Философия и сотериология

От редколлегии. Тексты Праджняпарамиты, привнесенные махаянским буддизмом из Индии в Китай и Тибет, сыграли определяющую роль в формировании в этих странах двух региональных форм буддизма: дальневосточной (Китай, Япония, Корея) и центральноазиатской (Тибет, Монголия, Бурятия, Калмыкия, Тува). Перевод и становление принципов Праджняпарамиты происходили в этих странах по-разному, в зависимости от их культурно-исторического контекста, менталитета населения, основанного на традиционном мировосприятии и духовном наследии. В статьях С. П. Нестеркина, М. Гантуи и Л. Е. Янгутова предлагается экспозиция особенностей формирования принципов Праджняпарамиты в Индии, Тибете, Монголии и Китае.

УДК 294.3

DOI 10.31554/978-5-7925-0600-8-2020-3-9-27

С. П. Нестеркин

ТРАДИЦИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В ИНДИИ И ТИБЕТЕ

В статье рассматривается история формирования традиции Праджняпарамиты в Индии и ее дальнейшее распространение в Тибете, определяются основные традиции ее комментирования и рассматриваются философско-доктринальные положения, лежащие в их основании. Особое внимание уделяется рассмотрению «широкой действенной» традиции комментирования Праджняпарамиты как пути освобождения, изложенной в работе Майтреи «Украшения из постижений».

Ключевые слова: праджняпарамита, Махаяна, тибетский буддизм, философия буддизма, религиоведение, тибетология, буддология, мадхьямака.

S. P. Nesterkin

PRAJNAPARAMITA TRADITION IN INDIA AND TIBET

The article examines the history of the origin and spread of the Prajnaparamita tradition in India and its further spread in Tibet, identifies the main traditions of its commentary and examines the philosophical and doctrinal provisions underlying them. Particular attention is paid to the consideration of the “road effective” tradition of commenting on Prajnaparamita as a path of liberation, set forth in Maitreya's work “Decorations from Realizations”.

Нестеркин Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@gmail.com.

Keywords: prajnaparamita, Mahayana, Tibetan Buddhism, philosophy of Buddhism, religious studies, Tibetology, Buddhology, Madhyamaka.

Буддийская культура Индии, Тибета, Монголии и Бурятии создала огромную литературу, посвященную описанию пути духовного просветления. Важнейшее место в ней занимает учение о Праджняпарамите.

Термин «Праджняпарамита» определяется Дигнагой в его «Праджняпарамита-пиндартхе» следующим образом: «Праджняпарамита – это монизм, знание [без разделения на субъект и объект], а также Будда [в его космическом теле]. Слово «Праджняпарамита» означает, кроме того, текст [сутр Праджняпарамиты] и путь спасения [которому они учат], поскольку цель [текста и пути] – породить это [монистическое сознание и состояние Будды в его нирване]» [Stcherbatsky 1923, VI]. Праджняпарамитой в прямом смысле слова является мудрость, персонифицируемая Буддой в его «Дхармовом теле» (dharmakaya; chos sku). Тексты Праджняпарамиты и путь названы «Праджняпарамитой» условно (btags pa) как факторы, ведущие к достижению собственно Праджняпарамиты (в прямом смысле слова).

Основным источником учения о Праджняпарамите является одноименный цикл сутр, в основном (за некоторыми исключениями) вошедших в Праджняпарамитский (sher phin) раздел «Ганджура». Тибетская традиция в качестве основных праджняпарамитских сутр рассматривает следующие.

I. *Шесть «материнских» сутр* (yum drug), содержащих помимо учения о шунье также учение о «ясном познании» (abhisamaya, mngon rtogs), иными словами, практическое учение о движении по пути просветления:

1) «Шатасакхасрика-праджняпарамита» (stong phrag brgya pa, иначе называемая в тибетской традиции yum 'bum pa) [Т. № 8];

2) «Панчавимшатисакхасрика» (nyi khri lnga stong pa, или просто nyi khri) [Т. № 9 1];

3) «Аштадшасакхасрика» (khri brgyad stong pa) [Т. № 10];

4) «Дашасакхасрика» (shes rab khri pa) [Т. № 11];

5) «Аштасакхасрика» (brgyad stong pa) [Т. № 12];

6) «Самчаягатха» (sdud pa) [Т. № 13];

II. *Одиннадцать «дочерних» сутр* (sras bcu gcig), содержащих только учение о шунье:

1) «Сапташатика» (bdun brgya pa) [Т. № 24];

2) «Панчашатика» (lnga brgya pa) [Т. № 15];

3) «Тришатика» (sum brgya pa);

4) «Наяшатапангашатика» (tshal brgya lnga bcu pa) [Т. № 17];

5) «Ардхашатика» (lnga bcu pa);

6) «Панчавимшати-праджняпарамита-мукха» (sgo nyer lnga pa) [Т. № 20];

7) «Сувикрантавикрами-париприччха» (rab btsal rnam gnon pas zhus pa) [Т. № 14];

- 8) «Каушика-праджняпарамита» [Т. № 19];
- 9) «Екакшари» (yi ge gcig ma) [Т. № 23];
- 10) «Свалпакшара» (yi ge nyung ngu) [Т. № 22];
- 11) «Праджня-хридая» (sher shyang) [Т. № 21].

