Е. Е. ОБЕРМИЛЛЕР

(перевод с англ. Е. Ю. Харьковской)

Введение к переводу «Уттаратантры» Арья-Майтреи
с комментариями Арья-Асанги¹

E. E. OBERMILLER

(translated from english by E. Yu. Kharkova)

INTRODUCTION TO THE TRANSLATION
OF «UTTARATANTRA» BY ARYA-MAYTREY
WITH COMMENTS BY ARYA-ASANGI

I. Пять трактатов Майтреи и их содержание

Согласно тибетской традиции, исходные положения всей связанной с Каноном литературы буддийской экзегезы как позднего, так и, частично, среднего периода², заключаются в пяти трактатах³, приписываемых Бодхисаттве Майтрее, а именно: 1) *Сутра-аламкара*⁴, 2) *Мадхьянта-вибханга*⁵, 3) *Дхарма-дхармата-вибханга*⁶, 4) *Абхисамая-аламкара*⁷, 5) *Уттаратантра*⁸.

¹ Uttaratantra or Ratnagotravibhaga. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Arya Maitreya with a Commentary by Aryasanga / transl. from the Tibetan with Introduction and Notes by E. Obermiller // Acta Orientalia. – 1931. – Vol. IX. – Reprint Edition. Talent, Oregon: Canon Publications, 1984. – P. 81–111.

² Тиб. 'khor-lo tha-ma = antya-cakra-(pravartana) и 'khor-lo bar-ba = madhya-cakra-(pravartana). В общем, эти периоды рассматриваются как основополагающие для двух направлений махаянской литературы, а именно: 1) идеалистическое, постулирующее нереальность внешнего мира (bāhya-artha-śūnyatā), т. е. система *йогачары* Арья-Асанги (IV–V в. н. э.), и 2) монистическое учение о нематериальности как универсальном свойстве всех дхарм (sarva-dharma-śūnyatā), т. е. система *мадхьямаки*, основанная Нагарджуной (II в. н. э.). Идеи, нашедшие выражение в этих двух направлениях Махаяны, возникли много раньше того времени, когда Арья-Асанга и Нагарджуна оформили их в упорядоченные философские системы.

³ Санскр. śāstra, тиб. bstan-bcos. Шастры, или трактаты, входят в комментаторскую часть тибетского буддийского Канона (Тэнгьюр). Они создавались древнеиндийскими и тибетскими учеными как толкования текстов основной части Канона – свода наставлений Будды Шакьямуни (Кангьюр). – *Примеч. пер.*

⁴ Санскр. Sūtrālamkāra, тиб. Mdo-sde rgyan.

⁵ Санскр. Madhyānta-vibhanga, тиб. Dbus mtha' rnam 'byed.

⁶ Санскр. Dharma-dharmatā-vibhanga, тиб. Chos dang chos-nyid rnam-'byed.

Что касается публикаций этих пяти трактатов, то санскритский текст *Сутра-аламкары* был издан профессором Сильвеном Леви, который вместе с оригиналом опубликовал и его французский перевод⁹. Санскритский текст *Абхисамая-аламкары* и его перевод на тибетский язык был недавно опубликован профессором Ф. И. Щербатским и мною в серии *Bibliotheca Buddhica*¹⁰, и вскоре за ним последует издание исследования «восьми предметов» и «семидесяти тем»¹¹, которые составляют содержание этого трактата. Три остальных труда до сих пор не были должным образом оценены европейскими учеными. Это, по всей вероятности, объясняется тем, что мы располагаем только их тибетскими переводами из Тэнгьюра (MDO XLIV), в то время как их санскритские оригиналы не обнаружены по сей день. Исследование буддийской литературы этого направления по тибетским источникам дает нам возможность утверждать, что три вышеупомянутых трактата имеют исключительную важность, так как они чрезвычайно богаты идеалистическими и монистическими положениями позднего буддизма. В частности, тибетские сочинения привлекают наше внимание к тексту *Уттаратантры*, перевод и исследование которого содержатся в данной работе. Это, действительно, самый интересный из трех, если не из всех пяти трактатов, так как в нем представлены наиболее развитые монистические и пантеистические учения позднейших буддистов и особая теория Сущности Будды¹², или некоего субстрата¹³ Абсолюта, присутствующего во всех живых существах. Перед тем как мы приступим к исследованию этой теории, необходимо изложить здесь общий обзор всех пяти трактатов. Ламаистские монастыри Тибета и Монголии владеют их ксилографическими изданиями, которые печатаются отдельно от основного корпуса Тэнгьюра¹⁴. Мы также располагаем трудами разных тибетских ученых, в которых содержится особый анализ пяти трактатов, сопоставленный с их текстами¹⁵. Оба этих обстоятельства весьма облегчают исследова-

⁹ Санскр. *Abhisamayālaṃkāra*, тиб. *Mngon-rtogs rgyan*.

⁸ Санскр. *Uttaratantra*, тиб. *Rgyud bla-ma*.

⁹ Asanga. *Mahāyāna-Sūtralāṃkāra* / ed. et trad. par Sylvain Lévi. – Paris, 1907. – *Примеч. пер.*

¹⁰ *Abhisamayālaṅkāra-prajñāparamitā-upadeśa-śāstra*. The work of Bodhisattva Maitreya. Edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller // *Bibliotheca Buddhica*. – 1929. – Vol. XXIII. – Fasc. I. Introduction, Sanskrit text and Tibetan translation. – *Примеч. пер.*

¹¹ См.: Obermiller E. The Doctrine of Prajñā-pāramitā as Exposed in the *Abhisamayālaṅkāra* of Maitreya // *Acta Orientalia*. – 1932. – Vol. XI. – P. 33; Obermiller E. Analysis of the *Abhisamayālaṅkāra* / E. Obermiller. – London: Luzac & Co, 1936. – *Примеч. пер.*

¹² Санскр. *tathāgata-garbha*, тиб. *de-bzhin gshegs-pa'i snying-po*.

¹³ Санскр. *dhātu*, тиб. *kham*s.

¹⁴ У нас в Забайкалье имеется два таких издания: одно выпущено монастырем Дзчен Лундуплин (*bDe chen lhun grub gling*) в Аге, а другое – Гусиноозерским монастырем.

¹⁵ Из всех этих многочисленных работ будет достаточно упомянуть две: 1) комментарий к *Абхисамая-аламкаре* Чжамьяна Гавэ-Лодоя (*'Jam-dbyangs dga'-ba'i*

ние трактатов Арья-Майтреи, как и теорий, содержащихся в них. Согласно ранним тибетским авторам¹⁶, *Сутра-аламкара*, *Уттаратантра*, *Мадхьянта-вибханга* и *Дхарма-дхармата-вибханга* отражают взгляды школы йогачара-виджнянавада, в то время как трактат *Абхисамая-аламкара*, который является толкованием сутр Праджняпарамиты, рассматривается вышеупомянутыми авторитетными учеными как сочинение среднего периода, т. е. как труд школы мадхьямака. Более поздние тибетские авторы – Цонкхапа и другие – придерживаются иного мнения по этому вопросу. Как и их предшественники, они признают, что *Сутра-аламкара* и две *Вибханги* излагают особые учения йогачары, однако с их точки зрения *Уттаратантра* – это сочинение, относящееся не к йогачаре, а к мадхьямаке-прасангике¹⁷, поскольку оно выражает крайние монистические взгляды, присущие этой школе. Что касается *Абхисамая-аламкар*ы, то они относят этот трактат к одному из направлений мадхьямаки под названием йогачара-мадхьямака-сватантрика¹⁸, представители которого были большими знатоками Праджняпарамиты. Это такие ученые, как Арья-Вимуктасена, Бхаданта-Вимуктасена и Харибхадра. Как мы увидим далее, эта точка зрения тибетских авторов, принадлежащих школе Цонкхапы, в целом может рассматриваться как правильная.

А сейчас мы попытаемся кратко проанализировать все пять трактатов. Начнем с сочинения *Сутра-аламкара*, которое известно лучше остальных благодаря изданию и переводу Сильвена Леви. Его следует рассматривать как систематическое изложение учений поздних сутр, выражающих воззрения йогачары¹⁹. Этот труд можно охарактеризовать как детальное описание методов, посредством которых бодхисаттва должен действовать на своем пути к Просветлению²⁰. Текст подразделяется на следующие темы и главы.

blo-gros), изданный Лосэлин-дацаном монастыря Дрэпун в Тибете, и 2) Исследование содержания трех Праджняпарамита-сутр знаменитого Лондол-ламы (Klong-rdol bla-ma).

¹⁶ См., например, Карчаг Данчжура в «Истории буддизма» Будона (л. 180а. 3). Будон даже склонялся к тому, чтобы рассматривать пять трактатов Майтреи как отдельное направление литературы, принадлежащей школе йогачара. Он говорит о том, что это направление включает 20 трактатов, а именно: пять трудов Майтреи, пять разделов *Йогачарья-бхуми* Арья-Асанги, *Абхидхарма-самуччаю* и *Махаяна-самграху* [Арья-Асанги], и восемь трактатов Васубандху. Также см. статью проф. Щербатского: Stcherbatskoi Th. La littérature Yogācāra d'après Bu-ston // Muséon. – 1905. – Vol. VI и мой перевод «Истории буддизма» Будона: History of Buddhism by Bu-ston. Part I. The Jewelry of Scripture / transl. from the Tibetan by Dr. E. Obermiller. – Heidelberg, 1931. – P. 57.

