,– это изложение учений внешнего (т.е. небуддийского) пути. И еще – нет времени «после» Татхагата-гарбхи; соответственно, нет конца и у всех Будд, обретших нирвану.[43]

О видении «я» у дхарм [последователями Хинаяны]. Из-за «тупых корней» (т.е. несообразительности) [сторонников] Второй Колесницы, Татхагата излагал им лишь [положение] об отсутствии «я» у людей, но не излагал предельного. [И вот, они] стали «видеть» дхармы пяти скандх [в круге] рождений и смертей; устранившись от [привязанностей к] сансаре, они, в заблуждении, привязались («схватились за») к нирване. «Как исправить это?» [Разъяснением того, что] дхармы пяти скандх по своей сущностной природе – нерожденные, а значит – не пребывают и не разрушаются, изначально [находясь в] нирване.

Далее, о полном прекращении («отстранении») упорствования в невежестве. Следует знать, что и загрязненные дхармы, и чистые дхармы обладают каждая – особыми свойствами; нет у них особенностей само[-природы], которые следовало бы излагать. Следовательно, все дхармы изначально [не есть] ни форма, ни сердце (т.е. ни материальны, ни духовны); ни мудрость, ни сознание; ни бытие, ни не[бытие],– их особенности совершенно невыразимы. Все же, есть их словесное изложение. Следует знать, что Татхагата, [действуя] посредством благостных и тонких способов, для направления живых существ привлекал временное [средство] – изложение в словах, дабы те [познавали] сущность и, отстранившись от умствований,[44] вернулись к Истинному Подобию. Ведь из-за умопостроений относительно всех дхарм сердце ввергается в [круговорот] рождений и смертей и не может войти [в состояние] истинной мудрости.

Отдельное изложение сути особенностей Пути.[45] Все бодхисаттвы пробуждают сердца, отправляют практики, стремясь постичь суть Пути (т.е. просветленного состояния), обретенную («подтвержденную») всеми Буддами. Излагая вкратце, рассматривают три вида пробуждений сердца. Каковы эти три? Первый – пробуждение сердца [посредством] достижения (обретения) истинного видения. Второй – пробуждение сердца [посредством] постижений и действий. Третий – пробуждение сердца [посредством] удостоверенности (внутреннего видения).

О пробуждении сердца [посредством] достижения истинного видения. «С чьей помощью и посредством каких практик

обретается достижение истинного видения ради способности пробудить сердце?» Среди неустановившихся[46] живых существ есть те, кто, силой проникновения от добрых корней, обретают видение плодов кармы и способны соблюдать десять добрых [предписаний].[47] Они тяготятся страданиями рождений и смертей и стремятся обрести «*бодхи*» (просветление), выше которого нет ничего. Обретши способность [узреть] всех Будд, они почитают их, служат им, отправляют практики истинно видящего сердца. [Как сказано в] сутрах, через десять тысяч кальп они обретают истинное видение. Их сердца пробудятся от поучений всех Будд и бодхисаттв. Либо – они сами пробудят свои сердца великим состраданием. Либо [это произойдет] от желания уберечь Истинный Закон от разрушения. Смогшие сами пробудить сердце причинами и связями, охраняющими Учение, пробуждают [его также и посредством] достижения истинного видения. Они входят [в число] действительно установившихся [и уже никогда] не отступят [от Учения]. Таковые именуются пребывающими в семействе Татхагаты и соответствующими истинной причине [обретения просветленности]. Есть, однако, [среди неустановившихся] живых существ те, чьи добрые корни убоги, а [загрязненность] чувственными страстями, накопленными с прошлых времен – глубока и обширна. Хотя они и способны [узреть] Будд и служить им, таким доступно лишь рождение («пробуждение») [в виде] людей и небожителей, либо – последователей Второй Колесницы. Хотя они и способны искать [путь к] Великой Колеснице (Махаяне), из-за неустановленности корней они могут продвинуться [по Пути], а могут и сойти [с него]. Есть такие, кто служит всем Буддам и еще до того, [как окончатся] десять тысяч кальп, [указанных в] сутре, пробудят сердце с помощью благоприятных условий. Такое пробуждение бывает от наблюдения особенностей форм Будд, от почитания и служения монахам, по причине получения наставлений от архатов («людей») Второй Колесницы, либо – от просветленности других. Однако, подобные пробуждения сердца – все непостоянны. При неблагоприятных причинах и условиях они распадаются, [и человек] возвращается на стадию [последователей] Второй Колесницы.

Далее, при пробуждении сердца [посредством] достижения истинного видения, какое сознание [следует] пробуждать? Излагая вкратце, [укажем] на три разновидности. Каковы эти три? Первая – прямое сознание, верно размышляющее о дхармах Истинного Подобия. Вторая – глубокое сознание, вобравшее всю радость и все добрые деяния. Третья – сознание, [исполненное] великого сострадания, желающее вырвать все живые существа из [пучины] несчастий.

Спрашивая, говорят: «Выше было изложено, что Мир Дхармы един, а сущность Будд не-двойственна. Отчего же [подвижникам] не размышлять только лишь над Истинным Подобием, но [следует также] отправлять добрые деяния?»

Отвечая, говорят: «[Человек] подобен великой драгоценности «*мани*», ясной и чистой в своей природной сущности, но затемненной пылью и грязью. Даже если он и будет размышлять над драгоценной природой, но не станет полировать ее различными способами («*упая*»), ему не удастся обрести чистоты в конце. Подобно этому, природная сущность дхарм Истинного Подобия у живых существ пустотна и чиста, однако загрязнена бесчисленными чувственными страстями. Если человек будет размышлять лишь об Истинном Подобии, но не изыщет различных способов для его проникновения, ему не обрести чистоты. Поскольку загрязненность неизмерима, [присутствуя] повсеместно во всех дхармах, для избавления от нее [следует] отправлять всевозможные добрые деяния. Если человек будет так поступать, произойдет естественное упорядочение и возврат к дхармам Истинного Подобия».

Излагая вкратце, можно указать на четыре вида способов. Каковы эти четыре? Первый – коренные способы. Это, иными словами, созерцание нерожденной самоприроды всех дхарм, отстранение от ложного видения и не-пребывание в сансаре. [Также это –] созерцание единения причин и условий, [от которого происходят] все дхармы, и не-исчезновения плодов кармы. [Также, это –] пробуждение великого сострадания, стремление [обрести] все счастливые добродетели, принятие и изменение всех живых существ и не-уход в нирвану, поскольку в следовании

упорядоченной природе дхарм нет ограниченных [состояний]. Второй – способы остановить [неблагоприятные воздействия]. Иными словами, усиление [чувств] стыда и раскаяния способно остановить [воздействия] всех злых дхарм, предотвратить их рост и распространение. С их помощью [достигается] следование упорядоченной природе дхарм и отстранение ото всех излишеств. Третий – способы расширения и углубления уже возникших и появившихся добрых корней; иными словами, это служение [единой] сущности и поклонение Трем Сокровищам. Это – радостное воспевание, следование всем Буддам и стремление к ним. От искренней любви и глубокого почтения к Трем Сокровищам, [идущим от] сердца, обретается обширность и крепость истинного видения и способность стремиться к Пути, выше которого нет ничего. Также, будучи защищенным силами Будды, Дхармы и Сангхи, [подвижник становится] способен стирать последствия [неблагоприятной] кармы и не отступать от добрых корней, поскольку он следует упорядоченной природе дхарм, которая вне загрязнений невежества. Четвертый – способ великой клятвы равного [избавления всех от страданий]. Это, иными словами, дача клятвы переправить [к берегу спасения] и изменить [к лучшему] все живые существа, сколько бы ни понадобилось на это времени, дабы все они окончательно обрели нирвану,– ведь [подвижник, давая эту клятву], следует упорядоченной природе дхарм, непрерывной и непрекращаемой. Природа дхарм обширна и велика, [она присутствует] повсеместно, во всех живых существах; она для всех равна и не-двойственна. В ней нет мудрствования, [различений на] «то» и «это», поскольку она предельно спокойна и неподвижна. Так как у бодхисаттв пробуждается такое сознание, они обретают, в малой степени, видение Дхармакая. Поскольку они созерцают мир Дхармы, а также в силу следования [данной] клятве, [для них становится] возможным проявляться в Восьми образах для блага живых существ. Это: схождение с неба Тушита; вхождение в [человеческое] чрево; пребывание и выход из чрева (т.е. рождение в человеческом теле); оставление дома; становление на Путь; поворот колеса Дхармы; вхождение в нирвану. Однако такой

бодхисаттва не может быть назван [постигшим] Дхармакая, так как он еще не в состоянии окончательно разрушить кармические загрязнения, появившиеся во время его несчетных приходов в мир в прошлом. Ему приходится еще переносить небольшие страдания, связанные с рождением [в теле человека]. Они, однако, привязаны не к карме, но [вызваны] силами самопребывания [в этом мире по собственному выбору], из-за данной ими великой клятвы. Как разъясняется в одной сутре, есть [бодхисаттвы], отступающие от [истинного Пути] и следующие злым [устремлениям]. В действительности же это не есть отступление. Так сказано всего лишь, чтобы устрашились и содрогнулись бодхисаттвы начального просветления, еще не вступившие в состояние [установившихся], дабы укрепить их мужество. К тому же, после первого пробуждения сердца у этих бодхисаттв, они далеко отстраняются от страха и слабости, не опасаясь даже пасть до уровня [последователей] Второй Колесницы. Даже зная («слыша»), что обретут нирвану после долгих и тяжких трудов [на протяжении] неисчислимых и неизмеримых «асамхьяка кальп», они все равно не устрашаются и не ослабевают, поскольку истинное видение [открывает им] знание, что все дхармы изначально само[пребывают] в нирване.

О пробуждении сознания [посредством] постижений и действий. Следует знать, что этот [вид] превосходит предыдущий. Поскольку бодхисаттвы [этого уровня] уже прошли первую «асамхьяка-кальпу», с тех пор, когда к ним впервые пришло истинное видение, они глубоко постигают Закон Истинного Подобия и отстраняются (т.е. не привязываются) от своих достижений («проявлений»), обретенных в практиках. Поскольку знание сущности природы дхарм [подразумевает] отсутствие алчности, они, следуя упорядоченности, отправляют «*парамиту*» (т.е. совершенствуют) милосердия. Зная, что истинная природа дхарм – вне загрязнений, [образующихся от] пяти органов чувств, они, следуя упорядоченности, отправляют «*парамиту*» соблюдения заветов. Зная, что природа дхарм – вне страданий, ярости и злобы, они, следуя упорядоченности, отправляют «*парамиту*» терпеливости. Зная, что природа дхарм не имеет особенностей

тела и сердца и вне нерадивости и лени, они, следуя упорядоченности, отправляют «*парамиту*» приверженности. Зная, что природа дхарм постоянна и неизменна («установлена»), что сущность их не беспорядочна, они, следуя упорядоченности, отправляют «*парамиту*» созерцания. Зная, что сущность природы дхарм ясна и превосходит не-просветленность («неясность»), они, следуя упорядоченности, отправляют «парамиту» мудрости («*жняна*»).