Многочисленные индийские комментарии на эти сутры вошли (в основном) в два раздела тибетского канона: «Парамита» (sher phyin) и «Мадхьямака» (dbu ma). Давая классификацию этой весьма обширной комментаторской литературы, Будон выделяет в качестве основных, независимых традиций комментирования¹ следующие.

Первая традиция представлена шестью основными работами Нагарджуны по Мадхьямаке: 1) «Шуньята-саптати» (stong nyid bdun pa) [Т. № 3827]; 2) «Праджня-мула» (rtsa ba'i shes rab) [Т. № 3824]; 3) «Юкти-шаштика» (rig pa drug cu pa) [Т. № 3825]; 4) «Виграха-вьявартани» (rtsod pa bzlog pa) [Т. № 3828]; 5) «Вайдаля-сутра» (zhib mo rnam thag) [Т. № 3826]; 6) «Вьявахара-сиддхи» (tha snyad grub pa)². В этих работах содержится изложение прямого смысла Праджняпарамиты, т. е. трактовка этих сутр как учения о бессамостности, шунье (stong nyid) всех элементов существования (dharma) [Buston 1931: 50–51].

Вторая традиция интерпретации сутр представлена текстом, приписываемым Будде Майтрее, – «Абхисамаяламкаркой» («Украшение из постижений») [Тох. № 3786]. Полное название этой работы – «Абхисамаяламкара-праджняпара-мита-упадеша-шастра-карика». Она представляет собой написанный в стихотворной форме «карика» (tshig le'ur byas pa) комментарий (shastra, bstan bcos) на сутры Праджняпарамиты (shes rab kyi pha rol tu phin pa'i mdo), выполненный в стиле «упадеша» (man ngag). Согласно Будону [Buston 1931: 51], она содержит непрямой (условный) смысл Праджняпарамиты, т. е. изложение пути, ведущего к просветлению.

Третья традиция выражена в «Праджняпарамита-самграхе» Дигнаги [Тох. № 3809]. В этой небольшой по объему работе, состоящей из 58 шлок, содержание «Аштасакхасрики» систематизируется в следующие 32 предмета [Buston 1931: 52]:

- (1) основание (т. е. Будда как Учитель);
- (2) пригодность для слушания Учения (т. е. Бодхисаттвы как ученики);
- (3) то, что должно быть сделано Бодхисаттвой в соответствии с Праджняпарамитой;
- (4–13) созерцание (противоядий от 10 загрязнений; шлоки 19–54);
- (14–29) классификация (16 видов шуньи; шлоки 6–18);
- (30) знаки двух видов: (а) действий Мары и (б) Бодхисаттвы, достигнувшего состояния необратимости;

¹ Четыре работы (или скорее класса работ) названы им «стерегущими колесницу [Учения]» [Buston 1931: 50].

² Согласно Будону, эта шестая работа не была переведена на тибетский язык. Относительно того, какая работа входит шестой в этот список, в тибетской традиции нет единого мнения (см.: [Obermiller 1932: 45]).

(31) ошибки, в которые можно впасть;

(32) польза от Праджняпарамиты.

Как видим, большую часть этого текста (с 4 по 29 пункты) занимают два списка. Первый из них, состоящий из перечислений 10 «загрязнений», традиционен для школы йогачаров-виджнявадинов и занимает видное место в работах этой школы. Второй включает в себя 16 видов шуньи. Интересно, что в «Шата-сахасрике», «Панчавимшатисахасрике», «Аштадашасахасрике» и «Даша-сахасрике» перечисляются, как отмечает Э. Конзе [Conze 1960: 97], 20 форм шуньи; 16 видов шуньи нигде не встречаются и даже в «Ашатасахасрике». Список, данный Дигнагой, ближе всего к тому, что содержится в «Мадхьянтавибханге», и отличается от него только порядком перечисления видов шуньи, а разъяснения различных терминов, данные в работе, явно соответствуют тем, что даны в «Мадхьянтавибханга-тика».