¹⁷ Тиб. Dbu-ma thal-'gyur-ba.

¹⁸ Тиб. rnal-'byor spyod-pa'i dbu-ma rang-rgyud-pa.

¹⁹ Согласно *Сиддханте* (тиб. Grub-mtha') Чжамьяна Шейпы [вероятно, имеется в виду «Большая Сиддханта» Первого Чжамьяна Шейпы Агвана Цзондую. – *Примеч. пер.*], сутры, которые рассматриваются как основа системы йогачары, это 1) *Сандхинирмочана*, 2) *Ланкаватара* и 3) *Гандавьюха*.

²⁰ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8а 2.

Сначала приводится разъяснение основ, опираясь на которые должен действовать бодхисаттва²¹. Эта тема изложена в следующих главах:

Глава I *Mahāyāna-siddhi-adhikāra*²². Защита учения Махаяны и попытка доказать, что это истинное учение Будды.

Глава II *Śaraṇa-gaṇana-adhikāra*. Поиски прибежища в Трех Драгоценностях – Будда, Учение и Община. Человек, уверовавший в учение Махаяны и в Три Драгоценности, обретает способность вступить на путь Спасения²³.

Глава III *Gotra-adhikāra*. Семя просветления или сущность тех, кто принадлежит к роду²⁴ святых, – источник всех добродетельных качеств любого живого существа. Сначала следует пробудить его к жизни, чтобы оно стало опорой для успешного движения по духовному Пути²⁵.

Глава IV *Citta-utpāda-adhikāra*. Творческое устремление ума к Просветлению²⁶, зарождение особого состояния ума, соединенного с желанием достижения Состояния Будды, ради того чтобы вести других к спасению. Человек, в котором пробудилось к жизни семя Просветления и зародилось творческое устремление ума к Просветлению, может приступить к процессу своего обучения²⁷.

Изложение тем, по которым бодхисаттва должен получить наставления, содержится в следующих главах.

Глава V *Pratipatti-adhikāra* (1). О деятельности бодхисаттвы ради достижения собственного блага и блага других²⁸. О причинах этой деятельности говорится в следующих главах.

Глава VI *Tattva-adhikāra*. Глава посвящена Абсолютной истине и ее познанию святыми. Учение об Абсолюте дано здесь с точки зрения системы йогачары, т. е. как отрицание воображаемой [реальности]²⁹ внешнего мира, которая противопоставляется относительной³⁰ реальности идей индивидуального ума и единой целостной Абсолютной реальности³¹.

Глава VII *Prabhāva-adhikāra*. О достижении бодхисаттвой исключительного могущества.

²¹ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8a 2.

²² В поздних тибетских изданиях эта глава разделена на две части: общее вступление (стихи 1–6) и апология Махаяны (стихи 7–21).

²³ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8b 3.

²⁴ gotra, тиб. rigs.

²⁵ pratipatter ādhāraḍ, тиб. sgrub-pa'i rten.

²⁶ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8b 4.

²⁷ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8b 4.

²⁸ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 8b 5.

²⁹ parikalpita, тиб. kun-btags.

³⁰ paratantra, тиб. gzhan dbang.

³¹ pariniṣpanna, тиб. yongs grub.

Глава VIII *Paripāka-adhikāra*. О том, какими методами можно достичь совершенной духовной зрелости самому и как передать свой опыт другим³².

Глава IX *Bodhi-adhikāra*. Учение о высшем Просветлении и о трех телах Будды.

Учение о том, как бодхисаттва должен проходить процесс обучения, изложено в следующих главах³³.

Глава X *Adhimukti-adhikāra*. Вера в учение Махаяны и приверженность ему.

Глава XI *Dharma-parieṣṭi-adhikāra*. Стремление к полному знанию этого учения. Здесь мы снова находим типичные для йогачары теории трех аспектов реальности и т. д.³⁴

Глава XII *Deśana-adhikāra*. Проповедь Учения бодхисаттвой.

Глава XIII *Pratipatti-adhikāra* (2). Действия в соответствии с Учением.

Глава XIV *Avavada-anuṣaṣanī-adhikāra*. Заповеди и наставления, получаемые бодхисаттвой во время пребывания на Пути, и этапы Пути, такие как Четыре ступени Пути обучения³⁵ и т. д.

Глава XV *Upaya-sahita-karma-adhikāra*. Искусные действия бодхисаттвы. В нижеследующих главах об этих действиях говорится подробно.

Глава XVI *Paramita-adhikāra*. Шесть парамит (трансцендентных добродетелей) и четыре метода обретения сторонников³⁶.

Глава XVII *Pūjā-sevā-aparamāṇa-adhikāra*. О поклонении Будде и безграничных³⁷ благородных чувствах.

Глава XVIII *Bodhipakṣa-adhikāra*. Об особых качествах, согласующихся с Просветлением³⁸. Накопления добродетели и мудрости³⁹ и т. д.

Глава XIX *Guṇa-adhikāra*. Всевозможные добродетельные качества бодхисаттвы.

Главы XX–XXI *Caryā-pratiṣṭha-adhikāra*. Прекращение деятельности в момент окончательного Просветления.

Таким образом, как мы видели, *Сутра-аламкара* представляет нам теории йогачары в их связи с религиозной практикой и поведением бодхисаттвы. Две другие работы – *Мадхьянта-вибханга* и *Дхарма-дхармата-вибханга* – преимущественно философские по содержанию. Эти трактаты считаются особой интерпретацией части Канона, содержащей учение йогачары во всей его чистоте и богатстве, как, например, оно представлено в *Сандхинирмочана-сутре*⁴⁰. Особая отличительная черта этого учения помимо его идеалистического характера – это

³² 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, 8b 5.

³³ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, 8b 7.

³⁴ Mahāyāna-Sūtrālamkāra. XI. 13 sqq., 38–41.

³⁵ nirvedha-bhagīya, XIV. 23–27.

³⁶ catvari saṃgraha-vastūni, тиб. bsdu-ba'i dngos-po bzhi.

³⁷ aparamāṇa, тиб. tshad-med-pa.

³⁸ bodhipakṣa-dharma, тиб. byang-chub kyi phyogs dang mthun-pa'i chos.

³⁹ Puṇya-jñāna-saṃbhāra.

⁴⁰ тиб. Dgongs-pa nges-par 'grel-pa, или Mdo-sde dgongs 'grel. Kg. MDO V.

разграничение трех типов реальности, которых мы немного касались выше. *Мадхьянта-вибханга* излагает теории йогачары, рассматривая их как принадлежащие Срединному пути⁴¹, с отрицанием двух крайностей – этернализма⁴² и материализма⁴³ или, иными словами, реализма и нигилизма⁴⁴. Так как внешний мир считается нереальным и для него допускается лишь воображаемое⁴⁵ бытие, отсекается крайность реализма. Но, с другой стороны, не остается места и для нигилистических взглядов, поскольку допускается относительная реальность⁴⁶ идей индивидуального ума с точки зрения опыта⁴⁷, а также их наивысшей Абсолютной реальности⁴⁸.

Содержание *Мадхьянта-вибханги* подразделяется на семь тем:

- 1) Три аспекта реальности – глава I.
- 2) Различные формы омрачений, которые необходимо устранить – глава II.
- 3) Абсолютная истина согласно теории йогачары – глава III. Здесь она определяется как «то, что, будучи познанным, исключает возможность возникновения теорий, полагающих реальность независимых дхарм или всей личности⁴⁹, субъекта и объекта⁵⁰, бытия и небытия».
- 4) Противоядия от загрязняющих дхарм и
- 5) Сосредоточение ума на этих противоядиях – глава IV.
- 6) Опора для сосредоточения и
- 7) Деятельность на Пути к Махаяне – глава V.

В *Дхарма-дхармата-вибханге* теория трех аспектов реальности является основой для исследования⁵¹ элементов феноменального мира (dharma) и их высшей Абсолютной сущности (dharmatā). Согласно этому трактату, относительно реальные⁵² объекты [vastu, тиб. ngo-bo] как модификации единого сознательного принципа – это дхармы, которые вызывают иллюзию независимо существующего внешнего мира. Они, таким образом, являются факторами, обуславливающими кажущееся бытие в сансаре. Эти дхармы, отделенные от ошибочно полагаемой [prañāpti, тиб. btags-ra] в них природы, раскрывают свою истинную Абсо-

⁴¹ madhyama-pratipad, тиб. dbu-ma'i lam.

⁴² śūśvāta-anta, тиб. rtag mtha'.

⁴³ uccheda-anta, тиб. chad mtha'.

⁴⁴ Тиб. yod mtha' и med mtha' (санскр. Sad-anta и asad-anta). Также см.: History of Buddhism by Bu-ston. Part I. The Jewelry of Scripture / transl. from the Tibetan by Dr. E. Obermiller. – Heidelberg, 1931. – P. 54.

⁴⁵ parikalpita, тиб. kun-btag.

⁴⁶ Paratantra, тиб. gzhan-dbang.

⁴⁷ Также см. Будон, ксилограф (лхасское издание), л. 79а 6: gzhan-dbang kun-rdzob-tu yod (санскр. paratantram asti saṃvṛtyā).

⁴⁸ pariniṣpanna, тиб. yongs-grub.

⁴⁹ pudgala, тиб. gang-zag.

⁵⁰ grāhya-grāhaka, тиб. gzung-'dzin.

⁵¹ См. History of Buddhism by Bu-ston... – P. 54.

⁵² paratantra, тиб. gzhan-dbang.