О пробуждении сознания [посредством] удостоверенности (внутреннего видения). В чем в этом мире удостоверяются бодхисаттвы, прошедшие от уровня «чистого сердца» до «предельного *бхуми*»? В Истинном Подобии [всего сущего]. Об «объектах мира» говорится из-за «обращающегося сознания».[48] Однако, при этом внутреннем видении нет никаких объектов. Есть лишь мудрое [видение] Истинного Подобия, именуемое [созерцанием] Дхармакая. Такие бодхисаттвы могут за одну «*кшана*» (т.е. мгновение) достичь [любого из] неисчислимых миров десяти направлений, служить всем Буддам и просить их повернуть колесо Дхармы. Их единственная цель – направить и облагодетельствовать живые существа. Они не полагаются [только] на слова. Для слабых и пугающихся живых существ, они показывают, как быстро стать истинно просветленными, превзойдя «*бхуми*» [бодхисаттв]. Для упрямых и алчных они разъясняют, что, при сохранении своего «я» [тем придется затратить] для становления Буддой бесчисленные «*асамхьяка-кальпы*». Они могут [это] показывать [с помощью] бесчисленных способов и чудодейственных сил. Однако в действительности корни природы разновидностей бодхисаттв одинаковы; одинаковы способы пробуждения сердца; одинаково также и внутреннее видение. Не существует возможности превзойти и перескочить [«*бхуми*»], и, как сказано в сутрах, все бодхисаттвы должны [пройти] три «*асамхьяка-кальпы*». К тому же, неодинаковы миры обитания («следования») живых существ; отличны их желания и возможности («сущности»); то, что они видят и слышат. Поэтому различаются и показываемые им практики.

И еще об особенностях пробуждения сознания у бодхисаттв.

Есть три разновидности тонких признаков сердца. Каковы эти три? Первая – истинное сердце; в нем нет разделений. Вторая – сердце, [способное пользоваться] средствами («*упая*»); оно естественно и всепроникающе, благодетельствует [своими] деяниями живые существа. Третья – сердце, [подверженное влиянию] кармического сознания; его тонкие [формы] появляются и разрушаются.[49] И еще, такие бодхисаттвы, обретя и усовершенствовав тончайшие добродетели, проявляют («формируют») себя в предельном месте – [на небе Акаништха], в наисовершеннейшем теле всех миров. Иными словами, за единую «*кшана*» их мудрость переходит в («соответствует») [просветленность], и не-ясность мгновенно рассеивается. Это именуется мудростью всех видов. Естественно [совершая] чудесные действия, они способны проявляться в десяти направлениях, благодетельствуя живые существа.

Спрашивая, говорят: «Великое пространство безгранично, значит безграничны и миры. Миры безграничны, значит безграничны и живые существа. Живые существа безграничны, значит и разделения свойств ("деяний") сердец также безграничны. Соответствующие им объекты миров, поэтому, должны быть непостижимы, неопределимы и труднопонимаемы. Если разрушить не-ясность, в сердце не станет мыслей. Как же можно именовать это "мудростью всех видов"?»

Отвечая, говорят: «Все сущее в мире исходит от Единого Сознания ("сердца") и превосходит размышления и мудрствования. Поскольку живые существа, заблуждаясь, "видят" вещи этого мира, в их сердцах есть разделение равного (целого). Поскольку заблуждение вызывает размышления и мудрствования, не выявляющие ("не вызывающие, не восхваляющие") природу дхарм, они не в состоянии достичь понимания. Все Будды-Татхагаты – вне [ложного] видения и мудрствований, и нигде для них нет ничего [непонятного]. Их сердце – истинно-действительное, поэтому они [сами] есть природа всех дхарм. Их самосущность выявляет и просветляет все заблуждения; они обладают великой воздействующей мудростью, [применяемой] бесчисленными способами. В соответствии со способностями

постижения у всех живых существ, они могут раскрывать и показывать им самые разные значения учения. По этой причине и названо: "мудрость всех видов"».

Опять говорят, спрашивая: «Если все Будды обладают [чудодейственными] силами, они могут объявляться во всех местах и облагодетельствовать живые существа. Если все живые существа видят их тела и божественные превращения, если они слышат их разъяснения и не могут не быть облагодетельствованы, почему же многие в этом мире неспособны узреть [Будду]?»

Отвечая, говорят: «Все Будды-Татхагаты мира Дхармы равно пребывают повсеместно. Поскольку в их разуме нет созданности, его называют "естественным". Соответственно [способностям] сердец живых существ, они проявляют себя. Сердца живых существ подобны зеркалу. Если на зеркале есть грязь, то формы и образы не [могут в нем] отобразиться. Так и сердца живых существ – когда есть загрязненность, Дхармакая в них не проявляется. Конец изложения в разделе "разъяснения"».

(4)

Следующий раздел – о сознании («сердце») видящего и практикующего.

Для живых существ, еще не вошедших в истинную упорядоченность, здесь будет изложено [учение] о сознании видящего и практикующего.

«О каком видении сердца и о каких практиках говорится?» В кратком изложении выделяют четыре вида видения сердца. Каковы эти четыре? Первый – видение коренной основы. Здесь радостно размышляют над учением Истинного Подобия. Второй – видение бесчисленных тончайших добродетелей, имеющихся у Будд. Здесь о них постоянно размышляют, стремятся к ним приблизиться, служат им и почитают их; пробуждают ростки добра и стремятся [к обретению] всяческих знаний. Третий – видение всяческой благости, содержащейся в Учении («Дхарме»), постоянное размышление о ней, практикование всех парамит. Четвертый – видение монахов (т.е. Сангхи), способных

истинными практиками приносить пользу себе и другим. Здесь идет постоянное радостное стремление приблизиться к собранию бодхисаттв, готовность учиться у них истинным практикам.

Есть пять видов («врат») практик, способных совершенствовать эти видения. Каковы эти пять? Первый – врата подаяния; второй – врата [соблюдения] предписаний; третий – врата терпения; четвертый – врата продвижения [по Пути]; пятый – врата прекращения [ложного и открытия истинного] видения.

«Как практикуют подаяние?» Когда видят, что подходят одинокие и просящие, следует отдавать им имеющиеся деньги и вещи. Себя, таким образом, освобождаешь от алчности, а их радуешь и обнадеживаешь. Если видишь находящегося в трудном положении, в страхе, или в опасности, следует помочь ему, сколько возможно, дабы он освободился от страха. Если есть живые существа, пришедшие в поисках Учения, следует, в меру своих способностей и понимания, разъяснять им средства («*упая*»). Не следует стремиться к обретению имени, благ и почета; надо думать о взаимной пользе для себя и других [в деле обретения сознания] «*бодхи*».

«Как практикуют [соблюдение] предписаний?» Не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не быть двуязычным, не злословить, не лгать, не краснобайствовать. Отстранить от себя алчность, ревность, обман, ложь, лесть, лицедейство, ненависть, извращенные взгляды. Если это – [монах], оставивший дом, то для искоренения чувственных страстей ему следует удалиться от мирской суеты и, находясь постоянно в тихой уединенности, довольствоваться малым, пребывая в [непрестанных] молениях об обретении знания. Самая малая провинность должна порождать в его сердце страх, приводя к раскаянию. Он не должен воспринимать запретные предписания Татхагаты с [невнимательной] легкостью. Ему следует хранить себя от злословия и неприязни, дабы не пробуждать в живых существах ложных [мыслей] и чрезмерного зла.

«Как практикуется терпение?» Следует терпеливо относиться к страстям других людей, не допуская в сердце мыслей

об [их] наказании. Следует терпеливо сносить обретения и потери, превозношение и бесчестие, похвалу и ругань, горе и радость и другое.

«Как практикуется продвижение [по Пути]?» Сердце не должно колебаться и отступать от [свершения] добрых дел; следует твердо и крепко придерживаться («стоять») благородных намерений, далеко отстраниться от трусливой слабости. [Подвижнику] следует помнить, что с давних времен он подвергался всем тяжким страданиям тела и сердца, не обретая ничего. Поэтому он должен усердно практиковать различные добродетели, принося пользу себе и другим,– это быстро уведет его от страданий, [свойственных живым] существам.

Однако, даже если человек и практикует истинное видение сердца, из-за злой кармы от тяжких проступков, свершенных в предыдущих жизнях, его будет смущать Мара и тьма демонов; либо же [он] будет страдать от мучительных болезней. Есть много подобных падений и отклонений. Поэтому следует быть храбрым, упорным и цельным духом; днем и ночью шесть раз поклоняться всем Буддам; раскаиваться с искренним сердцем; испрашивать дозволения следовать за [учителями]; радоваться обретенным [достоинствам]; стремиться к просветлению. Если он никогда не будет отдыхать, то сможет избежать падений, укрепит и приумножит свои добрые корни.

«Как практикуется прекращение [ложного и открытие истинного] видения?» Называемое «прекращением» есть прекращение [выявления] особенностей у всех вещей в мире, поскольку таков порядок и значение созерцания «*шаматха*». Называемое «видением» есть раздельное понимание особенностей причин и связей сансары, поскольку таков порядок и значение созерцания «*випашьяна*». «Как следуют этому порядку?» Два эти созерцания практикуются шаг за шагом, не отделяя одно от другого и не переставляя местами.

Если [желаешь] практиковать прекращение, следует находиться в спокойном месте, сидеть прямо, выправив мысли. [Не отвлекаться] ни на дыхание, ни на форму и цвет. Ни на пустое небо, ни на землю, воду, огонь и ветер. Ни даже на то, что видится

и слышится; ни на вспоминающееся и знаемое. Все мысли, как только они осознаются, должны быть отринуты, равно как и мысль об отрицании [всех мыслей]. Ибо все дхармы исходно не имеют особенностей; мысли не рождаются и не распадаются одна за другой.[50] И еще – не нужно наблюдать («следовать») за вещами внешнего мира, [выявленными] мыслями, а затем изгонять их из сердца, которое их наблюдало. Если сердце отвлекается, «мчится врассыпную», его следует собрать и установить в правильном созерцании. Следует знать, что это «правильное созерцание» есть только лишь сердце, не [отражающее] внешний мир вещей. Но даже у этого сердца нет никаких собственных особенностей, его невозможно себе представить.[51] Если встанешь из сидячего положения, будешь ходить, возвращаться, стоять на месте, или заниматься чем-то иным, надо постоянно думать о средствах [приостановления мыслей], следуя упорядоченному созерцанию <природы дхарм – принципу неподвижного Пути[52]>. Когда, после длительных упражнений, наступит зрелость,– сердце обретет успокоение («пребывание»). От этой успокоенности постепенно придет благо храбрости и обретется возможность последовательно войти в *самадхи* Истинного Подобия. Истинное видение сердца окрепнет, а чувственные страсти, как бы глубоко они ни укоренились, будут быстро удалены. Однако, следует исключить сомневающихся, тех, у кого нет ясного видения, злоязычных, свершивших тяжкие поступки и обремененных злой кармой, нетерпеливых и ленивых. Такие люди не смогут войти в [*самадхи* Истинного Подобия].