Четвертая традиция представлена «Арья-шатасахасрика-панчавимшатисахасрика-аштадашасахасрика-праджняпарамита-брихаттикой» [Тох. № 3808]. Эта работа представляет собой комментарий на три праджняпарамитские сутры – Шата-, Панча- и Аштадаша-сахасрику и приписывается кашмирскому автору Дамштрасене¹. Эта работа, согласно Будону [Buston 1931: 52–53], написана с точки зрения йогачары и излагает предмет в форме трех «методов» (sgo gsum) и 11 «наставлений» (gnam grangs bcu gcig). Эти три метода суть следующие: (1) метод обучения в кратком виде («О, Шарипутра! Бодхисаттвы и Махасаттвы, которые желают достичь полного просветления в отношении всех элементов существования во всех их формах, должны стремиться [изучать] Праджняпарамиту, где индивид, причина, объект и путь обозначены кратко»); (2) метод среднего обучения и (3) метод детального обучения. Одиннадцать «наставлений» – это: (1–3) названные выше наставления о методах, данные Шарипутре; (4) речь Субхути; (5–6) наставления, обращенные к Индре; (7–10) обращенные к Субхути и (11) к Ананде [Там же].

Именно вторая традиция интерпретации сутр Праджняпарамиты, представленная Абхисамаяламкарой и связанной с ней субкомментаторской традицией, и получила в Тибете наименование «Праджняпарамиты» или просто «Парамиты».

Праджняпарамита в своем условном значении как путь спасения (lam sher phyin) – основной предмет «Абхисамаяламкары». Эта работа в чрезвычайно сжатой форме резюмирует содержание «Праджняпарамиты» в смысле пути, следуя в изложении тексту сутр, и классифицирует его в различные категории, не давая, однако, развернутых пояснений. Работа входит в число так называемых «пяти книг Майтреи», проповеданных им, согласно традиции, Асанге. Харибхадра в своей «Абхисамая-аламкара-алоке» так пишет об этом: «Асанга, хотя и постиг смысл всех писаний (pravasana) и обрел понимание (adhigama), был, тем не ме-

¹ Будон считает, что хотя эта работа обычно приписывается Дамштрасене, она является комментарием Васубандху, цитируемым Харибхадрой под наименованием «Паддхати» (gzhung 'grel) [Buston 1931].

нее, не в состоянии постигнуть смысл Праджняпарамиты по причине большого числа повторов, трудности выделения содержательных блоков, не говоря уже о ее глубине. Он был в отчаянии, когда Господь (Bhagavat) Майтрея разъяснил ему «Праджняпарамита-сутру» и составил комментарий, названный «Абхисамаяламкара». После того как комментарий был выслушан, он был впоследствии комментирован Асангой, наставником Васубандху и др.» [Conze 1960: 101].

Для того чтобы встретиться с Майтреей, Асанга занимался созерцанием его в течение 12 лет. Согласно преданию, Майтрея перенес Асангу на небо Тушита, где ему были преподаны трактаты, ставшие известными как «пять книг Майтреи» (byams pa'i chos lnga), в том числе и «Абхисамаяламкара». Записаны трактаты Майтреи были Асангой в монастыре Дхармакураранья (chos kyi myu gyi dgon pa) в Магадхе [Таранатха 1868: 116–117]. Здесь же им был написан комментарий на «Абхисамаяламкару» – «Таттвавинишчая» [Buston 1931: 106].

По-видимому, первоначально проповедь Асанги была встречена его современниками довольно сдержанно. Можно предположить, что поданная в «Пяти книгах» система махаянского пути просветления многим представлялась слишком громоздкой и непонятной. Имеются свидетельства, что даже родной брат Асанги и один из наиболее образованных буддийских ученых своего времени, Васубандху, сложил следующее стихотворение:

«Увы, Асанга, пребывая в лесу,
Занимался медитацией двенадцать лет.
Но не добившись ничего,
Создал систему, настолько трудную и тяжкую,
Что ее может снести разве что лишь слон» [Ibid.: 140].

Позднее он, правда, изменил свое мнение и стал последователем Асанги и страстным проповедником его работ, в частности «Абхисамаяламкары», на которую написал собственный комментарий.

Одним из наиболее трудных для понимания вопросов, вызывавших у современников Асанги большие сомнения, был вопрос о соответствии терминологической структуры шастры содержанию праджняпарамитских сутр. Эта проблема в значительной степени была решена одним из наиболее выдающихся учеников Васубандху, по отзывам современников, превзошедшим своего учителя в знании Праджняпарамиты [Ibid.: 155], Арья Вимуктасеной (середина IV – нач. V в.). В его работе «Панчавимшатисахасрика-алока» все пункты «Абхисамаяламкары» увязываются с содержанием «Панчавимшати-сахасрики», структура которой наиболее, в сравнении с другими праджняпарамитскими сутрами, соответствует структуре «Абхисамаяламкары». История написания этой работы приводится Таранатхой в его «Истории буддизма...»: «Когда этот учитель (т. е. Арья Вимуктасена. – С. Н.) для отдохновения от [чтения] различных канонических книг занимался обдумыванием и созерцанием Праджняпарамиты, он ощущал в душе огромное удовольствие. Хотя он и не сомневался в значении смысла, однако ко-