лютную сущность (dharma^{tā}), и в виде таковой они предстают как единые и целостные, как навечно слившиеся с Нирваной⁵³. А с другой точки зрения, если их понимать верно, то те же относительно реальные идеи индивидуального ума представляются тем, из чего можно вывести путем умозаключений Нирвану – истинную сущность всех вещей⁵⁴. Соответственно, *Дхарма-дхармата-вибханга* – это трактат, показывающий соотношение Феноменального мира и Абсолюта, сансары и Нирваны⁵⁵. В упомянутом тибетском комментарии сказано, что цель подобного подхода в том, чтобы усмотреть и отвергнуть ложный, ошибочно полагаемый и загрязненный⁵⁶ характер дхарм, составляющих феноменальный мир, а с другой стороны – чтобы вести к реализации Нирваны путем познания истинной, чистой⁵⁷ и абсолютной природы тех же дхарм⁵⁸.

Содержание *Абхисама-аламкары* является предметом особого исследования, которое сейчас готовится к печати⁵⁹. Здесь необходимо обратить внимание лишь на те особенности этого трактата, которые дают основание тибетским авторам относить его к мадхьямаке, а не к йогачаре. В действительности, нигде в этом сочинении не прослеживается различие трех видов реальности один из которых – ложно полагаемый [prajñapti, тиб. btags-pa] – признавался бы иллюзией, а два других – относительный и абсолютный – независимыми видами реальности. Ничего не говорится и о «сознании-сокровищнице»⁶⁰, учении, характерном для старшей ветви школы йогачары. Основная позиция *Абхисама-аламкары* – это нематериальность и относительность всех дхарм, т. е. воззрение мадхьямаки. Более того, субстрат или семя Просветления⁶¹ *Абхисама-аламкара* также рассматривает с позиций мадхьямаки. Субстрат здесь считается тождественным Абсолюту⁶², единым и целостным⁶³, а не особой силой, которая хотя и производна от Абсолюта, но, тем не менее, отлична от него, как полагают йогачарии.

⁵³ prakṛti-parinirvṛtta, тиб. rang-bzhin gyis yongs-su mya-ngan-las-'das-pa.

⁵⁴ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 7b 2–3.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ sāmkleśika, тиб. kun-nas nyon-mongs-pa.

⁵⁷ vaiyavadānika, rnam-par-byang-ba.

⁵⁸ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 7b. 3–4. Так как утверждается, что множественность дхарм, воспринимаемая под воздействием загрязняющих факторов, – это иллюзия, то, что в действительности не существует и не существовало, мы видим, что йогачарии также полагают отсутствие реальной разницы между Сансарой и Нирваной и что, по их мнению, переход от одного к другому заключается только в изменении точки зрения. См.: *Абхисама-аламкара*. Vol. 21: nā'panyam ataḥ kimcit etc.

⁵⁹ См. примечание 10.

⁶⁰ Ālaya-vijñāna, тиб. kun-gzhi rnam-par-shes-pa.

⁶¹ dhātu = gotra.

⁶² См. *Абхисама-аламкара*, I. 5: ādhāraḥ pratipatteś ca dharma-dhātu-svabhāvikah.

⁶³ Ibid. I.39: dharma-dhātor asaṃbhedād gotra-bhedo na yujyate.

Наконец, мы переходим к трактату *Уттарапантра*, которому посвящено данное исследование. Основным содержанием этого сочинения является особая теория субстрата⁶⁴ Абсолюта, иначе называемого Сущностью Будды⁶⁵ или основой его рода⁶⁶. В *Абхисамая-аламкаре* этот предмет затронут лишь кратко: в тексте говорится, что это опора деятельности на Пути к спасению. Здесь, напротив, он проходит как центральная, главная тема. Все другие предметы представлены в их взаимоотношении с Сущностью Будды – как причины или результаты ее развития. Содержание труда подразделяется на семь предметов:

Будда (1), Учение (2), Община (3) – Три Драгоценности.

Субстрат Абсолюта как он существует в каждом живом существе, омраченный случайными⁶⁷ загрязняющими элементами (4)⁶⁸.

Состояние Высшего Просветления – как тот же субстрат, но очищенный от всех омрачений (5).

Качества Будды, которыми он обладает после достижения состояния полного Озарения (6).

Деяния, совершаемые Буддой ради блага живых существ (7).

Все первые четыре предмета освещаются в главе I «О сущности Состояния Будды» (165 стихов). Три оставшихся предмета рассматриваются поотдельности: глава II «О Высшем Просветлении» (72 стиха), глава III «Качества Будды» (38 стихов) и глава IV «Деяния Будды» (101 стих).

В последней, пятой главе (28 стихов) изложена тема преимуществ и заслуг, происходящих от изучения доктрины о сущности Состояния Будды.

Мы располагаем комментарием к *Уттарапантре*, написанным Арья-Асангой, под названием *Уттарапантра-вьяхья* (Тэнгьюр, MDO. XLI). Это отдельное ксилографическое издание, выпущенное Агинским монастырем Дэчен Лун-дуплин (Bde-chen lhun-grub ling). В тибетской традиции он известен под кратким названием *Thogs 'grel* (*Thogs-med kyi grel-ba* = Asanga-vṛtti). Среди подробных тибетских комментариев наиболее известным является *Dar-ṭik*⁶⁹ – труд Гьялцапа Дармаринчена, ученика Цонкхапы. Ниже мы приводим перевод основного текста с комментарием Арья-Асанги, в случае необходимости сопровождая его разъяснениями из сочинения Гьялцапа.

⁶⁴ dhātu, тиб. kham.

⁶⁵ tathāgata-garbha, тиб. de-bzhin gshegs-pa'i snying-po.

⁶⁶ gotra, тиб. rigs.

⁶⁷ āgantuka-mala, тиб. glo-bur gyi dri-ma.

⁶⁸ 'Jam-dbyangs dga'-ba'i blo-gros, л. 4б. 3–4. *Уттарапантра* доказывает бытие единой и целостной Абсолютной Сущности всех относительных объектов, которая отрицает всякую независимую иллюзорную реальность как изначально существующую и представляющую собою природу живого существа.

⁶⁹ Гьялцап Дармаринчен (Rgyal-tshab dar-ma rin-chen) (1364–1432). Полное собрание сочинений (gsung-'bum). Т. 3. Лавранское издание.

Существуют два толкования названия *Уттаратантра*: 1) как наивысшее или 2) как последнее по времени возникновения учение Махаяны⁷⁰. Этот труд расценивается как интерпретация пяти сутр, относящихся к позднему периоду, а именно: 1) *Татхагата-махакаруна-нирдеша-сутра*, или *Дхарани-ишвара-рад-жа-париприччха*⁷¹, 2) *Шри-мала-дэви-симханада-сутра*⁷², 3) *Татхагата-гарбха-сутра*⁷³, содержащая девять примеров, иллюстрирующих Сущность Будды, присутствующую во всех живых существах, 4) *Сарва-буддха-вишая-аватара-джня-на-алока-аламкара-сутра*⁷⁴, иллюстрирующая непостижимый характер деяний Будды, и 5) *Ратна-дарика-париприччха*, повествующая о 64 качествах Будды. *Уттаратантра-вьяхья*⁷⁵ содержит многочисленные цитаты из всех этих сутр, в основном без упоминаний их названий. Иногда эти цитаты вовсе никак не выделены из общего текста «Комментария» Арья-Асанги, и нет никаких ссылок на цитируемую сутру⁷⁶. Отождествление подобных отрывков с их источниками, конечно, невероятно трудная задача.

Кроме вышеупомянутых сутр в Уттаратантре есть и цитаты из других канонических трудов, таких как *Сагарамати-париприччха*⁷⁷, *Гагананьяджа-сутра*⁷⁸, Махапаринирвана-сутра и т. д. Все эти цитаты могут быть отождествлены. Некоторые части основного текста *Уттаратантры* представляют собой не что иное, как краткое изложение определенных отрывков из сутр, как, например, в главе I, где говорится о девяти примерах, иллюстрирующих Сущность Будды, согласно Татхагата-гарбха-сутре.

II. Авторство трактатов Майтреи

Здесь мы снова должны обратиться к проблеме авторства пяти трактатов Майтреи. Профессор Уи в одной из своих статей высказывает мнение, что

⁷⁰ См.: Bu-ston. Указ. соч. Р. 54.

⁷¹ *Tathāgata-mahākaraṇā-nirdeśa-sūtra* или *Dhāraṇiṣvara-rāja-paripṛcchā*. Тиб. Gzungs kyī dbang-phyug rgyal-pos zhus-pa'i mdo. Kg. MDO. XV / пер. на кит. Ку фа ху (Дхарма-ракша) 265–316 н. э. Каталог Нандзё № 79.

⁷² *Śrī-mālā-devī-simhanāda-sūtra*. Тиб. Dpal phreng gi mdo. Kg. DKON. VI / пер. на кит. Гунабхадры (420–479 н. э.) и Бодхиручи (618–907 н. э.). Каталог Нандзё № 23, 59.

⁷³ *Tathāgata-garbha-sūtra*. Тиб. De-bzhin gshegs-pa'i snying-po'i mdo. Kg. MDO. XXII / пер. на кит. Буддхабхадры (317–420 н. э.) и неизвестного переводчика (350–431 н. э.). Каталог Нандзё № 384, 443.