И далее – посредством этого *самадхи* узнают единообразие мира дхарм; то, что все и всяческие дхармовые тела Будд равны телам живых существ, что нет двойственности. Это [понимание] называется «*самадхи* единого свершения».[53] Следует знать, что в основе этого *самадхи* лежит [*самадхи*] Истинного Подобия. Если человек займется практиками, понемногу он сможет входить («порождать») в бесчисленные *самадхи*. Если же у живого существа нет силы добрых корней, его будут смущать и отвращать Мара, все демоны и божества внешнего пути. Иногда они будут являться в ужасающих обличьях, когда он выпрямившись

сидит в созерцании; а иногда – в виде прекрасных мужчин и женщин. В этом случае следует размышлять о [Едином] Сердце, и тогда эти явления мира прекратятся и не будут его больше пугать. Иногда они являются в небесных образах, или в образах бодхисаттв, и даже принимают форму Татхагаты с особенностями и отметками; они могут читать «*дхарани*», говорить о милосердии, соблюдении заповедей, терпении, устыженности, неподвижном созерцании, мудрости. Либо – рассуждать об истинной нирване, как равной пустотности, отсутствии особенностей, [ложных] клятв, злобы, привязанностей, причин, следствий («плодов»), как о предельно успокоенной пустоте. Они могут также рассказать человеку дела его прошлой жизни и дела будущей, облечь его способностью безошибочно знать помыслы («сердца») других и быть искусным в беседе, заставив [этим стремиться к] почету, славе и благам [в мире] живых существ. Могут часто побуждать то к ярости, то к радости, [внося в его] натуру непостоянство, [делая по временам] весьма добрым и любящим, либо – очень вялым, или очень больным, или ленивым сердцем; пробуждая в нем подчас горячую страстность, а затем – вялость и бездействие; порождая в нем не-видение, многие сомнения и неуверенность, так что иногда он бросает главные, всепобеждающие практики и начинает заниматься посторонними («путанными») делами. Очарованность же вещами этого мира влечет за собой самые различные привязанности. Еще они могут дать ему возможность ощутить малые части всех *самадхи*,– все это есть обретения [сторонников] внешнего пути, а не истинное *самадхи*. Иногда они побуждают его пребывать в созерцании один, два, три, или даже семь дней, впитывая как питье и еду природный аромат и красоту, [ощущая] надлежащую радость в теле и сердце [и не испытывая] голода и жажды. Иногда могут очаровать человека любовью. Иногда – побудить есть без ограничений – то много, то мало – и цвет его лица [часто] меняется. Из всего этого следует, что практикующий [прекращение должен] постоянно соответствовать мудрой созерцательности, иначе сердце его попадет в тенета зла. Следует придерживаться правильных размышлений, не ухватываясь [за что-то] и не очаро-

вываясь [ничем],– тогда он будет способен далеко отстраниться ото всех разрушительных действий. Следует знать, что *самадхи* [последователей] внешнего пути неотделимо от [ложных] взглядов, [само]-влюбленности и самоуверенности. Они ищут славы, блага и почета от обожаемого мира. А в *самадхи* Истинного Подобия нет ни особенностей видения [иллюзорных вещей], ни особенностей [их] обретения. Даже после выхождения из упорядоченного [созерцания] не будет ни лености, ни высокомерия, но имеющиеся чувственные страсти станут понемногу истончаться и измельчаться. Если все простые люди не будут изучать Дхарму этого *самадхи*, они не обретут вхождения в разряд обладающих природой Татхагаты. Те же в мире, кто практикует различные «*дхьяна*» и *самадхи*, пробудят [в себе] очарованность их богатым ароматом и, из-за «видения» [собственного] «я», будут связаны принадлежностью к троичному миру. Это то же, что и внешний путь, поскольку, отстраняясь от защиты доброго сознания, пробуждают тем самым видение, [соответствующее] внешнему пути.

Далее, практикующий это *самадхи* с напряжением духа и сердца, в этом мире обретет десять видов благ. Каковы эти десять? Первый – защита мыслями всех Будд и бодхисаттв десяти направлений. Второй – его не испугают Мара и все злые демоны. Третий – не запутают и не столкнут [с Пути] 95 видов демонов и божеств внешнего пути.[54] Четвертый – он далеко отстранится от поношения и опорочивания глубокого учения [Будды]; вред, [причиненный себе] тяжкими поступками, понемногу истончится и измельчится. Пятый – разрушатся все сомнения и всяческие ложные («злые») отношения к просветленности. Шестой – углубится и расширится видение предела Татхагаты. Седьмой – он далеко отстранится от уныния и сожаления; в [мире] рождений и смертей будет храбрым и несломимым. Восьмой – обладая мягким, гармоничным сердцем, он отбросит высокомерие и станет неподвержен страстям других. Девятый – даже не обретя еще упорядоченности, он сможет в любое время и во всех местах мира уничтожать вредные страсти и не радоваться [делам этого] мира. Десятый – если он обретет *самадхи*, его не обеспокоит и

не тронет никакой звук, [произведенный] внешними связями.

Далее, если человек практикует только лишь прекращение, его сердце погрузится [в пучину самоуспокоенности], и он станет неповоротлив и ленив, не будет радоваться, [делая] добро [живым] существам и далеко отстранится от великого сострадания. По этой причине [необходимо также] практиковать [истинное] видение. Изучающему практику [истинного] видения следует видеть все обусловленные (имеющие назначение) вещи («дхармы») в мире неустойчивыми, подверженными мгновенным превращениям и разрушению; все движения сердца – рождающимися и через мгновение затухающими. И это [вызывает] страдания. Ему следует видеть, что все восторгавшие его в прошлом мысли подобны сновидению; все мыслящееся в данный момент подобно блеску молнии; все, о чем будет думаться в будущем, подобно внезапно встающим облакам. Ему следует видеть, что все в этом мире, обладающее телом,– нечисто, и что среди этих всевозможных нечистот нет ни одного, на что следовало бы [взирать с] радостью. Так должен он размышлять: все живые существа с безначального начала мира держат свои сердца [в круге] рождений и смертей, поскольку на них воздействует причинность, [обусловленная] непросветленностью. Они испытали все страдания тела и духа; уже сейчас переживают неизмеримое напряжение, и в будущем их страдания не уменьшатся. Трудно их отбросить, трудно отстраниться, а сами [люди] никак не поймут, [в чем же дело]. Поистине, живые существа достойны глубокого сожаления. Построив размышления таким образом, [практикующий] должен собрать все [свое] мужество и дать великую клятву: «Пусть сердце мое отстранится ото всех разделений, и да смогу я отправлять все благие и добродетельные действия повсеместно в десяти направлениях. Пусть и в будущем, с помощью бесчисленных средств, смогу я спасать живые существа от страданий, [причиняемых] страстями, дабы те смогли обрести нирвану – высшую радость». Вознеся это прошение, он должен во всякое время и во всяком месте творить добро, насколько позволяют его возможности, не забывая («отбрасывая») о своем предназначении и не предаваясь лености сердца.

За исключением единственно того времени, когда он сидит, размышляя о прекращении, все его мысли должны быть направлены на то, что следует делать, а чего не следует. При ходьбе и в неподвижности, лежа и стоя следует практиковать одновременно прекращение и [истинное] видение. Иными словами, надо размышлять о том, что само-природа всех дхарм нерожденна. В то же время, надо думать над тем, что страдания, радость и прочее, [как результаты] взаимодействия причин и связей кармы, не исчезают и не разрушаются. Хотя и думаешь о воздействии причин и связей доброй, либо злой кармы, следует понимать, что природа [дхарм] не постигается [умопостроениями]. Если практиковать прекращение, это излечит простых людей от привязанностей к [иллюзорному] миру и сделает возможным для [последователей] Второй Колесницы оставить свои слабые, трусливые взгляды. Если практиковать [истинное] видение, это излечит [последователей] Второй Колесницы от узости сердца, не дающей проявиться великому состраданию, и побудит простых людей к деланию добра. Таковы значения двух врат – прекращения и [истинного] видения. Они взаимодополняющи и нераздельны. Если не [практиковать] прекращение и [истинное] видение одновременно, невозможно вступить на Путь «*бодхи*».

Далее, есть живые существа, начавшие постигать это Учение, желающие обрести истинное видение, но слабые сердцем. Из-за того, что живут в этом мире, они опасаются, что не смогут постоянно встречать всех Будд, поклоняться и служить им. Сердцу, поэтому, будет трудно обрести [истинное] видение, они не смогут совершенствоваться и отступят. Следует знать, что Татхагаты обладают всепобеждающими средствами защитить видение сердца. То есть, посредством углубленных созерцаний Будд, в соответствии с желанием обретается [возможность] рождения в земле Будд. Там можно постоянно лицезреть Просветленных и навсегда отстраниться от путей зла. Как сказано в сутре: «Если человек углубленно созерцает Будду Амитабха, [пребывающего] в Западном краю великой радости, добрыми делами направляя себя к [неотступному] желанию родиться в этом мире,

он обретет это рождение».[55] Поскольку он будет постоянно видеть Будд, то отступничества не случится. Если он будет созерцать Будд в теле Дхармы и Истинное Подобие, постоянно и упорно совершать практики, то он обретет это рождение, поскольку [будет пребывать в] истинной упорядоченности. Конец изложения в разделе «о сознании видящего и практикующего».

(5)

Далее – раздел «советы подвижнику и обретаемое».