гда открылись [для него] несогласия между сутрой и Абхисамаей (т. е. «Абхисама-
маяламкарой. – С. Н.), то он стал беспокоиться. Но во сне Арья Майтрея прика-
зал ему отправиться в храм в Варанаси, [обещав], что он найдет там великое бла-
го. На следующий день он пришел туда, встретился с Упасакой Шантиварманом,
который был известен под именем железно-лядвейного и пришел сюда с Поталы,
что на юге, неся с собой экземпляр двадцатитысячной [парамиты] (т. е. «Пан-
чавимашатисахасрики». – С. Н.)¹. Когда открылось, что выражения этой сутры
согласны с Абхисамаей, он нашел успокоение. И вот причина, по которой преж-
де этого учителя не было истолкования [двадцатитысячной] сутры и «Абхисама-
яламкары» в смысле Мадхьямы, отрицающей существование, и сочинителей
шаштр, в которых смешанно излагалось бы учение сутр и Абхисамай; потому что
до появления двадцатитысячной праджни никто и не вкушал [т. е. не постигал
настоящего смысла]» [Таранатха 1868: 144].

В связи с этой же сутрой «Абхисама-яламкару» комментировал и ученик
[Buston 1932: 156] Арья Вимукта-сены Бхаданта Вимуктасена (середина IV – нач.
V в.), написавший «Абхисама-яламкара-вартику» (хотя его авторство, как указано
в «Данджуре», считается сомнительным).

Позднее под патронажем царя Дхармапала из династии Пала, правившего в
Восточной Индии около 770–810 гг. и бывшего большим почитателем Пра-
джняпарамиты, его наставником Харибхадрой (ок. 750 г.) были написаны рабо-
ты, ставшие, по общему признанию, вершиной – в индийской традиции – ком-
ментирования «Абхисама-яламкары».

Согласно преданию, Харибхадра, желая лучше изучить Праджняпарамиту,
созерцал Майтрею и однажды увидел его во сне. «Приветствовав и почтив его,
[Харибхадра] обратился к нему со следующим вопросом: «Теперь много ком-
ментариев, объясняющих Ваш трактат [т. е. «Абхисама-яламкару»]. Какому из
них я должен следовать?». – «Ты должен в совершенстве постичь тексты всех
[авторов], отобрать правильные и сам сочинить [собственный] трактат». Таким
было наставление, полученное Харибхадрой» [Ibid.: 158]. Харибхадра отмечал,
что он брал материал для своих работ из четырех больших комментариев, и
прежде всего из трактатов двух святых [Асанги и Арья Вимуктасены]» [Ibid.:
159].

Несмотря на это, он подверг критике своих предшественников. Харибхадра
считал, что комментарии Асанги и Васубандху не полны, так как, во-первых, они
не комментировали сутры в соответствии с учением о пути просветления и про-
цессом «ясного познания» (абхисама-я) Истины, а во-вторых, написаны с точки

¹ Упасака Шантиварман, согласно одному из преданий о нем, дважды специально
ходил на Поталу для разрешения собственных сомнений относительно соответствия
«Абхисама-яламкары» содержанию сутр «Праджняпарамиты»; один раз неудачно, но из
второго путешествия он вернулся с упомянутым экземпляром «Панчавимшатисахасри-
ки» [Таранатха 1868: 149–150].

зрения йогачаров-виджнянавадинов, а Арья и Бхаданта Вимуктасена, в свою очередь, не дали полного и ясного изложения предмета [Obermiller 1932: 131].

Харибхадрой были написаны следующие комментарии к «Абхисамаяламкаре»:

1) «Абхисамаяламкара-алока» («Большой комментарий» (grel chen) на «Абхисамаяламкару» в связи с «Аштасахасрикой»);

2) «Спхутартха» («Малый комментарий» (grel chung), разъясняющий предметы «Абхисамаяламкары» без связи с какой-либо сутрой)¹;

3) «Лебжадма» (le brgyad ma) – краткое изложение «Панчавишатисахасрики» в 8 главах в соответствии с предметами «Абхисамаяламкары»;

4) «Субодhini», комментирующая «Абхисамаяламкару» в связи с «Ратнагуна-самчаягатхой».

Работы Харибхадры, в особенности «Абхисамаяламкара-алока» и «Спхутартха», пользовались очень большим авторитетом как в Индии, так и позднее в Тибете, послужив основанием для дальнейшего комментирования. Эти работы, вместе с комментарием Арья Вимуктасены, считаются наиболее ясным, среди индийских комментариев, изложением предмета, и оба эти автора часто цитируются вместе, как Арья-Хари (phags seng).