⁷⁴ *Sarva-buddha-vaiśya-avatāra-jñāna-āloka-alamkāra-sūtra*. Тиб. Sangs-rgyas kyī yul thams-cad la 'jug-pa ye-shes snang-ba rgyan gyi mdo. Kg. MDO. III / пер. на кит. Фа ху (1004–1058) и др. (960–1127). Каталог Нандзё № 1013.

⁷⁵ *Uttaratantra-vyākhyā*. Сама *Уттаратантра* была переведена на китайский язык Ратнаматти (508 г. н. э.). Каталог Нандзё № 1236.

⁷⁶ См. *Vyākhyā*, л. 9b. 6 и далее.

⁷⁷ *Sāgaramati-paripṛcchā*, тиб. Blo-gros rgya-mtshos zhus-pa'i mdo. Kg. MDO. XIV.

⁷⁸ *Gaganagañja-sūtra*. Тиб. Nam-mkha'i mdzod-kyi-mdo. Kg. MDO. XIII.

Майтрея был исторической личностью, учителем Арья-Асанги и основателем школы йогачара. Что касается последнего обстоятельства, в *Сиддханте* (*Grub-mtha'*) Чжамьяна Шейпы мы находим следующее важное утверждение⁷⁹: «Учитель Нагарджуна, вдохновленный Бодхисаттвой Манджушри, заложил основы системы мадхьямака в соответствии с *Акишямати-нирдеши-сутрой*. То же было сделано учителем Арья-Асангой в отношении системы йогачара с помощью вдохновляющей силы Майтреи на основе *Сандхи-нирмочана-сутры*». Подобное утверждение имеется в «Комментарии» Будона к *Абхисамая-аламкаре* под названием *Лун-ги Ньема*⁸⁰. Из этого мы можем сделать следующий вывод: очевидно считалось, что каждая из этих двух систем имела своего божественного, легендарного вдохновителя, от которого путем откровения и было получено соответствующее учение. Кроме того, в «Истории буддизма» Будона сказано, что Арья-Асанга записал пять трактатов⁸¹, выслушав их содержание от Майтреи на небе Тушита. Это можно интерпретировать в том смысле, что Арья-Асанга и никто иной был автором этих пяти трудов. Так как последние представляют собой основу литературы буддийской экзегезы, связанной с новыми концепциями буддизма, вполне естественно, что сторонники этих концепций приписывали пяти трактатам божественное, не мирское происхождение.

Действительно, пять трактатов обнаруживают большое сходство в стиле, и это сходство можно заметить даже в тибетских переводах. Мы встречаем многие тождественные по содержанию стихи⁸², а один стих в *Абхисамая-аламкаре* и в *Уттаратантре* полностью совпадает⁸³. Что касается *Уттаратантры* и «Комментария» к ней, то имеется целый ряд оснований считать, что оба текста были написаны одним автором. В первой главе субстрат, или Сущность Просветления, исследуется с десяти точек зрения: сущность, причина очищения, результат очищения и т. д. В основном тексте эти десять аспектов не выделены в структуре текста отдельными параграфами, это сделано только в «Комментарии». Некоторые стихи основного трактата трудны для понимания, и только «Комментарий» разъясняет их смысл и взаимосвязь. Кроме того, мы должны обратить внимание на интересную особенность самого «Комментария». В нем подробно разъясняется только первая глава основного текста, комментарий к которой со-

⁷⁹ Я привожу цитату из: Grub-mtha' rtsa-ba'i tshig *ṭīk* shel-dkar me-long, краткого комментария к труду Чжамьяна Шейпы, автором которого является лама Лобсан Кончог. Лавранское издание. Л. 24b 3–5.

⁸⁰ Lung gi snye-ma. Издание Агинского дацана. Л. 114b 6 и 115b 2.

⁸¹ Лхасское издание. Л. 116b 3: byams chos sde lnga yi ger bkod do.

⁸² Вот несколько примеров: а) Sūtrālamkāra IX.60. svābhāviko'tha sām̐bhogyaḥ kāyo nairmāṇiko' paraḥ kāya-bhedā hi buddhānām prathamā tu dvayāśrayaḥ и Abhisamayālamkāra VIII.17: svābhāvikaḥ sasām̐bhogo nairmaṇiko' paras tathā и т. д. б) Sutrālamkāra IV.11 и Uttaratantra I.33, с) Sūtrālamkāra IX.37 и Uttaratantra I.27.

⁸³ Abhisamayālamkāra V. 21 и Uttaratantra I.152: nā' paneyam ataḥ kiṃcit prakṣeptavyaṃ na kiṃ ca na и т. д.

ставляет три четверти всего сочинения. Остальные четыре главы «Комментария» почти исключительно содержат стихи основного текста, которые сопровождаются очень немногочисленными примечаниями в основном следующего характера: «Значение этого стиха становится ясным из последующих восьми» и т. п. Это может говорить лишь о том, что автор считал содержание стихов достаточно понятным и без подробного разъяснения. Если бы «Комментарий» и основной текст не были написаны одним и тем же автором, было бы трудно понять смысл простого повторения стихов *Уттарапантры* в четырех главах «Комментария», в то время как первая глава была разъяснена столь подробно и блестяще. Мы можем утверждать, что в своем «Комментарии» Арья-Асанга стремился к тому, чтобы расширить учение о сущности Просветления и преподать его как особую и достаточно новую теорию. Именно это он сделал в первой главе данной работы.

Далее может возникнуть вопрос: если все пять трактатов были сочинением одного автора, то как можно объяснить тот факт, что они отражают разные точки зрения? В «Комментарии» Гьялцапа⁸⁴ сказано, что первые три труда (*Сутра-аламкара*, *Мадхьянта-вибханга* и *Дхарма-дхармата-вибханга*) излагают учение об Абсолютной истине в видоизмененной форме, соответствующей пониманию некоторых обращенных⁸⁵, а не во всей полноте, т. е. как теорию относительно-сти и нематериальности дхарм. На основании вышеупомянутых трех трактатов и в соответствии с разделением писаний на тексты условного⁸⁶ и прямого⁸⁷ значения, которое проводится в *Сандханирмочана-сутре*, учитель (Арья-Асанга) сочинил пять разделов *Йогачарабхуми* и две итоговые работы⁸⁸, в которых он заложил основы системы йогачары-виджнянавады⁸⁹. В свою очередь, *Абхисамая-аламкара* вновь разъясняет теорию всеобщей относительности и нематериальности, однако здесь главной темой является процесс Постижения⁹⁰ Истины Святым, путь к Просветлению, т. е. сокровенный смысл сутр *Праджняпарамиты*. Что касается *Уттарапантры*, то об этом сочинении сказано, что с ним нужно знакомить на завершающем этапе обучения тех, чьи взгляды сформировались на основе учения виджнянавады, а также тех членов семьи Махаяны, кто наделен наиболее острыми интеллектуальными способностями. *Уттарапантра* излагает учение об Абсолюте как о едином и целостном принципе, который является отрицанием независимой реальности всех дхарм в их множественности в соот-

⁸⁴ *Dar-tik*. Л. 4а 5 и далее.

⁸⁵ Арья-Асанга первоначально принадлежал к школе муласарвастивада, но позже изменил свои взгляды и принял точку зрения Махаяны. – *Примеч. пер.*

⁸⁶ *neyārtha*, тиб. *drang-don*.

⁸⁷ *nītārtha*, тиб. *nges-don*.

⁸⁸ *Махаянасамграха* и *Абхидхарма-самуччая*. См. *History of Buddhism by Bu-ston...* – Р. 56.

⁸⁹ Дословно: «открыл путь для колесницы виджнянавады».

⁹⁰ *abhisamaya*, тиб. *mngon-rtogs*.

ветствии с сутрами *Праджняпарамиты* и *Татхагата-гарбха-сутрой*. Это учение является главным предметом рассматриваемого сочинения и отражает подлинную точку зрения учителя.

Вероятно, все эти рассуждения [Гьялцапа] указывают на тот факт, что представления Арья-Асанги могли постепенно эволюционировать⁹¹. Возможно, он начал с крайнего идеализма основной позиции йогачары – с теории сознания-сокровищницы⁹² и трех аспектов реальности. Затем на основе сутр *Праджняпарамиты* он сочинил *Абхисамая-аламкару*, отказавшись от крайних взглядов йогачары и вплотную приблизившись к монистическому воззрению мадхьямиков. Действительно, как мы упоминали выше, в *Абхисамая-аламкаре* ничего не сказано о сознании-сокровищнице или других доктринах школы йогачара. Возможно, в то время Арья-Асанга не был полностью уверен в своих основных позициях. Так, например, в «Золотых четках»⁹³ Цонкхапы мы находим упоминание о том, что его «Комментарий» к *Абхисамая-аламкаре* и *Панча-вимши-сахасрикe* был написан с точки зрения йогачары. И, наконец, можно считать, что в *Уттаратантре* его взгляды достигли высшей ступени развития, поскольку он принял теорию чистого монизма в его крайней форме. Именно благодаря этому обстоятельству тибетские авторы позднего периода считают *Уттаратантру* трактатом школы мадхьямака-прасангика. В то же время мы видим попытки Арья-Асанги найти замену идее индивидуальной души. Концепция сознания-сокровищницы, содержащего семени всех дхарм, была заменена им идеей сущности Просветления, субстрата Абсолюта, существующего в каждом живом существе. Этот субстрат, который ранее рассматривался Арья-Асангой⁹⁴ как активная сила⁹⁵, теперь осмысливался им как вечный, пребывающий в покое и неизменный, как истинная сущность каждого живого существа и источник всех добродетельных качеств. Один раз в своем «Комментарии»⁹⁶ Арья-Асанга возвращается к своей старой идее субстрата рода просветленных⁹⁷ как к силе, управляющей шестью внутренними базами познания⁹⁸. Тем не менее это относится только к субстрату, как он предстает с точки зрения эмпирической реальности⁹⁹ – как к семени Просветления, которое должно развиваться¹⁰⁰.