Итак, Махаяна есть тайная сокровищница всех Будд, [содержащая] полное разъяснение [способов] прекращения [уверенности в существовании своего] «я». Если есть живые существа, желающие вступить на путь Великой Колесницы, обрести истинное видение и рождение в величественном мире Татхагат, далеко отстраняясь от клевещущих [на Учение, им следует] взять эту шастру, изучать и практиковать [в ней изложенное]. Тогда обретется возможность достичь наивысшей просветленности («Пути»). Если человек, услыхав об этом учении, не чувствует слабости и страха, то следует знать, что он упорядочен, продолжает (представляет) линию Будд и непременно обретет просветленность. Даже если есть человек, смогший в тысячах и тысячах («трех тысячах, великих тысячах») миров изменить множество живых существ, [направив их к] свершению десяти благих [деяний, он] не равен тому, кто хотя бы один раз за едой искренне задумался над этим учением,– несравненны и превосходны будут обретения [последнего]. И еще, если человек возьмет эту шастру, будет созерцать и практиковать, [как в ней указано] хотя бы один день и одну ночь, он обретет бесчисленные и восхитительные качества. Если бы все Будды десяти направлений на протяжении бесконечно долгих «асамхьяка-кальп» восхищались изысканными добродетелями [изложенного учения], они бы не смогли исчерпать [все похвалы]. Отчего? Поскольку неисчерпаемы изысканные добродетели природы дхарм. Достоинства, обретенные таким человеком, также бесчисленны. Есть, однако, живые существа, поносящие эту шастру, не видящие [в ней ничего полезного]. За этот проступок они будут тяжко

страдать в течении долгих кальп. По этой причине живым существам следует стремиться к [обретению] видения и воздерживаться от поношений, ибо это приносит огромный вред как себе, так и другим людям, нарушая [гармонию] Трех Сокровищ. Посредством этого Учения обрели нирвану все Татхагаты, а все бодхисаттвы, практикующие его – мудрость Будд. Следует знать, что с этим Учением бодхисаттвы прошлого обрели чистое видение, бодхисаттвы настоящего его обретают, а бодхисаттвы будущего – обретут. Поэтому живым существам следует тщательно изучать и практиковать его.

Глубок и обширен великий смысл [Учения] Будд;
Я излагал его сколь возможно полно.
Пусть же присущая природе Дхармы тончайшая
добродетель
Станет благом для мира живых существ.

### *Примечания*

[1]*О русском тексте перевода.* Мы старались максимально сохранить стиль изложения в Трактате.., поэтому сохранены частые повторы; той же цели следовали, допуская, иногда в ущерб стилю русского языка, намеренный буквализм. Слова в прямых скобках [...] представляют дополненное при переводе для связности текста; в круглых скобках (...) - вариант перевода предыдущего слова или словосочетания; в круглых скобках с кавычками («...») - буквальное значение предыдущего слова; в круглых скобках с сокращенным «то есть» (т.е. ...) - краткое пояснение.

*Источники.* Перевод выполнен А.Г.Фесюном в 1987 г. Для перевода использовался китайский текст Трипитаки /»Тайсё синсю дайдзокё» (Великая сокровищница сутр в новой редакции, [составленная в годы правления ] Тайсё)/, том 32, с. 575-583 (№ 1666); для комментариев - работы Фа-цзана и Цзы-сюаня, помещенные в томе 44, а также английский перевод Ё.Хакэда / »The Awakening of Faith (Attributed to Aswaghosa)»/.

[2] Санскр. «бхута-татхага» - определение Вселенского Абсолюта; его всеединство, в котором все разновидности сущностно подобны, идентичны. Вариант перевода - «истинная таковость».

[3] Данный отрывок представляет собой обычное для буддийского трактата вступление, восхваляющее Три Сокровища (санскр.»триратна»): Будду, Дхарму

(Учение), Сангху (общину).

[4] Санскр. *«упая»*.

[5] Санскр. *«шаматха-випашьяна»*. А.Н.Игнатович переводит термин, как «прекращение [неведения] и постижение (познание, видение) [истинного видения всех дхарм]», то есть того, что истинная реальность есть «мир Будды».

[6] Санскр. *«смрити»* - медитация над Единым Сознанием всего сущего.

[7] Букв. «круглыми звуками». «Круглое» в буддизме - синоним совершенного <например, «совершенная мудрость» ассоциируется с «круглым зерцалом», бесстрастно отражающим (=не принимающим) иллюзорность мира>.

[8] Хакэда Ёсито переводит, как «principle" (принцип).

[9] Букв. «особенности (санскр. «*лакшана*») исходных причин (санскр.»*хэту*») и условий (координирующих причин, санскр. *«пратьяя»),* [удерживающих живые существа в круге] рождений и смертей (феноменального плана, санскр. *«самсара»)* «.

[10] В трактате использована следующая схема анализа сознания живых существ:

«абсолютный аспект»

сущность (санскр.»свабхава»)

Махаяны

«феноменальный аспект»

| | | |
|---|---|---|
| активность и действенность сущности; влияния (санскр. *«крия»)* | самоприрода, сущность всех вещей (санскр. «*свабхава»)* | характерные проявления сущности в конкретных формах; атрибуты (санскр.«*лакшана*») |

[11] Единоподобная сущность всех объектов, «зерно» их исходной просветленности, потенциал становления Буддой. Э.Джонстон писал в предисловии к издаваемому «Ратнаготра шастра»: «предельная реальность есть абсолют, называемый *«дхармакая»* [Тело Дхармы], у которого есть еще несколько имен, раскрывающих его отдельные аспекты - *«татхагата»* [подобный приходившему], *«татхата* «[истинное подобие], *«дхармадхату»* [мир дхармы], *«саттвадхату»* [мир сознания] - сфера индивидуального, персонифицированного существования - есть тот же *«дхармадхату»* во временной форме, его можно обнаружить в любом существе в форме «Татхагата-гарбха». Последнее определяется, как *«читта-пракрити»* [сущностная природа сознания], которая есть *«паришуддха»* [чистая], то есть которая неподвержена загрязнению, и *«прабхасвара»* [сияющая], что подразумевает ее духовную, а не материальную сущность...» Цит по: The Awakening of Faith (Attributed to Aswaghosa). Translated with commentary by Yoshito S.Hakeda // New York & London, Columbia Univ.Press. -1967. 3.14. Фа-цзан пишет: «[В шастре] излагается

учение о взаимопроникаемости [общего истинного] принципа и [всех частных] моментов... Татхагата-гарбха связана с сознанием-сокровищницей (санскр. *«алая-виджняна»)* и переходит в нее». («Заметки об излагаемом в Трактате о пробуждении истинного видения Махаяны». «Тайсё Синсю Дайдзокё» / Великая сокровищница сутр в новой редакции, [составленная в годы правления] Тайсё <в дальнейшем - Т.>/ // Токио: Симбумпо. Т.44, ч.1, с.243с.)

[12] «То, что названо Единым Сознанием, есть Единое Сердце Татхагата-гарбха, у которой две разновидности. Значение сущностного (т.е. абсолютного) аспекта - истинное подобие [его с аспектом феноменальным. Между ними] нет различий, как между чистым и грязным, рождающимся и умирающим, движущимся и неподвижным. У них одинаковый аромат. Сущность их не отлична. Сансара и есть нирвана». (Фа-цзан, указ.соч., Т.44, ч.2, с.252b.)

[13] «Поскольку двое врат (т.е. характеристики) Единого Сознания ... не отличны, но взаимовключающи, сказано «всех проявлений» ...» (Фа-цзан, указ.соч., Т.44, ч.2, с.252b.)

[14] «... мы уверенно, за неимением лучшего, можем переводить слово *«шунья»* словом «относительный», или «условный», а термин *«шуньята»* – «относительностью», или «условностью». Это, во всяком случае, лучше, чем переводить его словом «пустота», каковое значение термин этот может иметь в обыденной жизни, но не в философии. То обстоятельство, что термин *«шунья»* является в Махаяне синонимом зависимого бытия *(«пратитья-самутпада»)* и означает не нечто пустое, а нечто «освобожденное» от независимой реальности *(«свабхава-шунья»),* и подразумевает, что ничто, за исключением целого, не обладает ею, и что целое запрещает каждую формулировку, будь она в виде понятия, или слова *(«ниспрапанча»),* поскольку они могут лишь раздвоить *(«викалпа»)* реальность, а не овладеть ею...» (Stcherbatsky F.Th. The Conception of Buddhist Nirvana // Leningrad: Academia. 1927. Pp.182-183.)

[15] Ё.Хакэда цитирует почти идентичную фразу из «Шримала сутры»: «О, Почтенный, рождение и смерть *(сансара)* основаны на Татхагата-гарбха.» (Т.12, 222b.)

[16] *«Алая-виджняна»* в данном тексте рассматривается, как «место» в человеке, где сходятся абсолютный и феноменальный, просветленный и непросветленный планы.

[17] В данном параграфе изложены четыре стадии просветленного состояния, причем автор использовал схему четырех этапов земного существования (рождение, пребывание, изменение, гибель): 1) санскр. «*джати*» - сравнивается с рождением ребенка и его детством - «возникновение»; здесь употреблен иероглиф «пробеждение»; 2) санскр.»*стхити*» - период до достижения человеком зрелого возраста - «пребывание»; 3) санскр. «*аньятхатва*» - период до старости - «изменение»; 4) *санскр.»нирода»* - старость и смерть - «окончание» (здесь употреблен иероглиф «прекращение, остановка»). Эти четыре состояния приложимы как к человеку, так и ко вселенским циклам

превращений. Как мы видим, в трактате изменен порядок их изложения. Ё.Хакэда объясняет это так: «...лишь когда установилось правильное видение, можно понять, что предыдущие воззрения были ложными; только тогда можно осознать, почему неверные взгляды поддерживались определенными фрагментарными или несостоятельными предположениями». «The Awakening of Faith...», p.40.

[18] Из четырех уподоблений природы просветленности 1-е и 2-е соотнесены с положениями о пустотности и не-пустотности Истинного Подобия; 3-е и 4-е - с двумя отличительными особенностями исходной просветленности.

[19] Комментируя этот отрывок, Ё.Хакэда пишет («The Awakening of Faith...», p.47), что *«читта», «манас»* и *«виджняна»* «...были синонимами на раннем этапе развития буддийской философии, определяя сознание в обычном смысле слова. /.../ По системе школы [Йогачара], *«читте»* соответствует *«алая-виджняна»* (сознание-сокровищница), *«манасу» - «мано-виджняна»* (сознание собственного «я»), а *«виджняна»* оставалась в прежнем значении, определяя обычное сознание и, иногда, пять органов чувств. Хотя автор (или переводчик) и употребил те же термины, их смысл весьма отличен от принятого в философии Йогачаров. Таким образом, нижеследующие разграничения следует интерпретировать в общем контексте всего трактата... «

[20] Термин рассматривается во всех многочисленных комментариях к Трактату, поскольку именно момент «затемненности мыслями» чистого сознания является центральным для большинства буддийских философских систем.