В последующий период, вплоть до начала XIII в., когда буддизм в Индии пришел в упадок, «Абхисамаяламкару» активно изучали и комментировали индийские пандиты. Среди авторов, оставивших свои комментарии на эту работу, мы встречаем Буддхажнянападу, ученика Харабхадры, написавшего комментарий на «Абхисамаяламкару» в связи с «Ратнагунасамчаягатхой» – «Самчаягатха-паньджику», Ратнакарашанти (нач. XI в.) и Праджнякараманти (нач. XI в.), которые преподавали в знаменитом университете Викарашила; Абхаякарагупты (XI в.), в разное время преподававшего в университетах Ваджрасане, Викарашиле и Наланде; одна из работ приписывается Атише². Внимание к рассматриваемой нами работе таких выдающихся учителей своего времени говорит о том, что учение «Абхисамаяламкары» в поздний период истории буддизма в Индии занимало важнейшее место в доктринальной системе буддизма.

В процессе формирования дисциплинарной системы буддизма (в том ее виде, в каком она дошла до нашего времени)³ традиция комментирования праджняпарамитских сутр, представленная «Абхисамаяламкарой», выделилась в отдельную отрасль философии⁴ – учение о пути просветления (paramita, phar

¹ Текст «Алоки» в части, непосредственно комментирующей предметы «Абхисамаяламкары», в основном совпадает с текстом «Спхутартхи», так что последняя в определенной степени может рассматриваться как сокращение «Большого комментария».

² Авторство которого, впрочем, позднейшей тибетской традицией ставится под сомнение.

³ Об истории ее формирования см.: [Введение в изучение... 1989: 81–88].

⁴ Все науки подразделяются на «большие» и «малые». К первым относятся: 1) теология (nang rig pa), 2) логика (gtan tshigs rig pa), 3) языкознание (sgra rig pa), 4) технология (bzo rig pa) и 5) медицина (gso ba rig pa). Теология включает в себя два раздела: а) фило-

phyin), причем эта шастра была принята как основной трактат по этому разделу¹.

В XIV в. в Тибете было закончено составление буддийского канона («Ганджура» и «Данджура»); его свод был систематизирован и отредактирован Будоном.

В «Данжур» вошли 21 подкомментарий на «Абхисамаяламкару». 12 работ комментировали ее в связи с какой-либо (или несколькими сразу) из «материнских» сутр (mdo dang sbyor ba), а именно:

Четыре работы, комментирующие в связи с «Панчавимшатисахасрикой»:

1) «Панчавимшатисахасрика-алока» (nyi khri snang ba) Арья Вимуктасены [Тох. № 3787]; 2) «Абхисамаяламкара-вартика» Бхаданта Вимуктасены [Тох. № 3788]; 3) «Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита» (le brgyad ma) Харибхадры [Тох. № 3790]; 4) «Шуддхимати» (dag Idan) Ратанакарашанти [Тох. № 3801].

Одна работа (5) – «Шатасахасрика-вьякхья» Дхармашри [Т. № 3802], комментирующая в связи с «Шатасахасрикой».

Три работы (6–8), связанные с «Аштасахасрикой»: 6) «Абхисамаяламкара-алока» Харибхадры [Тох. № 3791]; 7) «Сароттама» (snying po mchog) Ратнакарашанти [Тох. № 3803]; 8) «Мамакаууди» (gnag kyi zla 'od) Абха-якарагупты [Тох. № 3805].

Три работы (9–11), связанные с «Самчаей»: 9) «Самчая-гатха-паньджика субодхини» (dka' 'grel rtogs sla) Харибхадры [Тох. № 3792]; 10) «Самчая-гатха-паньджика» Буддхашриджняны [Тох. № 3798]; 11) «Праджняпарамита-кошата» (mdzod kyi lde mig) Дхармашри [Тох. № 3806].

Одна работа (12) – комментарий в связи с «Шатасахасрикой», «Панчавимшатисахасрикой» и «Аштадашасахасрикой» Смритиджнянакирти – «Ашта-самана-артхашасана» (don brgyad kyis mthun par bstan pa) [Тох. №3789].

Девять работ комментируют только «Абхисамаяламкару», без установления ее связи с сутрами:

1) «Спхутартха» Харибхадры [Тох. № 3793];
2) «Прастхутапада» (tshig gsal) Дхармамитры [Тох. № 3796];
3) «Дуравабодха-алока» (rtogs dka'i snang ba) Дхармакиртишри [Тох. № 3794];

софию (mtshan nyid kyi theg pa) и б) тантризм (sngags kyi theg pa). Философия, в свою очередь, подразделяется на а1) парамиту (phar phyin) – учение о пути просветления; а2) мадхьямаку (dbu ma) – срединное воззрение; а3) абхидхарму (mngon pa) – учение об элементах существования; а4) винаю (dul ba) – учение о нравственной дисциплине и а5) сидханту (grub mtha) – историю философских учений. К «малым» наукам относятся поэтика, стилистика, синонимика, музыка с танцами и астрономия.