⁹¹ См. Prof. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. – Leningrad, 1927. – P. 34.

⁹² ālaya-vijñāna, тиб. kun-gzhi rnam-par-shes-pa.

⁹³ Gser-phreng. Издание Агинского дацана. I. 19a 1–5.

⁹⁴ В *Сутра-аламкаре*, *Шравака-бхуми*, *Бодхисаттва-бхуми* и т. д.

⁹⁵ bīja=sāmarthya.

⁹⁶ См. с. 206.

⁹⁷ gotra, тиб. rigs.

⁹⁸ saḍ-āyatana, тиб. skye-mched drug.

⁹⁹ saṃvṛtya, тиб. kun-rdzob-tu.

¹⁰⁰ paripuṣṭa, или samudānīta-gotra.

Тем не менее мы не исключаем возможность того, что Арья-Асанга мог написать разные труды, отражающие разные точки зрения, не изменяя при этом своих собственных взглядов. Известно, что подобная практика была принята среди индийских ученых, принадлежащих к различным философским системам. Так, например, Вачаспатимишра¹⁰¹, писал сочинения с позиций школ ньяя, йога и веданта. Великие тибетские ученые, такие как Цонкхапа, тоже сочиняли свои комментарии в соответствии с [традициями] разъясняемых текстов. Таким образом, мы находим труды, выражающие точки зрения мадхьямаки-прасангики, мадхьямаки-сватантрики, йогачары, саутрантики и вайбхашики (в комментариях к «Абхидхармакоше»), которые написаны одним автором.

III. Различные теории субстрата, или Семени Просветления

Итак, как мы видим, основной предмет *Уттарастантры* и *Комментария* к этому трактату – это учение о субстрате¹⁰² Абсолюта, иначе называемом Сущностью Будды, или основным качеством его рода (*готра*). Прежде чем мы приступим к исследованию данного предмета в соответствии с наиболее развитой концепцией мадхьямаки, следует привести краткий обзор теорий других буддийских школ, связанных с ним. В знаменитом комментарии Цонкхапы к *Абхисамая-аламкаре* под названием «Золотые четки» (Gser-phreng), а также в руководстве¹⁰³ по этому же трактату Великого Ламы Чжамьяна Шейпы¹⁰⁴ изложен подробный анализ учения о *дхату*, или *готре*, с точки зрения четырех основных буддийских школ. Именно на основании этих двух тибетских сочинений мы делаем попытку дать систематический обзор различных теорий, связанных с основным качеством рода Святых. Мы будем строго следовать порядку, в котором данный предмет исследуется в тибетских комментариях. Первой излагается позиция школ Хинаяны – вайбхашики и саутрантики, затем приводится точка зрения йогачариев и, наконец, теория мадхьямиков, т. е. та, что содержится в *Уттарастантре* и *Абхисамая-аламкаре*.

а) Термин *готра* и его интерпретация в Хинаяне

В текстах винаи и абхидхармы термин *готра* встречается в значении «особый элемент», и этот «особый элемент» рассматривается как основной фактор достижения архатства. Иначе говоря, он представляет собой своего рода суб-

¹⁰¹ Vācaspatimīśra (842 – ?) знаменитый индийский ученый, последователь Шанкарачарьи. – *Примеч. пер.*

¹⁰² dhātu, тиб. kham.

¹⁰³ Тиб. yig-cha.

¹⁰⁴ Первый Чжамьян Шейпа Агван Цондуй (1648–1722). Phar-phyin skabs brgyad-ka [Полное название: *Bstan-bcos Mngon-par rtogs-pa'i rgyan gyi mtha'-dpyod Shes-rab kyi phar-rol-tu phyin-pa'i don kun gsal-ba'i rin-chen sgron-me*]. Ксилограф. Издание Чилутайского дацана Гандэн Даргьелин (Dga'-ldan dar-rgyas gling).

страт, который образует глубинную природу или качество Святого¹⁰⁵. Среди психических элементов¹⁰⁶ имеются три – отсутствие страсти¹⁰⁷, отсутствие ненависти¹⁰⁸ и отсутствие омраченности сознания¹⁰⁹, которые называются тремя основными корнями добродетели¹¹⁰. Из этих трех именно отсутствие страсти представляет собой основное качество Святого и фактор, способствующий Спасению¹¹¹. Этот фактор проявляется как удовлетворенность любой одеждой, едой, жилищем и ложем, какими бы бедными и убогими они ни были¹¹², а также как чувство удовлетворенности практикой глубокого сосредоточения и устранения сил, омрачающих сознание, что равным образом указывает на отвращение Святого к мирским делам. Первые три качества относятся к природе Святого как обеспечивающие путь к Спасению, в то время как четвертое представляет собой сущность деятельности Святого на Пути¹¹³. Кроме того, отсутствие страсти, проявляющееся как удовлетворенность любой одеждой, пищей и т. д., следует рассматривать в качестве противоядия от любой привязанности к собственности. Принимаемое в виде удовлетворенности снятием загрязнения, оно не оставляет никакой возможности сосредоточить внимание на «я» или «мое»¹¹⁴. Соответственно, поскольку фактор отсутствия страсти представляет собой такую важную, преобладающую силу для достижения Спасения и уничтожения¹¹⁵ всех мирских дхарм, он есть *готра* – субстрат рода Святых¹¹⁶.

Такую концепцию *готры* предлагает школа вайбхашика. Позиция другой ветви последователей Хинаяны – саутрантиков – существенно отличается от первой. Эта школа допускает существование особой силы¹¹⁷, управляющей элементом-дхармой сознания. Она принадлежит к числу так называемых «чистых сил»¹¹⁸ и дает начало чистой трансцендентной мудрости¹¹⁹ Святого в момент

¹⁰⁵ ārya-pudgala.

¹⁰⁶ caitta, тиб. sems-byung.

¹⁰⁷ alobha, тиб. chags-med-pa.

¹⁰⁸ advesa, тиб. zhe-sdang-med-pa.

¹⁰⁹ amoha, тиб. gti-mug-med-pa.

¹¹⁰ Trīṇi kuśala-mūlāni, тиб. dge-rtsa gsum.

¹¹¹ Также см. Bu-ston. Lung gi snye-ma. Ксилограф. Издание Агинского дацана. Л. 203а 4.

¹¹² Gser-phreng I. Л. 242b 2 (в качестве цитаты из винаи). Также см. Skabs brgyad-ka I. Л. 232b 5–6.

¹¹³ Gser-phreng I. Л. 242b 3–4.

¹¹⁴ Gser-phreng I. Л. 242b 4–5. Оба этих аспекта элемента рода Святых упомянуты в *Абхидхармакоше*, Глава VI 7, 8. Ксилограф. Издание Цугольского монастыря. Л. 85b 5–86а 2.

¹¹⁵ nirodha, тиб. 'gog-pa.

¹¹⁶ Abhidharmakośa-bhāṣya. Ксилограф. Издание Агинского дацана.

¹¹⁷ bīja, или sāmārthya.

¹¹⁸ viprayukta-saṃskāra, тиб. ldan-min-'du-byed.

¹¹⁹ anāsrava-jñāna, тиб. zag-med ye-shes.

окончательного Просветления. Эта сила представляет собой субстрат, *готру* Святого¹²⁰ и считается изначально существующей в каждом живом существе. Согласно саутрантикам, эта сила может быть уничтожена, и достижение Просветления станет невозможным. Это происходит, когда у человека есть препятствия для роста корней добродетели¹²¹. Как мы увидим в дальнейшем, эта точка зрения создает связующее звено между концепциями *готры* в Махаяне и Хинаяне, поскольку теория йогачариев, которую мы сейчас будем обсуждать, представляет собой лишь более развитую форму позиции саутрантики.

б) Теории йогачары, связанные с *дхату* и *готрой*

Прежде чем мы начнем исследование теории *готры* с точки зрения йогачары, необходимо коротко коснуться основных направлений этой школы. К старшей ветви относятся йогачарии, или виджнянавадины, «основывающиеся на текстах Канона»¹²², – школа Арья-Асанги и Васубандху. Они придерживаются теории сознания-сокровищницы¹²³, которая, образно говоря, содержит семена всех дхарм, составляющих личность¹²⁴. Другая ветвь – виджнянавадины-логики¹²⁵ – младшая школа, основанная Дигнагой. Эта суб-школа йогачары не допускает существования сознания-сокровищницы, функции которой, согласно этой школе, разделены между шестью внутренними базами познания.

В соответствии со взглядами этих двух направлений йогачары, в некоторых деталях различается и концепция *готры*, но в главном она остается тождественной. Те, кто придерживается теории сознания-сокровищницы, определяют *готру* как силу, которая управляет¹²⁶ этим сознанием, ведет к возникновению чистого трансцендентного знания, к устранению всех загрязняющих сил и преобразованию¹²⁷ всех дхарм, образующих личность, в составляющие части Трех Тел Будды. У логики – это сила, управляющая внутренними базами познания, с точно такими же функциями, которыми ее наделяла старшая школа. *Готра* рассматривается обеими ветвями школы йогачара как проявляющая себя в двух аспектах: как основа, изначально присутствующая в каждом живом существе, и как нечто, находящееся в процессе развития¹²⁸. Таким образом, позиция йогачариев относительно глубинной сути *готры* согласуется с точкой зрения саутрантиков.