Фа-цзан пишет: «Лишь не-ясность является источником загрязненности всех дхарм. [Природа ее] крайне тонка. Ничто другое не может быть основой этой загрязненности. Поэтому сказано, что мысли пробуждаются «внезапно». Подобно этому, в сутре говорится, что до [появления] четырех пределов пребывания не было возникновения дхарм. Поэтому не-ясность в пределах пребывания названа «безначальной». То есть, «ясности» до «не-ясности» не было... Сказанное «внезапно» не относится ко времени; в «пробуждении» не было начала...» (Т.44, 256а) Ё.Хакэда комментирует: «Если *«ху-жань»* - перевод санскритского слова, то это было, вероятно, *«акасмат»*, означающее «без причины», или «неожиданно». В этом случае к интерпретации внезапности очень подходит метафора комментатора Цзы-сюаня (ум. 1038): «[Не-ясность] подобна пыли, внезапно собравшейся на зеркале, или - облакам, вдруг появившимся на небе» (Т.44, 360с). /.../ При отсутствии осознания отчужденности, однако, происхождение невежества не может быть объектом интеллектуального анализа. Для интеллекта истоки невежества непредставляемы, если только не будут мифологизированы; слово «внезапно», таким образом, может быть прекрасным выходом из положения» («The Awakening of Faith...», P.51).

[21] По мнению Ё.Хакэда, здесь имеется в виду выражение - *санскр. «пришта-лабдха-жняна»* - «мудрость, обретенная после [достижения просветленного состояния]», помогающая спасать другие живые существа.

[22] Первый вид относится к шравакам, пратьекабуддам и бодхисаттвам, пребывающим в сансаре и подверженным, в известной степени, ее воздействию. Второй - к простым людям, привязанным к ложным проявлениям мира вещей.

[23] Проявление исходной просветленности. «Это - внутреннее движение Истинного Подобия вовне, от сущности к существованию, актуализация потенциального, когда сущность проникает в существование, или, иными словами,- нирвана в сансару» («The Awakening of Faith...», p.59).

[24] *Санскр. «ан-асрава-дхарма».* Фа-цзан поясняет, что имеется в виду «исходная просветленность не-пустотности» (Т.44, С.271с).

[25] Милосердие; слова утешения; труд на благо других; помощь в делах.

[26] Ё.Хакэда предлагает для более полного понимания этой фразы обратиться к комментарию Цзы-сюаня: «О [сказанном] в шастре - «...мудрость, естество которой одинаково...». Эта мудрость имеет сущность, одинаковую с Истинным Подобием. И еще - [посредством] этой мудрости становится возможным узнать, что все заурядное и святое, загрязненное и чистое едино с истинным» (Т.44, с.372b).

[27] «При отсутствии мудрого [видения] истинной сущности, [сознание подвижника не] соотнесено пока с просветленной (ясной) сущностью Дхармакая. /.../ при отсутствии мудрости, обретаемой после достижения истинной [просветленности, сознание подвижника не] соотнесено пока с действенностью Нирманакая» (Т.44, с.273а).

[28] Слова, заключенные в угловые скобки, отсутствуют в издании (Т.32, с.579а); добавлено по комментарию Фа-цзана (Т.44, с.273а).

[29] «Иными словами, невежество безначально, но конечно, тогда как исходная просветленность (или Истинное Подобие) не имеет ни конца, ни начала. Очевидно, что природа невежества не онтологическая, но эпистемологическая. Если бы она была онтологической и рассматривалась, как «бытийствующее», вывод, что у невежества нет начала, но есть конец, был бы абсурден» («The Awakening of Faith...», p.64).

[30] «...хотя, в абсолютном смысле, Истинное Подобие превосходит любое описание в виде характеристик, характеристики Истинного Подобия могут быть определены символически в относительных терминах, приемлемых для загрязненного сознания» («The Awakening of Faith...», P.66).

[31] «...все вещи находятся вне представлений о них, вызываемых непросветленным сознанием, то есть они нереальны, поскольку выявляются загрязненным разумом. Иными словами, Действительность превосходит любое мысленное определение» («The Awakening of Faith...», p.114).

[32] Поясняя этот отрывок, где говорится об истине двух планов - абсолютного и феноменального, Ё.Хакэда приводит цитату из «Мадхьямака-карикас» Нагарджуны (Т.24, с.8-10): «Истолкование Дхармы (Учения) Будды происходит на основе двух истин: одна из них - истина мира *(«самврити-сатья»)*, другая

- предельная истина *(«парамартха-сатья»)*. Те, кто не знает разницы между этими двумя видами истины, не знают и сокровенной истины (*«таттва»*) в поучениях Будды. Предельную истину невозможно раскрыть, кроме как на основе условной истины *(«вьявахара-сатья»)*; не обретя предельной истины, нирваны достичь невозможно». («The Awakening of Faith...», p.69.)

[33] «Значение деятельного сознания в том, что бодхисаттвы способны видеть единственно сознание при отсутствии всей внешней пыли (т.е. иллюзорных объектов)»,- пишет Фа-цзан (Т.44, с.275b).

[34] «Особенности» *(санскр. «лакшана»)* - 32 особенности тела Будды, или Чакравартина (нимб; исходящий из точки между глаз луч света и др.). «Отметки» *(санскр. «ану-вьяньджяна»)* - 8 отличий тела Будды, или бодхисаттвы (длинные уши, тонкие пальцы и пр.).

[35] Шесть Путей - первые шесть состояний из десяти, в которых пребывают все существа (обычно говорится о Десяти Мирах): пребывающие в аду; голодные демоны; скоты; ашуры; небожители.

[36] Ё.Хакэда назвал этот процесс «полетом Таковости к Таковости, нирваны к нирване, Будды к Будде», сведя его к следующей схеме:

«сущность — существование — сущность;
нирвана — сансара — нирвана;
потенциал— его незнание+частичное осознание —
актуализация потенциала;
Абсолютный порядок — феноменальный порядок —
Абсолютный порядок"
(«The Awakening of Faith...", p.71).

[37] Пять групп дхарм-компонентов всего сущего: форма *(«рупа")*, чувство *(«ведана")*, способность к восприятию *(«самджня")*, предрасположенность *(«самскара")*, сознание (*«виджняна")*.

[38] В значении «вне эмпирических определений, или утверждений и, возможно, соответствующее санскритскому термину *«а-чинтья"* (немыслимое), или *«а-викалпья"* (неанализируемое интеллектом)" («The Awakening of Faith...", p.73).

[39] «С точки зрения Абсолютного порядка - хотя такой взгляд возможен лишь для просветленных - порядок феноменальный просто не существует. Абсолютный порядок не похож на «пустое пространство", нуждающееся для своего существования в коррелятах" («Awakening of Faith...", p.75).

[40] Первая и вторая разновидности, т.о., говорят о ложности крайних взглядов - полного утверждения, или полного отрицания. «У Татхагата-гарбхи есть два значения. Первое - исходная просветленность, она свойственна [всем] людям. /.../ Отчего же существуют людские привязанности? Второе значение - истинного принципа, относящегося к тому, что [все] дхармы подвержены созерцанию. /.../ Дхармакая есть истина без заблуждений",- Фа-цзан (Т.44, с.276с).

[41] «...изложение значения Истинного Подобия есть недвойственность двойственного. Указание на загрязненное восприятие по причине [пребывания в мире] рождений и смертей есть двойственность недвойственного",- Фа-цзан (Т.44, с.277b).

[42] «...у загрязненности заблуждениями нет Принципа [само-природы]. /.../ [Следует ясно [сознавать, что] заблуждения не проникают в Истину. Если бы сущность Татхагата-гарбхи содержала в себе дхармы заблуждений, разрушилась бы ее ясная [чистота]",- Фа-цзан (Т.44, с.277b).

[43] «В упрямстве, услышав, что заблуждения бытуют посредством истинного, они говорят, что истинное было «до", а заблуждения - «после". Потому-то и возникает «видение" наличествовавшего начала. [Либо], подобно [сторонникам] внешнего пути, [они считают, что] из первоначальной тьмы родилась просветленность, а значит - у [становления] живым существом есть начало, а его будущее зависит от [степени проникновения в] истинное",- Фа-цзан (Т.44, с.277b).

[44] «...мудрость, установившаяся, как определенная система взглядов, превращается в разновидность знаний, в продукт аналитического ума, функционирующего дуалистически, в условиях отношений субъект-объект. В этом смысле мудрость также должна быть превзойдена, подобно тому, как отрицается собственно концепция шуньяты",- Ё.Хакэда («The Awakening of Faith...", p.80).

[45] В данном разделе рассматривается значение компонента «-яна" в слове «Махаяна" (Великая Колесница).

[46] Т.е. колеблющихся, для которых еще возможно отступление от Пути, ведущего к просветлению.

[47] Не убивать; не красть; не прелюбодействовать; не лгать; не краснобайствовать; не клеветать; не быть двуличным; не завидовать; не гневаться; не придерживаться ложных взглядов.

[48] Санскр. «правритти-виджняна" - активное, «движущееся" сознание, мыслящее в категориях субъект-объект.

[49] «[Первая] - мудрость коренной неразделенности в основах. /.../ [Вторая] - мудрость, обретенная после. /.../ [Третья] - сознание «ачарья", основывающееся на двух [предыдущих] мудростях",- Фа-цзан (Т.44, с. 280с).

[50] «Посредством [осознания] нерожденности и неразрушимости становится возможным постичь само-природу («*свабхава*") [всего сущего]",- Фа-цзан (Т.44, с.283b).

[51] Начиная со слов «Если сердце отвлекается..." - этот отрывок процитирован Чжи-и в «Сяо-чжи-гуань" (Т.46, с.467а).

[52] Добавлено по комментарию Фа-цзана (Т.44, с.283с).

[53] Санскр. *«эка-чарья самадхи"*. Это состояние своей отождествленности со всем сущим другой переводчик «Трактата..." Шикшананда назвал «самадхи единого образа" *(«эка-лакшана")* (Т.32, с.590с).

[54] По преданию, во времена Сиддхарты Гаутамы в Индии насчитывалось 95, или 96 не-буддийских философских школ.

[55] «Подобного высказывания нет ни в одной из трех основных сутр буддийской школы Чистой Земли, хотя изложенная идея типична для этого направления" («The Awakening of Faith...", p.l 16).