¹ Нужно отметить, что «Абхисамаяламкара» комментирует не все сутры Праджняпарамиты, но лишь те, которые излагают помимо учения о шунье также и учение о пути просветления, т. е. перечисленные выше «материнские» сутры.

4) «Абхисамаяламкара-вритти-пиндартха» Праджняпарамати [Тох. № 3795];

5) «Праджняпарамита-пиндартха» Кумарашрибхадры [Тох. № 3797];

6) «Праджняпарамита-пиндартха-прадипа» Дипамкарашриджняны (Атиши) [Тох. № 3804];

7) «Праджня-прадипа-авали» (shes rab sgron me'i phreng ba) Буддха-шриджняны [Тох. № 3800];

8) «Киртикала» (grags cha) Ратнакирти [Тох. № 3799];

9) «Муниматаламкара» (thub pa'i dgongs rgyan) Абхаякарагупты [Тох. № 3807]¹.

Как видим, в «Данджур» вошли все наиболее известные из сохранившихся ко времени его формирования индийские комментарии на «Абхисамаяламкару», хотя ценность многих из них (как будет сказано ниже) была позднейшей тибетской традицией поставлена под сомнение.

В Тибет «Абхисамаяламкара» попала в так называемый «ранний» период распространения буддизма и уже около начала IX в. была переведена на тибетский Гава Балцегом (Ka ba dpal brtsegs). Им также были переведены «Спхутартха» Харибхадры и «Самчаягатха-паньджика» Буддхашриджняны. В «поздний» период распространения буддизма великий лотзава Ринченсанпо (958–1055) перевел (в сотрудничестве с пандитой Субхашитой) другую работу Харибхадры – «Абхисамаяламкара-алоку». Однако начало собственно тибетского периода исследования «Абхисамаяламкары», по-видимому, следует отнести ко времени деятельности Ог Лодан-шейраба. Он не только осуществил новый перевод (в сотрудничестве с индийским пандитой Амарагомином) этой шастры и заново отредактировал «Спхутартху» и «Абхисамаяламкара-алоку» (именно в таком откорректированном виде эти работы и получили распространение в Монголии и Бурятии), но и составил первый (по всей вероятности) тибетский комментарий на Абхисамаяламкару, положив начало ее комментированию тибетскими авторами. Эта работа, а также комментарии его ученика Шейраб Бара (Shes rab 'bar) и ученика Шейраб Бара – Жанчуб Ешея (byan chub ye shes) стали основой дальнейшего комментирования «Абхисамаяламкары». Ученики Жанчуб Ешея Шейраб Дзондуй (Shes rab brtson 'grus) и Шонну Цультим (gshon nu tshul khirms) и их ученик Монлам Цультим (smon lam tshul khirms) продолжили распространение этой шастры, все они оставили комментарии на нее; наиболее влиятельным из них был комментарий Монлам Цультима, являющийся подкомментарием на работы Арья Вимуктасены и Харибхадры. Среди комментаторов раннего (доцзонхавинского) периода следует также отметить наиболее авторитетные в тибетской традиции работы таких авторов, как Шаба Чойжисен-ге (phyu pa chos kyī seng ge, 1109–1169), его ученика Цаннагпа Дзондуйсенге (gtsang nag pa brtson 'grus seng ge), Долбопа Шейраб-жалцана (dol po pa shes rab rgyal mtshan, 1292–1391), Будон Ринчен-дуба (Bu ston rin chen grub, 1290–1364), ученика двух по-

¹ Эта работа комментирует лишь три последние главы «Абхисамаяламкары».

следних и одного из учителей Цзонхавы Ньябон Гунгабала (nya dpon kun dga' dpal), Рондон Шакья-жалцана (ron ston sha kya'i rgyal mtshan, 1369–1449), Рендапа Шонну-лодоя (red mda' pa gzhon nu blo gros, 1349–1412).

Новый этап в изучении и проповедовании «Абхисамаяламкары» связан с деятельностью Цзонхавы и его последователей. В молодости, когда Цзонхава лишь приступал к изучению Махаяны, он получил следующие наставления от своего учителя Дондуб Ринпоче: «Вначале ты должен серьезно изучить «Абхисамаяламкару» – украшение трех «Матерей» (пространной, средней и краткой версий Праджняпарамиты)¹. Если ты станешь глубоко сведущ в ней, ты сможешь овладеть всем Писанием. Сохрани это наставление в глубине своего ума!» [Шоннубал 1949: 107].