¹²⁰ Skabs brgyad-ka I. Л. 233 а 1 и 238b 1 – цитата из: *Абхидхармакоша-вьяхы* Яшомитры.

¹²¹ Samucchinna-kuśala-mūla, тиб. dge-ba'i rtsa-ba kun-tu chad-pa.

¹²² Тиб. lung gi rjes-'brangs sems-tsam-pa, санскр. āgama-anusārino vijñānavādinah.

¹²³ Ālaya-vijñāna, тиб. kun-gzhi rnam-par-shes pa.

¹²⁴ Следует отметить, что в ламаистских школах бытует мнение, что йогачарии считают сознание-сокровищницу gang-zag rdzas yod-pa, санскр. dravya-sat-pudgala, т. е. реальной личностью (!).

¹²⁵ nyāya-anusārino vijñānavādinah, тиб. rigs-pa'i rjes-'brangs sems-tsam-pa.

¹²⁶ Буквально «стоит над» (ālayasya upari, тиб. kun-gzhi'i steng du).

¹²⁷ parāvṛtti, тиб. yongs-su gyur-pa.

¹²⁸ prakṛtistha и paripusta-gotra, тиб. rang-bzhin gnas rigs и rgyas 'gyur gyi rigs.

Готра считается активным¹²⁹, подверженным изменениям субстратом. Этот активный характер очень полно выражен в *Гудха-артхе*¹³⁰, где сказано, что Абсолютная реальность¹³¹ проявляется в двух формах: активной и не подверженной изменениям¹³². Первая из этих двух форм тоже имеет две разновидности: чистая трансцендентная Мудрость Будды¹³³ и семя, зародыш этой трансцендентной Мудрости¹³⁴. Это семя и есть *готра* – субстрат и субстанциальная причина¹³⁵ Просветления. Как было сказано выше, у него два вида: изначальное и то, что находится в развитии. Примечательно учение йогачариев о преобразовании¹³⁶ дхарм, образующих поток сознания обычного человека в составляющие Трех Тел Будды в момент окончательного Просветления. Это преобразование происходит благодаря действию *готры*. Логиками *готра* рассматривается как сила, вызывающая преобразование внутренних баз познания, а старшей школой – преобразование сознания-сокровищницы в дхармы Просветления. Ученые классической йогачары имеют особую точку зрения на этот процесс. Вообще Три Тела Будды приводятся в соотношение с восемью или шестью типами сознания: сознание-сокровищница¹³⁷, интеллект как субстрат загрязняющих факторов¹³⁸, шесть видов сознания, соответствующих шести внутренним базам познания, т. е. пять видов чувственного сознания¹³⁹ и ментальное сознание¹⁴⁰. Согласно Чандрагомину¹⁴¹, некоторые считают, что сознание-сокровищница преобразуется в Дхармакаю¹⁴² Будды, интеллект как субстрат загрязняющих факторов – в Самбхогакаю¹⁴³, а пять видов чувственного сознания – в Нирманакаю¹⁴⁴. Иными словами, если это преобразование привести в соответствие с пятью видами высшей трансцендентной Мудрости Будды, то оно будет выглядеть следующим образом:

Сознание-сокровищница преобразуется в Дхармакаю как в совершенно чистый Абсолют¹⁴⁵ и зеркалоподобную трансцендентную Мудрость¹⁴⁶. Интеллект

¹²⁹ saṃskṛta, тиб. 'dus-byas.

¹³⁰ Gūdhārtha, тиб. Don gsang, комментарий к первой главе Махаяна-самграхи. Tg. MDO. XVI. Цит. по: Gser phreng I. Л. 243а 3.

¹³¹ pariniṣpanna, тиб. yongs-grub.

¹³² nitya, rtag-pa.

¹³³ Синоним Тела Абсолютной Мудрости Будды (jṛāna-dharma-kāya).

¹³⁴ Gser-phreng I. Л. 243а 4.

¹³⁵ upādāna-kāraṇa, тиб. nyer-len gyi rgyu.

¹³⁶ parāvṛtti.

¹³⁷ ālaya-vijñāna.

¹³⁸ klista-manas, тиб. nyon-yid. Это синоним mano-āyatana (№ 6).

¹³⁹ pañca-dvāra-vijñāna, тиб. sgo lnga'i rnam-shes.

¹⁴⁰ mano-vijñāna, yid kyi rnam-par-shes-pa.

¹⁴¹ Цит. по Skabs brgyad-ka I. Л. 239b 1–4.

¹⁴² dharma-kāya, тиб. chos-sku.

¹⁴³ sambhoga-kāya, тиб. longs-spyod rdzogs-pa'i sku (longs-sku).

¹⁴⁴ nirmāna-kāya, тиб. sprul-sku.

¹⁴⁵ dharma-dhātu-viśuddhi, тиб. chos-dbyings rnam-par-dag-pa.

¹⁴⁶ ādarśa-jñāna, тиб. me-long lta-bu'i ye-shes.

как субстрат загрязняющих факторов преобразуется Самбхогакаю, т. е. альтруистическую¹⁴⁷ и различающую Мудрость¹⁴⁸.

Пять видов чувственного сознания преобразуются в активную Мудрость¹⁴⁹, действующую во благо живых существ, т. е. в Нирманакаю.

Согласно тем представителям йогачары, которые не принимают теорию сознания-сокровищницы, пять видов чувственного сознания преобразуются в Самбхогакаю, а ментальное сознание – в Нирманакаю¹⁵⁰. Таким образом, мы видим тенденцию рассматривать *готру* как особый фактор, или активный преобразующий принцип. Этот принцип нельзя считать идентичным сознанию-сокровищнице или относить его к числу внешних баз познания. Это сила, «стоящая над» сознанием-сокровищницей, доминирующая над нею и способствующая ее преобразованию в чистую трансцендентную Мудрость Будды. Согласно *Махаянасамграхе* Арья-Асанги, – это семя Дхармакаи в живом существе, которое может быть высокого, среднего и низкого уровня. Это, если можно так выразиться, фактор, противодействующий¹⁵¹ сознанию-сокровищнице, тем более что он вызывает его преобразование¹⁵². Было бы также неправильно рассматривать *готру* как нечто совершенно идентичное всем шести внутренним базам познания, как считают некоторые тибетские ученые¹⁵³. *Готра* – сила, управляющая этими базами познания, и в этом качестве не может считаться равной им, поскольку ее функция – способствовать преобразованию дхарм и достижению Просветления – иная, нежели функции органов чувств и интеллекта. С другой стороны, эта сила не является чем-то полностью отличным от внутренних дхарм¹⁵⁴. Здесь мы видим, что позиция йогачариев неопределенна, напоминая точку зрения ватсипутриев на проблему *пудгалы* – личности как независимой реальности. Ясно, что если семя Просветления, одновременно являясь и глубинной сущностью личности, рассматривалось бы как независимая дхарма, по сути отличная от внутренних баз познания, йогачарии столкнулись бы с опасностью допустить существование особой субстанции, которая хотя и имеет свойство изменяться, могла бы рассматриваться как «я», как нечто напоминающее индивидуальную душу. Этого они стараются избежать, утверждая, что внутренние дхармы, представляющие собой субстрат [потока сознания], и *готра*, сила, управляющая ими, не могут рассматриваться как полностью отличные друг от друга. Шесть баз познания не являются *готрой*, но они и не существуют совсем отдельно от нее.

¹⁴⁷ samatā-jñāna, тиб. mnyam-nyid ye-shes.

¹⁴⁸ pratyaveksaṇa-jñāna, тиб. so-sor rtog-pa'i ye-shes.

¹⁴⁹ kṛtya-anusthāna-jñāna, тиб. bya-ba sgrub-pa'i ye-shes.

¹⁵⁰ Skabs brgyad-ka I. Л. 239a 6 – b 1.

¹⁵¹ pratipaksa, тиб. gnyen-po.

¹⁵² Gser-phreng I. 243b 1–2.

¹⁵³ Skabs brgyad-ka I. Л. 234a 5 и далее.

¹⁵⁴ Gser-phreng I. 243b 3–4: цит. по: Шравакабхуми. Л. 244b 6–245a 1: по: *Бодхисаттва-бхуми-вьяхья* Сагарамегхи (Тг. MDO. LV).

В *Абхисамая-аламкара-алоке*¹⁵⁵ Харибхадра утверждает, что *готра*, фактор, присутствующий в каждом существе, безначален и является своего рода эманацией Абсолюта. Йогачарии разделяют эту точку зрения, но, в отличие от Харибхадры¹⁵⁶, они не считают, что *готра* – это и есть Абсолют. Цонкхапа и Чжамьян Шейпа¹⁵⁷ справедливо отмечают, что если признавать *готру* активным элементом, то совершенно невозможно рассматривать его как идентичный Абсолюту, который неизменен. Более того, поскольку йогачарии полагают, что сила *готры* уничтожается у последователя Хинаяны в момент окончательной Нирваны, а также у того, в ком погибли корни добродетели, *готра* не может рассматриваться как Абсолют, который вечен и неуничтожим. То, что *готра* – сила, производная от Абсолюта, означает, по мнению йогачариев, что она существует изначально как свойство, присущее потоку дхарм¹⁵⁸, составляющих личность. Ни в постоянном, ни в развивающемся состоянии *готра* не утрачивает характера силы, активного элемента.