# ТРАКТАТ О СОСТОЯНИИ *АНУТТАРА-САМЪЯКСАМБОДХИ*, ВОЗНИКАЮЩЕМ В ЙОГЕ АЛМАЗНОЙ ВЕРШИНЫ

*[Т 32, № 1665, с.572–574]*

*Составил служитель*
*Амогхаваджра*
*в храме Дасиншань*

Ачарья Да Гуанчжи говорил: «Людей высшей ступени, высшей мудрости не привлекают учения внешнего пути, Второй Колесницы (Хинаяны). [Есть] великодушные, храбрые и ревностные, [они] не усомнятся, но станут правильно изучать Колесницу Будд. Этим пробуждается Истинное Сердце (просветленное сознание). Сейчас я искренне стремлюсь к *ануттара-самъяксамбодхи*, не желая избыточных плодов, поэтому даю обет решиться сердцем. Замок демонов трясется, взволнованный. Все будды десяти направлений повсеместно подтверждают знаемое. Непрестанно [повторяющие] существования люди и небо-[жители] получают радость и удовольствие от побед в пределах (местах) рождаемого. Но память содержит незабываемые клятвы тел всех бодхисаттв в [состоянии] йоги. Также [это] названо пробуждением сознания *бодхи*. Каков источник (каково имя) всех этих почитаемых? Все [они] подобны телу Будды Махавайрочана. Уподоблю [это тому, как] человека алчного именуют управляющим людьми; выражающего просьбы – управляющим сердцами; исправляющего – управляющим действиями. Богатства и сокровища алчному – люди. Богатства и сокровища выражающему просьбы – сердца. Богатства и сокровища исправляющему образуют предпринятые («созданные») действия. Ничтожные люди, желая и требуя добра, приносят зло. У всех прежде [всего] – Единое («среднее», «стандартное») Сердце, и только потом возникают отдельные устремления. Отсюда у людей тяга («требование») к просветленности; в сердцах – пробуждение просветленности; в действиях – практикование просвет-

ленности. Таким образом, сердце уже пробуждено. Непременно узнаем образ действий просветленного сердца. Этот образ действий разделяется на три разновидности («Трое Врат»). Все будды и бодхисаттвы в древности пребывали на уровне (*бхуми*) причины, и Истинное Сердце их было уже пробуждено. Они давали обеты Победоносного Начала, призывали к *самадхи* и этим достигали становления Буддой. Ни на мгновение не забывали учения, заключающегося единственно в Истинных Словах (*мантрах*). Поскольку Буддой [можно] стать в нынешнем теле, постольку изложение о *самадхи* [*ануттара самъяксамбодхи*] содержит в себе все учения. При этом не говорим о недостающем. Первое – отправление обетов. Второе – Победоносное Начало. Третье – *самадхи*.

[I] Сперва – об отправлении обетов. Ради исправления и обучения людей это сердце постоянно располагает к себе. «Я» приносит спокойные, радостные, без излишеств выгоды в мире чувств. Созерцание сознания, включающего [окружение] десяти сторон, подобно [созерцанию] своего тела. Указанные выгоды побуждают к возникновению (проявлению) все имеющиеся (наличествующие) чувства. Все [виды] успокоения пребывают в наивысшей просветленности (*бодхи*). Посредством Учения Второй Колесницы не обретают в конечном счете степени подвижника Мантра[яны]. [Следует] знать [природу] всех имеющихся чувств. Всё заключает [в себе] природу *татхагата гарбха*; во всем пребывает терпеливое и спокойное, непревзойденное [сознание, состояние] *бодхи*. По этой причине не обретают [указанной] степени посредством учения Второй Колесницы. Потому-то в «Аватамсака-сутре» сказано: «Все рожденные не обладают полнотой мудрости Татхагаты». Не обретают подтверждения злые люди с извращенными, дикими фантазиями. Если же отстраниться от этих ложных умопостроений, проявится и предстанет обретенная, всецелая, естественная, незамутненная мудрость. Спокойными и радостными называют практикующих. Поскольку [они] немедленно познают предел всех живых существ,– становятся Буддой. [Их ведет] не преходящая легкость [само]довольства, но врата великого сострадания, через [которые

лежит путь] наиблагоприятнейшего спасения. Живые существа требуют всего им причитающегося и выделяемого, либо – не будучи алчными и скупыми – ведут спокойное существование. От этих удовольствий и радости они уже [близки друг другу, как] родственники. Доверяют словам многомудрых учителей. Причина тому – в сближающих их особенностях; кроме того – в способности изучать Путь. Живые существа недалёки. Они не способны твердо укрепиться. Подвижники же Мантра[яны] спасаются («вырываются и движутся») [при помощи] *парамит*.

[II] О победоносном начале. Созерцание отсутствия собственной природы у всех дхарм. Что называют «отсутствием собственной природы?» Простые люди воспринимают все порожденное, называя его, слыша о нем, получая его, извлекая из него выгоды. Исполняя это, они успокаиваются («успокаивают свои тела»). Относятся как им вздумается к Трем Ядам и Пяти Желаниям. [Только] подвижники Мантра[яны] могут по-настоящему не любить эти болезни; только они способны поистине от них отрешиться. Есть еще и различные внешние пути, [идущие по] которым берегут свои тела и жизнь, либо помогают [себе] лекарствами и вещами, обретая вечное пребывание в горных чертогах. Либо – вновь рождаются небо[жителями], чтобы, таким образом, достичь предела. Подвижники Мантра[яны] ясно видят силу деяний (*карму*) и тех, и других, не отстраняющихся от трех миров, чувственные страсти у которых все более накапливаются. Не видно конца несчастий в их судьбах; неотвязные злые замыслы возникают все вновь и вновь. Разумеется, в свое время они опустятся на дно моря скорби, смочь вырваться из которого будет очень трудно. Следует знать Закон внешнего пути. Уподоблю его также огненному пламени призрачных снов. Есть еще люди – [приверженцы] Второй Колесницы,– шраваки, обретшие учение Четырех Благородных Истин; пратьекабудды, обретшие [знание] двенадцати причинных связей. Никогда не изглаживается знание о Четырех Великих [Элементах] и Пяти Затемнениях. В глубине [их сердец] возникает отстранение от неприятного, разбиваются обретения живых существ, начинается практикование изначального Закона. Победоносное под-

твержденне этого результата – суть Великой Нирваны, а значит – предела. Последователи Мантра[яны] созерцают [путь сторонников] Второй Колесницы. Трудно разрушить человеческие привязанности, но есть ведь еще привязанность к Закону (Учению). Ведь чистый разум не ведает ничего другого, [противопоставленного ему]. Также, на уровне обретения результата («плода») уже испепеляется тело и разрушается мудрость. Вот суть этой нирваны. Лишь подобное Великой Пустоте исполнено постоянства и покоя. Есть Установленная Природа; трудно обнаружить рождающееся. Ради этого приходится ждать долгие кальпы. Обнаруживают же рождающееся различными способами. Есть неустановленная природа. Бесспорно, у кальп есть границы. Сталкиваясь («встречаясь») с последователями, удобно обращаться сердцем к направленности на великое. Превращения крепости следуют за возникновением уже превзойденных Трех Миров. Поскольку в так называемых «прошлых существованиях» наличествовала приверженность буддам, темнота невежества [искореняется] средствами (*упая*) всех будд и бодхисаттв. Наконец, пробуждается Великое Сердце. Сперва следуют десяти убеждениям, затем последовательно проходят все уровни; на протяжении трех неисчислимых кальп предаются суровым практикам, тяжким подвигам. Наконец, обретают становление Буддой. Уже понимают шраваков и пратьекабудд, мудрость [которых] узка и некрепка. Они, также, неспособны радоваться и пребывают среди живых существ. Пробуждается сознание Великой Колесницы. [Их] практики становятся практиками бодхисаттв; отправление их идет повсеместно, во всех вратах дхарм. По прошествии трех *асамхъяка* кальп отправляют [практики] шести уровней и десять тысяч практик, охватывающих всё и вся. Так подтверждается плод будд, таково вечное становление. По такой причине постигаемое Учение изучается постепенно. Теперь – о подвижнике Мантраяны. Как и раньше, он созерцает сердца всех живых существ мира форм с его безграничными привязанностями к радостям от обретаемых благ. Этим в нем утверждается великое сострадание. Он давно вышел за пределы миров [сторонников] внешних путей и Второй Колесницы, практикуя высшее, побеж-

дающее учение йоги. Способен, следуя [природе] всего [сущего], выходить («входить») на уровень Будды, превосходя, таким образом, десять *бхуми* бодхисаттв. Он, также, глубоко познал отсутствие собственной природы у всех дхарм. Спрашивают: «Что такое – отсутствие собственной природы?» Суть (содержание) [этого положения] уже излагалась ранее. Это – закон блужданий на пути. Ему следуют неверно мыслящие рожденные, что приводит их к [бесконечному] круговороту [существований]. Если изучать, то станешь просветленным. Прекратишь и отбросишь ложные мысли. Разрушишь все и всяческие дхармы. Посему – лишишься «своей» природы. И снова – все будды [преисполнены] жалости и сострадания. Следуют истинному пробуждению проявленности (*крия*). Спасают все живые существа. Откликаясь на болезни, прописывают снадобья. Исполняют [нужды] всех Врат Дхармы. В соответствии с [определенными] чувственными страстями [применяют нужное] лечение для заблудившихся [в границах] Виная; встречаясь, перевозят их [на другой] берег. Этим отбрасываются [ложные] дхармы. Потому отдельная («своя», «личная») природа отсутствует. Таким образом, в *Махавайрочана сутре* сказано: «Все дхармы не имеют образа, поскольку их образ пустотен». Уже образовалось такое видение (видение этого). Называют всепобеждающее начало сознанием *бодхи*. Правильное знание – [что] все дхармы пусты. Соответственно, просветленная основа (суть) дхарм нерожденна. Сущность (*свабхава*) сознания подобна само[-природе просветленности]. Она не видит тела и сознания, поскольку пребывает в знании истинной сути предельного равенства, разрушающего препятствия. Приказывает не отступать и не лишаться [решимости]. Заблудшие сердца уже пробудились. Знай, но при том не следуй. Ложность уже прекратилась во времени. Источник сердца пуст и разрушен. Достигнута совершенная полнота добродетелей. Утонченная проявленность (*крия*) не-конечна. По этой причине все будды десяти направлений изрекают обеты и клятвы практикования победоносного начала. Лишь такое сознание способно должным образом вращать Колесо Дхармы, что благоприятствует и себе, и другим. Потому в *Аватамсака-сутре*

сказано:

«Сострадание – прежде мудрости, главнее ее;
все *упая* соответствуют образам.
Узри и разъясняй свежее и чистое сердце,
исполненное безграничной силы Татхагат.
Незагрязненное знание проявилось прежде;
само-просветленность не имеет прочих причин.
Полное подобие Татхагатам
пробуждает это всепобеждающее сердце.
Сыны Будды начинают проявлять рождение,
подобно этому утонченному и драгоценному сердцу.
И сразу превосходят уровень человеческой ограниченности,
входят в места практик будд,
Рождаются в теле пребывания Татхагаты,
в различных семьях, не имеющих досуга.
Все будды радости равны,
просветленность [их] становления непревзойденна.
Сандал рождает такое сердце,
немедленно вступает в первое *бхуми*.
Сердце – радостно и неподвижно,
уподобляемо Царю Великой Горы».