В результате изучения «Абхисамаяламкары» Цзонхава написал «Серпрен» – трактат, считающийся в тибетской традиции одним из наиболее ясных и детальных толкований «Абхисамаяламкары». В начале этой работы Цзонхава критически рассматривает взгляды своих тибетских предшественников (bod snga ma pa) на классификацию сутр и традицию комментирования Праджняпарамиты.

Все канонические сутры классифицируются буддийской традицией как принадлежащие к тому или иному «повороту колеса» Учения. Согласно «доцзонхавинским» комментаторам, основной сутрой «первого поворота» считается «Дхарма-чакра-сутра», а также некоторые другие сутры, основная тема которых совпадает с темой «Дхарма-чакра-сутры» [Mkhas grub rje. rGyud sde...: 24–27]. Ко «второму повороту» ранние тибетские авторы относят только сутры Праджняпарамиты (их классификация была дана выше). К сутрам «третьего поворота» эта традиция относит в первую очередь «Сандхинирмочана-сутру», а также такие сутры, как «Самадхираджа-сутра», «Буддхааватамсака-сутра», «Ланкаватара» и другие, не вошедшие в число сутр первых двух «поворотов колеса».

Цзонхава и его последователи считают классификацию сутр «второго и третьего поворотов» предшественниками неверной, так как кроме отмеченных выше 17 праджняпарамитских сутр существует большое количество сутр, тематически совпадающих с сутрами Праджняпарамиты и которые, соответственно, должны быть отнесены «ко второму повороту», например, «Самадхираджа-сутра», «Ваджраччхедика», «Буддхааватамсака», «Ланкаватара», «Махаратнакута». Хай-дуб (ближайший ученик Цзонхавы) также полемизирует со школой Джонан, по учению которой 10 «Татхагата-гарбха-сутр» имеют конечное (ни-тартха) значение, а сутры первого и среднего «поворотов колеса» – условное, т. е. требующее дальнейшего толкования (нейартха). Хайдуб указывает, что со-

¹ Примечание Ю. Н. Рериха, по-видимому, ошибочно. В комментаторской литературе под «тремя матерями» понимаются три вида «всеведения», которые являются матерями Будд, бодхисаттв и хинаянских святых (архатов и пратьекабудд) соответственно, потому что каждый из них подобен матери, помогающей своему ребенку в реализации желанной цели, и матери, которая воспитывает добродетельные элементы в духовных потоках этих святых (см.: [Обермиллер 1932: 65]).

держание перечисленных сутр в принципиальных пунктах отлично от концепций, излагаемых в «Сандхинирмочана-сутре», так как в них не содержится ни учения о реальности «причинного» и «абсолютного» аспектов дхарм, ни теории о трех колесницах спасения, ни концепции алаявиджняны, развиваемых в «Сандхинирмочане». Они учат, что «все дхармы не имеют реальности» и что «колесница спасения – одна».

Хайдуб для решения вопроса о принадлежности какой-либо из сутр ко второму или третьему «повороту колеса» предлагает следующий критерий: «Когда сутра Махаяны учит, что все сущности (сарвабхавах) есть шунья с точки зрения реальности и возникновения (татвика-сидхья-шунья), она принадлежит к средней проповеди. Кроме того, когда сутра учит конечной единственности колесниц, она также относится к ней. С другой стороны, когда сутра учит, что из трех аспектов (1) приписанный реально не существует, а (2) зависимый и (3) конечный существуют, то она принадлежит к сутрам последней проповеди. Кроме того, когда сутра Махаяны учит, что колесниц в конечном счете три, она тоже относится к ней» [Mkhas grub rje 1961: 41]. Использование этого критерия позволило последователям традиции Гелуг существенно расширить доктринальную базу мадхьямаки – учения, основывающегося на сутрах «средней» проповеди, что находилось в русле реформаторских усилий Цзонхавы по утверждению философского учения мадхьямаки в качестве основы всей буддийской практики. Эти же критерии применялись и для определения философской ориентации комментаторской литературы.

Сутры последних периодов проповеди послужили доктринальной основой двух традиций изложения пути просветления:

Первая традиция восходит к «Самдхинирмочана-сутре», на основе которой Асанга создал систему йогачара-виджнянавады. Общие положения ее изложены в Йогачарья-бхуми, Махаяна-самграхе и Абхидхарма-самуччае, а теория пути просветления рассматривается в Сутраламкаре, Бодхисаттва-бхуми, Шравака-бхуми, а также в упоминавшейся выше Абхидхарма-самуччае. Эти работы базируются на учении «Сандхинирмочана-сутры» о трех аспектах существования, а также сознании-сокровищнице (алая-виджняна), содержащей «семена» всех дхарм. В них принимается взгляд на сутры первого и второго «поворотов», как имеющих условный смысл. Согласно этой традиции, основным содержанием пути является созерцание и интуитивное познание Абсолюта, т. е. познание отсутствия индивидуального Я дхарм в абсолютном аспекте (санскр. паринишпанна-лакшана), плодом чего является удаление всех помрачений и достижение состояния Будды.