Что касается основных разновидностей *готры* с точки зрения йогачары, то их три, в соответствии с тремя Колесницами – шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв¹⁵⁹, с типами деятельности этих трех видов Святых и видами Просветленного состояния, которого они достигают¹⁶⁰. Эти три разновидности считаются разными по сути, что отличается от позиции мадхьямиков, которые придерживаются теории Единой Колесницы¹⁶¹, у которой только один конечный результат – Высшее Просветление Будды.

IV. Позиция мадхьямиков. Учение о субстрате Просветления согласно Уттаратантре

Основной момент этой наиболее развитой теории – учение о том, что субстрат Просветления, Сущность Будды¹⁶² в живом существе представляет собой вечный, неизменный¹⁶³ элемент, который идентичен монистическому Абсолюту и является единым и целостным во всем живом. Это основная позиция *Утта-*

¹⁵⁵ Минаев. Рукопись. 59а 4: anādi-kāla-āyāta-dharmatā-pratilabdham.

¹⁵⁶ Там же. 59b 2: dharma-dhātur gotram.

¹⁵⁷ Gser-phreng I. 243b 5–6 и Skabs brgyad-ka I. 234b 5.

¹⁵⁸ saṃtāna, тиб. rgyud. Это касается большинства йогачариев. Тем не менее есть последователи этой школы, которые соглашались с мадхьямиками в том, что *готра* – принцип идентичный Абсолюту. Такова позиция Ратнакарашанти, автора комментария к *Абхисамая-аламкаре*, в сопоставлении с *Панчивимшиатисахасрикой*, под названием *Шуддхимати* (Śuddhimatī): Tg. MDO. IX.

¹⁵⁹ См. также Васубандху о *Сутра-аламкаре* III. 2: asti yāna-traye gotra-bhedaḥ.

¹⁶⁰ Там же. Phala-bhedaś co' palabhyate hīna-madhyā-viśistā bodhayāḥ so' ntarena gotra-bhedam na syāt; bīja-anurūpatvāt phalasya.

¹⁶¹ eka-yāna. См. ниже.

¹⁶² tathāgata-garbha, тиб. de-bzhin gshegs-pa'i snying-po.

¹⁶³ asaṃskṛta, тиб. 'dus-ma-byas.

ратантры. Она также выражена в *Абхисамая-аламкаре*¹⁶⁴, в комментарии Харибхадры к этому трактату и во многих других трудах. Чжамьян Шейпа дал следующее определение сущности Просветления в своем руководстве¹⁶⁵: «Это Абсолют¹⁶⁶ (как истинная сущность каждого живого существа), который во время Просветления становится Телом Абсолютного Бытия Будды»¹⁶⁷. В комментарии Цонкхапы мы находим многочисленные цитаты, которые подчеркивают вечную и неизменную природу субстрата Просветления. Наиболее полная из них – цитата из *Ратнакуты*¹⁶⁸: «То, в чем нет ничего вызванного какой-либо причиной, обусловленного¹⁶⁹, является (субстратом), который вечен и неизменен. Это субстрат рода Святых¹⁷⁰; у него есть сходство с пространством, так как он единый и целостный. Он – истинная сущность¹⁷¹ всех дхарм, он однородный¹⁷² и вечный»¹⁷³. Как мы уже не раз говорили ранее, считается, что он присутствует во всех живых существах без исключения и является истинной сущностью, основой всех дхарм, составляющих личность¹⁷⁴. В то же время считается, что у него чисто духовная природа¹⁷⁵ и что он является элементом сознания Будды. Только он, и ничто иное, реален и устойчив в живом существе; он безначален и бесконечен. По сущности своей он не отличается от Дхармакаи – Космического Тела Будды, – которое, в свою очередь, характеризуется как пронизывающее все, что существует¹⁷⁶. Все другие дхармы, составляющие личность, классифицируются на 5 групп¹⁷⁷, 12 баз познания¹⁷⁸ и 18 категорий¹⁷⁹. Эти дхармы, а также загрязняющие факторы¹⁸⁰ и карма, их порождающая, считаются полностью лишенными собственной реальности и рассматриваются только как результат действия

¹⁶⁴ Abhisamāyālamkāra I. 39.

¹⁶⁵ Skabs brgyad-ka I. Л. 240a 1.

¹⁶⁶ dharma-dhātu, тиб. chos kyī dbyings.

¹⁶⁷ svabhāva-kāya, тиб. ngo-bo-nyid sku.

¹⁶⁸ Цит. по Gser-phreng I. Л. 246 b. 4–5.

¹⁶⁹ saṃskṛta, тиб. 'dus-byas.

¹⁷⁰ gotra, тиб. rigs.

¹⁷¹ tathatā, тиб. de-bzhin-nyid.

¹⁷² Буквально «одного вкуса». (eka-rasa, тиб. ro gcig-pa).

¹⁷³ nitya, тиб. rtag-pa.

¹⁷⁴ Skabs brgyad-ka I. Л. 238 a 4.

¹⁷⁵ citta-svabhāva, тиб. sems kyī rang-bzhin.

¹⁷⁶ См. также цит. из: *Сатья-двая-вибханги и Комментария Джнянагарбхи* в Skabs brgyad-ka VIII. 22b. 2: chos thams-cad kyī lus ni 'gro-ba thams-cad de-bzhin-gshegs-pa'i ngo-bo las mi-'da'-ba'i phyir. Санскр. Sarva-dharmānām kāyaḥ, sarva-jagatas tathāgata-svabhāva-anatikarmāt. См. также: *Сутра-аламкара* IX. 15: yathāmbaram sarvagataṃ...

¹⁷⁷ skandha, тиб. phung-po.

¹⁷⁸ āyatana, тиб. skye-mched.

¹⁷⁹ dhātu, тиб. khams.

¹⁸⁰ kleśa, тиб. nyon-mongs.

иллюзии¹⁸¹. О них говорят как о случайных загрязнениях¹⁸², которые не могут повлиять на субстрат Абсолюта или изменить его. Последний, поскольку он присутствует в каждом индивиде, за исключением Будды, оказывается скрытым под покровами этих случайных загрязнений, но они ни в коем случае не могут осквернить его. Весь процесс освобождения Абсолютной сущности от мирских дхарм, который заканчивается достижением Состояния Будды, т. е. Путь Святого, должен рассматриваться как непрерывная практика сосредоточения ума на нематериальности дхарм. Под действием такого сосредоточения иллюзия реальности отдельных объектов исчезает, желания, возникающие по отношению к внешним объектам, прекращаются, а карма, создаваемая желаниями, больше не может действовать. Соответственно, возникновение новых комбинаций дхарм становится невозможным, а оставшиеся постепенно уничтожаются, и субстрат Просветления освобождается. Это и есть процесс достижения реальной, истинной Нирваны. Итак, в процессе очищения субстрат Просветления остается по сути тем же; его последняя метаморфоза представляет собой не что иное, как снятие случайных, загрязняющих элементов. Мы видим, что Арья-Асанга в своем последнем труде пришел к полностью монистической и пантеистической концепции. Утверждение, что «субстрат живого существа и Дхармакая – одно и то же, их различие только в наименовании», – это очень полное выражение его точки зрения. Другой примечательный отрывок касается качеств Будды. Сказано, что эти качества представляют собой атрибуты Абсолютной сущности, как она есть у Будды. Однако сразу же вслед за этим мы читаем, что эта сущность неразделима со всем живым, едина с ним. Различие, таким образом, вызвано только присутствием загрязняющих элементов. Но они имеют лишь эмпирическую, поверхностную реальность; они не являются тем, что должно быть на самом деле отброшено. Абсолютно реальным, вечным и неизменяемым является только субстрат Просветления.

Эта пантеистическая теория *Уттарапантры* и ее развитие в доктрине Калачакры были восприняты знаменитым тибетским ламой Долбопой Шейраб-Гьялцэном (1292–1391), основателем школы Чжонан, который интерпретировал эти учения в еще более крайней форме. Цонкхапа и его школа справедливо видели в этой доктрине противоречие с основными принципами буддизма. Соответственно, в их работах мы находим попытку изменить его. Они обвиняют школу Чжонан в ложной интерпретации *Уттарапантры*¹⁸³: «Есть такие, кто (подобно Чжонанпа) считают, что Наивысший Будда, наделенный силами и другими атрибутами, присутствует в каждом живом существе изначально. Они ни в малейшей степени не отличаются от брахманистов¹⁸⁴, которые следуют концеп-

¹⁸¹ avidyā-vāsanā, тиб. ma-rig-pa'i bag-chags.

¹⁸² āgantuka-mala, тиб. glo-bur gyi dri-ma.

¹⁸³ Rgyal-tshab Dar-ma rin-chen. Dar tik. Л. 12b 6–13a 1. Далее Dar tik.

¹⁸⁴ ūrthika, тиб. mu-stegs-pa.

ции вечно существующего Высшего Бога»¹⁸⁵. В Комментарий¹⁸⁶ Гьялцапа мы находим обсуждение точки зрения, что субстрат Просветления и Дхармакая Будды не могут рассматриваться как полностью идентичные. Мы также встречаем много других отрывков, где содержится предостережение обучающимся: нельзя путать учение *Уттаратантры* с брахманическими системами. Несмотря на все это, совершенно ясно, что *Уттаратантра* содержит зрелую пантеистическую систему – учение о вечном Будде, чья чудесная спонтанная¹⁸⁷ деятельность проявляется во всем существующем, а также учение о едином и вечном субстрате Просветления или рода Святых.