И еще в «Аватамсака-сутре» сказано: «Начинают с первого *бхуми* и достигают десятого *бхуми*. Пребывают внутри тех *бхуми*. Все они, посредством великого сострадания, творят главное». Подобным же образом сказано в «Сутре рассмотрения безграничного долголетия»: «Сердца будд исполнены великого сострадания». И еще, в «Нирвана-сутре» говорится: «На юге отсутствует чистый [Буд]да. Телам [Будды] трудно в человеческих телах. Сердца – те же, что и сердца будд». И еще сказано:

«Сострадателен к миру Великий Исцеляющий Царь,
тело и мудрость [которого] уединенны и спокойны.
В Законе отсутствия «я» пребывает Истинное «Я»;
по этой причине уважают сущность Наивысшего
Почитаемого.
Пробужденное сердце в конечном счете не делится
надвое,–

поэтому трудно [представить] второе, прежнее сердце.
Не будучи еще в состоянии исправить себя, сперва
исправляются другими.
поэтому вначале пробуждают осознание сущности «я».
Пробудивший сердце человек становится учителем людей и
небо[жителей].
победоносно превосходит («выходит из») шраваков и
пратьекабудд.
Таким образом, пробужденное сердце превосходит Три Мира
и потому может называться наивысшим».

Также, в «Махавайрочана-сутре» сказано: «*Бодхи* становится причиной; Великое Сострадание становится основой («корнем»); средства (*упая*) становятся предельной целью».

[III] В-третьих, скажем о *самадхи*. Практикующие *мантры* [пребывают в] сходном состоянии («созерцании»). Говорят: «Как можно подтвердить наивысшее *бодхи*?» Следует знать, что закон этого соответствия пребывает в великом просветленном сознании [бодхисаттвы] Самантабхадра. Все живые существа исходно располагают [просветленным] сознанием (*саттва*). [Оттого происходит] связывание алчности, гнева, глупости [и прочих] чувственных страстей. Все будды [исполнены] великого сострадания. Искусность и знания зависят от доброты. Сказано: в этом наивысшая тайна йоги. Так практикуй: в самом сердце созерцай круг белой луны (*вар.*: «солнца и луны»). Создай его и созерцай. Ясно узри основу сердца, исполненную чистоты. Она подобна тому, как сияние полной луны [распространяется] повсеместно в пустоте и не может быть разделено. Поэтому зовется непознаваемой. Поэтому зовется чистым Дхармадхату. Поэтому зовется истинным обликом моря *прадженя-парамита*. Она способна вмещать всевозможные, неизмеримые [числом], редчайшие драгоценности *самадхи*, подобно полной луне, распространяющей чистое, белое сияние. Отчего? Все обладают чистотой и полнотой, включенной в сердце [бодхисаттвы] Самантабхадра. «Я» видит свое сердце. Форма подобна кругу луны. Почему это уподобляется лунному диску? Потому что полная луна есть совершенная и ясная сущность (*свабхава*), [переходящая в]

различные проявления (*крия*) просветленного сознания. Простой лунный диск имеет шестнадцать подразделений, подобно тому, как пребывающий в йоге Ваджрасаттва Ваджрапани проявляется («обладает») шестнадцатью [Великими] Бодхисаттвами. Среди тридцати семи Почитаемых [есть] уровни Будд Пяти Направлений, каждый из которых выражает одну мудрость. На Востоке – Будда Акшобхья, становление причины, мудрость Великого Круглого (Совершенного) Зерцала. Потому зовется «алмазной мудростью». На Юге – Будда Ратнасамбхава, становление происхождения, мудрость Равной Природы. Поэтому зовется «мудростью *абхишека*». На Западе – Будда Амитабха, становление происхождения, мудрость Тонкого Созерцания. Поэтому зовется «лотосовой мудростью». Поэтому зовется «мудростью поворачивания Колеса Закона». На Севере – Будда Амогхасиддхи, становление происхождения, мудрость Причины Создания. Поэтому зовется «*карма*-мудростью». В Центре – Будда Вайрочана, становление происхождения основы мудрости Дхармадхату. Из четырех указанных мудростей Будд рождаются четыре Парамита-бодхисаттвы. Четыре бодхисаттвы: *ваджра*, *ратна*, *дхарма*, *карма*. В Трех Мирах [пребывают] все святые, мать, порождающая становление воспитания. В ней – печать становления природы сущности Дхармадхату, испускающая четырех Будд. Татхагаты четырех направлений, каждый, имеют четырех бодхисаттв. На Востоке Будда Акшобхья имеет четырех бодхисаттв: Ваджрасаттва, Ваджрараджа, Ваджрарага, Ваджрасадху. На Юге Будда Ратнасамбхава имеет четырех бодхисаттв: Ваджраратна, Ваджратэджа, Ваджракэту, Ваджрахаса. На Западе Будда Амитабха имеет четырех бодхисаттв: Ваджрадхарма, Ваджратикшна, Ваджрахэту, Ваджрабхаша. На Севере Будда Амогхасиддхи имеет четырех бодхисаттв: Ваджракарма, Ваджраракша, Ваджраякша, Ваджрасамдхи. В четырех направлениях каждый имеет по четыре бодхисаттвы, всего – шестнадцать. Среди тридцати семи Почитаемых Пять Будд, четыре *парамита*, а также те, кто при них. Также, в «Маха-праджня[-парамита] сутре» [говорится]: «В пустоте достигается отсутствие природы само-природы пустоты». Кроме того, имеется шестнадцать значений. Во

всех наличествующих чувствах пребывают особенности сознания. Есть одно разделение (область) чистой природы. Практикующие [живые] существа все ей обладают. Ее сущность чрезвычайно тонка, светла, ясна и бела. Достигает Колеса Возврата шести вкусов. То меняется, то не меняется. Подобна шестнадцати разделениям единой луны. Обычная луна имеет одно разделение образа ясности. Если же явно (очевидно) соответствует рубежам прежних существований, то становится солнечными лучами. Захватив эту природу ясности, не проявляется. Затем впервые пробуждает луну. Постепенно прибавляется солнце. Достигает пятнадцати солнц, круглых, совершенных, незагрязненных. Так практикуют созерцание. Сперва, посредством знака «А» пробуждают основу сердца среди разделений ясности. Постепенно приказывают чистому и белому разделению ясности подтвердить нерожденность мудрости,– в этом знак «А». Значение исходной нерожденности всех дхарм сопоставимо со знаком «А» в «Комментарии к [Маха]вайрочана-сутре». Имеется пять значений. Первый знак «А» – <короткий тон> – сознание *бодхи*. Второй знак «А» – тянущийся тон – практика *бодхи*. Третий темный знак <длинный тон> – подтверждение значения *бодхи*. Четвертый знак зла <короткий тон> – мудрость значения *нирваны*. Знак Пяти Зол <тянущийся тон> – значение мудрости достаточных способов (*упая*). И еще о знаке «А». В толкованиях «Сутры Лотоса» открывают и указывают на просветленность вхождения в четыре знака. Открывают видение знания будд. Изменяют открывание *бодхи* нирваны, соответствующее первому знаку «А». Это – значение просветленного сознания. Указывают на знак. Указывают на видение знания будд. Соответствует второму знаку «А». Это – значение практикования *бодхи*. Знак просветленности. Просветленность видения знания будд. Соответствует третьему темному знаку. Это – значение подтверждения *бодхи*. Знак вхождения. Вхождение в видение знания будд. Соответствует четвертому знаку зла. Это – значение *пradж[ня]-нирвана*. Здесь сказано о главном. Совершенно достаточное становление и приступание. Пятый знак зла. Это – значение совершенной мудрости утонченных и добрых средств (*упая*).

Итак, восхвалим знак «А» и его значение просветленного сердца. *Гатха* гласит:

> «Восемь лепестков белого лотоса, врата в один локоть (*чжоу*)
> отчетливо проявляют сияющую основу знака «А».
> Мудрости *дхьяна* совместно входят в связанное *ваджрой*,
> вызывают вхождение в мудрость уединения и спокойствия
> Татхагат».

Это – область знака «А», созерцаемого с решимостью сосредоточения. Созерцается круглое, ясное, чистое сознание (разум). Когда видят сандал, [предстает] истина смысла воспринятой и названной, действительной победоносности. Когда видят постоянство, входят в первое *бхуми* бодхисаттв. Если постепенно поворачивается с увеличением длины, [то образует] коридор кружения в Мире Дхармы. [Все его] количество равно Великой Пустоте. Облекает и успокаивает само-природу. Полностью обладает всей мудростью. Обучает практикующих йоге созерцания. Непременно полностью содержит практики Трех Таинств. В них – смысл становления тела пяти форм подтвержденной просветленности. Сказанное «Три Таинства» есть: первое – Таинство Тела, соответствует печати связывания клятвой [нести в людские] массы чистоту и святость. Второе – Таинство Слова, соответствует сокровенным возглашениям *мантр*, слогов, звуков и их ясных разделений. Они безошибочны, не вводят в заблуждение. Третье – Таинство Мысли, подобно пребыванию в йоге в форме соответствия белой, чистой луне, в совершенном созерцании просветленного сердца. Далее, проясним пять форм становления тела. Первая – прохождение к достижению сердца. Вторая – сердце *бодхи*. Третья – алмазное сердце. Четвертая – алмазное тело. Пятая – подтверждение наивысшего *бодхи*, охраняющего тело алмазной твердости. Эти пять форм совместно подготавливают способ становления основы Почитаемого Тела. Это – круглое и ясное тело [бодхисаттвы] Самантабхадра. Это, также,– сердце [бодхисаттвы] Самантабхадра. Таковы и все будды десяти направлений. Три Мира в практиках подтверждения обладали ими в прошлом [и будут