Выше уже говорилось, что, согласно точке зрения йогачариев, существует два вида субстрата рода Святых: изначальный¹⁸⁸ и тот, что должен расти¹⁸⁹. В *Уттаратантре* мы также находим упоминание о двух разновидностях субстрата, с той лишь разницей, что изначальная его разновидность, как нам известно, представляет собой вечный и неизменный элемент Абсолюта. Семя просветления, которое созревает, в свою очередь, рассматривается как отражение, двойник основного аспекта феноменального мира. Так, *Татхагата-гарбха-сутра* содержит девять примеров, связанных с сущностью Просветления: изначальный субстрат характеризуется в ней как сходный с золотом – вечным и неизменным, а семя, которое должно развиваться, сравнивается с реальным семенем, приносящим плоды.

А сейчас следует упомянуть еще одну особенность учения о субстрате рода Святых, которая присутствует в *Уттаратантре*. Это убеждение в том, что благодаря свойству вечности, характерному для этого субстрата, он никогда не может быть уничтожен в живом существе. Это означает, что любое живое существо имеет шанс на достижение Спасения. Кроме того, поскольку субстрат един и целостен во всем живом, а также является Сущностью Будды¹⁹⁰, конечный результат его очищения от загрязнений может быть только один – достижение Состояния Будды. В соответствии с этой точкой зрения считается, что истинная Нирвана – это только Нирвана Будды¹⁹¹. Что касается Нирваны святых Хинаяны – шраваков и пратьекабудд, – то она рассматривается как состояние временного успокоения после устранения омрачений, вызванных аффектами¹⁹². Святой Хинаяны может пребывать много *эонов* в состоянии постоянного транса в «пространстве без загрязнений»¹⁹³ в чисто духовном, нефизическом состоянии¹⁹⁴. И

¹⁸⁵ iśvara, тиб. dbang-phyug.

¹⁸⁶ Dar ṭik. Л. 12b 2 и далее.

¹⁸⁷ anābhoga, тиб. lhun gyis grub-pa.

¹⁸⁸ prakṛti-stha-gotra, тиб. rang-bzhin gnas rigs.

¹⁸⁹ paripusta-gotra, тиб. rgyas-'gyur gyi rigs.

¹⁹⁰ tathāgata-garbha.

¹⁹¹ Uttaratantra I, стих 83.

¹⁹² kleśa-āvarana, тиб. nyon-mongs kyi sgrib-pa (nyon-sgrib).

¹⁹³ anāsrava-dhātu, тиб. zag-med kyi dbyings.

все же в конце концов он выходит из этого состояния благодаря милосердию Будды, после чего вступает на путь Махаяны, в конце которого достигает Состояния Будды¹⁹⁵.

В тесной связи с теорией Сущности Будды *Уттаратантра* предлагает нам учение о *Дхармакае*, или Космическом Теле Будды, достижение которого есть результат пути Святых. Во время завершения этого пути все загрязняющие элементы, которые до этого затемняли сущность Абсолюта, полностью устраняются, иллюзия эмпирического мира исчезает, и остается совершенная и непрерывная интуиция единого Абсолюта, с которой полностью сливается ум, и при этом более не остается различия между субъектом и объектом и отдельными предметами. Именно в таком смысле нам следует понимать каноническую цитату из *Вьяхьи*: «...прекращение, отрицание феноменального бытия¹⁹⁶, – это Дхармакае». Конечная субстанция, которая теперь предстает как Сущность Будды и его качеств, называется Дхармакаей, Космическим телом, или еще более точно, Телом абсолютного бытия¹⁹⁷.

Качество единства, целостности, присущее Состоянию Будды с точки зрения высшей реальности, очень полно выражено в трудах Майтреи-Асанги и во многих других сочинениях. Так, например, мы находим в *Сутра-аламкаре* (IX. 4) утверждение, что все дхармы бытия идентичны Состоянию Будды, поскольку Абсолют является единой, целостной реальностью, и не существует ни одной дхармы как отдельной, особой реальности¹⁹⁸. В том же труде (IX.62 и комментарии) сказано, что Тело абсолютного бытия одно и то же у всех Будд, поскольку представляет собой неделимое целое¹⁹⁹. А в IX.77 мы находим следующее рассуждение: Все Будды не могут рассматриваться как одно целое с точки зрения их прежних физических воплощений, их накоплений заслуг и т. д. Но на чистейшем плане абсолютного бытия они не являются множественностью, поскольку Космическое тело едино и неделимо²⁰⁰. В *Джняна-алока-аламкара-сутре*²⁰¹ сказано, что Наивысший Будда представляет собой Конечный Предел, с точки зрения которого все дхармы равны и единообразны и не проявляются (как отдельные объекты)²⁰². Он всегда один и тот же, свободный от концептуального

¹⁹⁴ maṇomaya-kāya, тиб. yid kyi rang-bzhin gyi lus.

¹⁹⁵ Такова теория «Единой колесницы» (eka-yāna).

¹⁹⁶ nirodha-satya, тиб. 'gog-bden.

¹⁹⁷ svabhāva-kāya, тиб. ngo-bo-nyid sku. Его активное отражение – Тело Абсолютной Мудрости (jñāna-kāya).

¹⁹⁸ sarvadharmāś ca buddhatvaṃ tathatāyā abhinnavāt tadviśuddhi-prabhā-vitatvāc ca buddhatvasya, na ca kaścid dharmo'sti parakalpitenā dharma-svabhāvena.

¹⁹⁹ svābhāvikāḥ (kāyaḥ) sarva-buddhānāṃ samo nirviśistayā.

²⁰⁰ baḥutvam api ne'syate buddhānāṃ dharma-kāyasya abhedād anāsrave dhātau.

²⁰¹ Jñāna-āloka-alamkāra-sūtra. Kg. MDO. III.289 b. 6–7.

²⁰² Это, очевидно, относится к учению о том, что все дхармы навечно растворены в Нирване (prakṛti-parinirvṛtta).

мышления²⁰³ и установления различий. Здесь, в *Уттарапантаре*, об этом Высшем космическом теле Будды говорится как о наделенном четырьмя трансцендентными качествами: оно – чистота, блаженство, вечность и высочайшая сущность всех дхарм (*paramātmān*)²⁰⁴.

Таков Будда в том аспекте Абсолюта, который называется Окончательное прибежище. Однако, как мы читаем в *Сутра-аламкаре*, накопление заслуг Будды в эмпирическом мире не может не иметь результата. И его деятельность – *карма* должна в конце концов стать причиной высочайшего и счастливейшего земного существования. Более того, Будде равным образом открыты и Абсолют²⁰⁵, и эмпирическая реальность²⁰⁶; его главная цель – спасение других живых существ. Именно благодаря этой мотивации Будда являет себя в эмпирическом мире в физической форме²⁰⁷ – в форме Самбхогакаи, вечно пребывающей в сфере Акаништха, и во множестве Тел проявления (Нирманакай), которые являются ее эманациями и осуществляют деятельность на благо всех существ до тех пор, пока существует мир. Однако с точки зрения Абсолюта эти физические формы скорее представляют собой просто отражения и не имеют собственной реальной сущности.

Таковы вкратце основные идеи, выраженные в *Уттарапантаре*. Их подробное изложение содержится в переводе, который последует ниже. Выдержки из Комментариев Цонкхавы и Чжамьяна Шейпы, связанные с учением о *гоме* и *дхату* у различных буддийских школ, будут переведены отдельно и включены в приложения к данной работе. При переводе большое внимание уделялось адекватной передаче технических терминов, которыми изобилует трактат. Перевод терминов осуществлялся в соответствии с методом, принятым профессором Щербатским. Ни один термин не оставлен без перевода, но чтобы облегчить возможность проверки, в примечаниях всегда приводятся исходные термины на санскрите и тибетском.

В заключение я должен выразить благодарность моему высокочтимому учителю профессору Ф. И. Щербатскому: он вдохновил меня на эту работу, и с его помощью она была выполнена и обрела окончательный вид. Я также признателен профессору Стэну Конову²⁰⁸, благодаря заботам которого появилась эта книга. Мои глубочайшие благодарности Хамбо (Mkhan-po)-ламе Агвану Доржиеву²⁰⁹, который проявил столь живое участие к моим буддологическим исследо-

²⁰³ *vikalpa*, тиб. *gnam-par-rtog-pa*.

²⁰⁴ тиб. *dam-pa'i bdag*.

²⁰⁵ *paramārtha*, тиб. *don-dam-pa*.

²⁰⁶ *saṃvṛti*, тиб. *kun-rdzob*.

²⁰⁷ *rūpa-kāya*, тиб. *gzugs-sku*.

²⁰⁸ Sten Konow (1867–1948), норвежский востоковед, индолог. – *Примеч. пер.*

²⁰⁹ Агван Лобсан Доржиев (1853–1938), выдающийся российский религиозный, политический и общественный деятель, дипломат. Полномочный представитель Далай-

ваниям в Забайкалье и немало способствовал их успеху; настоятелю Челутайского дацана лхарампе²¹⁰ Дондубу Буддаину, с которым я систематически изучал *Уттарадантру* и *Вьяхью* в течение июля – августа 1929 г., а также моим друзьям-ламам Галдану Джамсарано и Жамцо Гомбоину, которые дали мне множество ценных указаний.

ламы XIII в России. Инициатор строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге. – *Примеч. пер.*

²¹⁰ Тиб. lha-gam-ra. Высшая ученая степень в монастырях Лхасы.