обладать] в будущем. Также, в достижении просветленности нет прошлого, настоящего и будущего. Сердца простых людей подобны соответствию лотосу. Сердца будд подобны полной луне. Таково созерцание становления. Страны и земли десяти направлений бывают чистыми, бывают загрязненными. Шесть *Г'ати* включают в себя разум, Три Колесницы и практики по уровням. Происходит становление и разрушение стран и земель в Трех Мирах. Живые существа отличаются [друг от друга] по *карме*. Бодхисаттвы по этой причине [принимают различные] формы [в соответствии со своим] *бхуми*. Все будды в Трех Мирах проявляются [в состоянии] сострадания, подтверждая тело Основного Почитаемого. Совершенный и достаточный [бодхисаттва] Самантабхадра дает обет отправлять все практики. В «Махавайрочана-сутре» сказано: «Таково это истинно-сущее сердце. Поэтому Будда проповедует. Прежде обращается к людям Второй Коленицы. Есть дхармы обретения. Поэтому не обретают становления Буддой. Сейчас возвращаются к практикованию *самадхи* просветленного сердца». Спрашивают: Отчего такое разделение? Отвечаю: так как люди Второй Колесницы обладают дхармами обретения. Долго-долго подтверждают Принцип [единосущности всего]. Погружаются в пустоту, связываются спокойствием. Ограничиваются [много]численными кальпами. Должным образом испускают Великое Сердце. Умножают рассеивание из Врат Добра. «Сутра Бесчисленных Кальп». Поэтому вполне способны устраняться от неприятного. Неспособны полагаться на прекращение. Сегодня люди, практикующие Мантра[яну] разом разбивают человеческие дхармы Двух Обретений. Способны даже правильно видеть истинную сущность мудрости. Либо – являются неначальным промежуточным разделением. Эта способность подтверждения – во всех мудростях Татхагат. Желание и устремленность к тонкому Пути. Практикование и получение следующих степеней. Следование всем вхождениям в уровни будд. То есть – *самадхи*. Способность достичь само-природы всех будд. Просветленность всех будд в Теле Дхармы. Подтверждение природы мудрости Тела Дхармы. Становление Буддой Махавайрочана. Тело Само-природы. Тело Обретения и Использования.

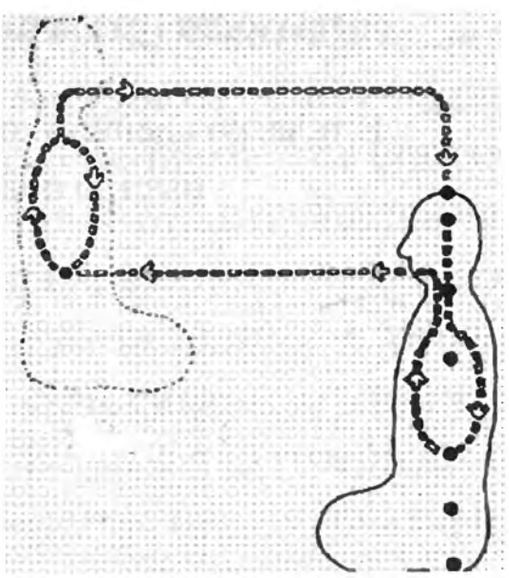
Тело Изменений и Превращений. Тело Равного Течения. Практикующий. Таково подтверждение. Это – принцип верного практикования. Поэтому в «Махавайрочана-сутре» сказано: «Совершенное *бхуми* следует за рождением сердца». Подобным же образом изложено и в «Ваджрашекхара-сутре». Все значения осуществляются бодхисаттвами. Первое сиденье – трон *ваджры*. Получают подтверждение наивысшего Пути. Наконец, [искоренив] невежество, наделяются этим *бхуми* от сердца всех будд. Становятся способными подтверждать плод [просветленности]. Люди сегодняшнего дня, решившись сердцем, учатся и практикуют. Не пробуждают этот трон. *Самадхи* проявлено прежде. Соответствует этому осуществлению Тела Основного Почитаемого. Поэтому в «Махавайрочана-сутре» говорится о воспитании на следующем уровне дхарм, когда отсутствует сила для расширения и увеличения обретений (выгод). Пребывают лишь дхармы созерцания просветленного сознания. В проповеди Будды [сказано об] этих совершенных практиках. Постепенно [начинает] хватать этих свежих, белых, совершенно чистых дхарм. Это – просветленное сознание. [Оно] способно охватить сокровищницу всех будд, дхармы [которых] утонченны и добродетельны. Практики подтверждают исхождение и проявленность. Таковы все наставники и учителя. Возвращаясь к основе, в этих таинственных и крепких странах и землях, не пробуждая трон, возможно стать всем, чем угодно. *Гатха* о просветленном сознании гласит:

«Если человек стремится к проницательности Будды,
он проходит [различные состояния] и достигает
просветленности сердца.
В теле, рожденном отцом и матерью,
быстро подтверждает великую степень познания».

# *Приложения*

## I

Визуализация расширением, при которой практикующий идентифицирует себя с символическим образом, затем представляет себя этим образом, постепенно расширяющимся до размеров вселенной. Ощутив себя и вселенную единым телом, практикующий постепенно уменьшает образ до исходного размера. Эта техника используется с применением лунного диска, «зерновой» санскритской литеры в лунном диске, ваджры или какой-либо иной формы, символизирующей просветленное сознание. Например, при визуализации литеры «А», практикующий представляет лунный диск в цвете, лотос и литеру, видит их в своей груди и постепенно сливает их со своим «я». Когда образ становится ясным и чистым, он поэтапно расширяет его все дальше и дальше вовне из своего тела. Это расширение может быть рассматриваемо в плоскостном плане, как концентрические круги на поверхности пруда, либо – в трех измерениях, как расширяющаяся твердая сфера. В процессе лотос и литера «А» сливаются во всепоглощающий свет лунного диска. Постепенно, когда образ заполнит вселенную, достигается состояние самадхи единства со вселенной, где нет отдельного «я», или лунного диска.



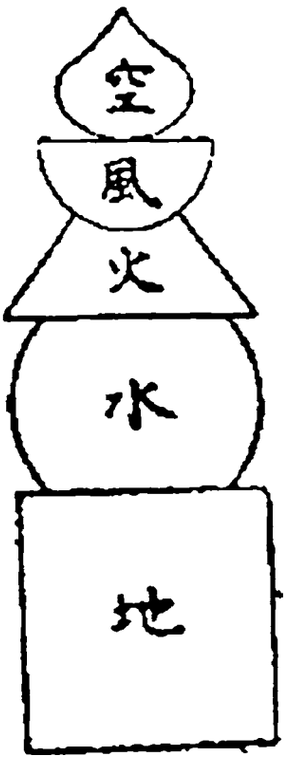
## II

При проникающей визуализации практикующий видит свое выхо-

дящее дыхание покидающим тело через все поры и выходящим во вселенную. Затем, с каждым вдохом энергия вселенной входит в практикующего черех все поры, наполняя его тело. Техника циркулирования: практикующий читает мантру, которая связывает его и божество подобием цепи. Мантра визуализуется, как медленно исходящая изо рта божества в виде связанной цепочки литер, аккуратно входящей в тело практикующего через точку на его макушке. Литеры циркулируют в его туловище и, выходя изо рта, вновь входят в божество через область пупка, проворачиваются в его груди и вновь выходят, чтобы войти в практикующего в неразрывной цепочке.

## III

Пять областей на которые «раскладывается» тело при медитации-сосредоточении.



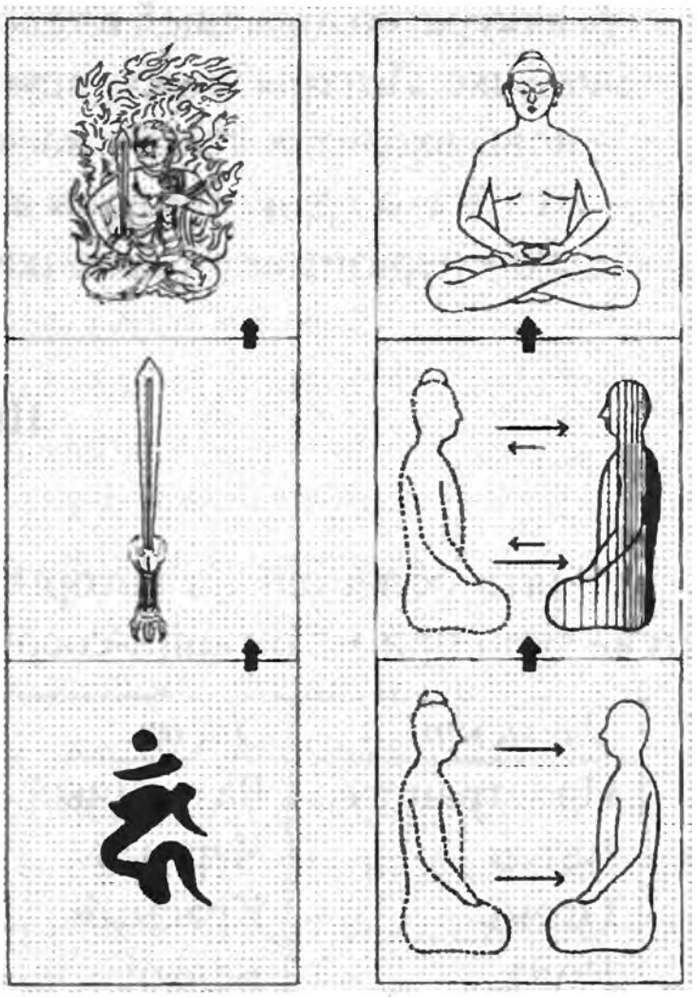

| *Элемент* | *Цвет* | *Литера* |
|---|---|---|
| Пространство | Различный | Кхам |
| Ветер | Черный | Хум |
| Огонь | Красный | Ра |
| Вода | Белый | Ви |
| Земля | Желтый | А |

Каждой из них соответствует определенный Будда, определенный вид мудрости, а также масса прочих категорий,
причем эти соответствия в работах буддийских тантриков далеко не всегда совпадают.

## IV

Обычно божество в человеческой форме визуализируется с использованием техники трансформации (левая колонка). Здесь практикующий начинает с созерцания санскритской «зерновой»

литеры божества, которая затем представляется трансформирующейся в самая-форму божества (пагода, ваджра, меч и т.п.), представляющую его сущностную природу. В приводимом случае с Ачаланатха, яростным божеством, часто ассоциируемым с огненным ритуалом, практикующий сперва созерцает его литеру (КАН), превращающуюся затем в меч мудрости, его символическую самая-форму. На последнем уровне меч обращается самим черно-синим Ачаланатха, держащем меч и окруженном языками пламени.



Техника проявления образа есть визуализация единения посредством медитативного процесса вхождения энергии Будды в практикующего и вхождения энергии практикующего в Будду. Практикующий видит божество, как проекцию самого себя, одновременно рассматривая себя в качестве проекции божества. Так же, как зеркало отражает поставленное против него, практикующий видит себя, как божество, а божество – как себя. Кульминацией является единство, полное слияние двух объектов.