Основным текстом второй традиции является Абхисамаяламкара. Ее индийские комментаторы, так же как все ранние и большинство позднейших тибетских авторов, считали ее комментарием на среднюю проповедь (особую позицию в этом вопросе занимала школа Джонан, последователи которой считали, что Абхисамаяламкара комментирует последнюю проповедь с позиции мадхьямаки).

Что же касается философской позиции Абхисамаяламкары, то относительно нее существовали разные мнения. Так, Асанга, Васубандху, Шантипа и некоторые другие индийские авторы комментировали ее с точки зрения виджнянавады; представители тибетской школы Ламже также утверждали, что Абхисамаяламкара учит виджнянаваде. Однако большинство индийских и тибетских авторов считали ее позицию мадхьямакой. Арья Вимуктасена, Бхаданта Вимуктасена, Харибхадра, Буддхаджнянапада и другие трактовали ее как йогачара-мадхьямика-сватантрику, а Цзонхава и его последователи считали, что Абхисамаяламкара – это сватантрика, хотя в «конечном смысле» она является прасангикой [Mkhas grub rje. rGyud sde...: I. 29].

Рассматривая содержание Абхисамаяламкары, мы видим, что в ней отсутствуют какие-либо упоминания о трех аспектах существования и алая-виджняне – центральных концепциях виджнянавадинов¹. Основная точка зрения, выраженная в Абхисамаяламкаре, – учение мадхьямаки о шунье (пустотности) всех элементов бытия без каких-либо ограничений. Так, например, в гл. I (карики 29, 30 и далее) содержатся отрывки, порицающие утверждение о реальности отдельных сущностей и характерных признаков (санскр. нимитта) дхарм; в гл. V утверждается, что «нет ничего, что должно удалить или можно добавить; истину нужно воспринимать непосредственно и видящий ее освобождается» [Abhisamayalamkara]; и т. п.

Другим важным признаком, дифференцирующим школы мадхьямаки и виджнянавады, является воззрение о количестве «колесниц спасения». Теория о наличии различных «колесниц спасения» основана на концепции, имеющей место в буддизме Махаяны, согласно которой в каждом живом существе заложена частичка Абсолюта, обозначаемая, в зависимости от контекста, в разных терминах – «сознание-сокровищница» (санскр. алая-виджняна; тиб. кун мкхйес), «сущность Татхагаты» (санскр. татхагата-гарбха; тиб. де бжин гшес паи сньинг по) и др. Именно наличие этого элемента в потоке омраченных дхарм индивида делает возможным его духовный рост. Этот элемент служит основанием (санскр. адхара, тиб. ртен) для индивидуального пути, основополагающим элементом (санскр. дхату; тиб. кхамс) для достижения состояния Будды, семенем (санскр. биджа; тиб. са бон)

¹ Однако в этом контексте необходимо отметить, что основной источник Абхисамаяламкары – Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутра содержит в главе «Вопросы Майтреи» разграничение между приписанными элементами (санскр. кальпита), элементами-представителями дискурсивного сознания (санскр. викальпита) и элементами в аспекте абсолюта (санскр. дхармата). Поскольку это разграничение аналогично учению о трех аспектах существования Сандхинирмочаны, то йогачары считали, что основная позиция Панчавимшатисахасрики совпадает с позицией Сандхинирмочаны, являющейся доктринальным источником виджнянавады. Это, по-видимому, давало им основания рассматривать и Абхисамаяламкару, в основном следующую Панчавимшатисахасрике (за исключением, впрочем, указанной выше теории), как виджнянавадинский текст [Obermiller 1932: 98].

просветления. Актуализируясь в потоке психической жизни индивида, этот элемент формирует индивидуальные установки на пути просветления, придавая качественную определенность тенденции к просветлению. Об этом элементе говорят как об «элементе происхождения» (санскр. готра, тиб. ригс), «генезисе», т. е. элементе, который определяет принадлежность индивида к «семье» определенного типа личностей. Концепция «элемента происхождения» в структуре доктрины Махаяны занимала важное место, и понятно почему: если «элемент происхождения» является неким семенем, зародышем, из которого произрастает просветление – плод духовных усилий, то закономерен вопрос: все ли эти семена доброкачественны и даст ли каждое из них плод, который бы удовлетворил ищущего? Иначе говоря: однокачественна ли у всех живых существ частица татхагаты, все ли они равны в абсолютном аспекте, или среди них есть «более равные»? Все ли могут рассчитывать на полное, совершенное просветление, или некоторые из них обречены уже в силу самого факта наличия у них «недоброкачественного» семени на паллиатив вместо искомого «плода», какие бы усилия ни были приложены для его достижения. Эти вопросы для каждого буддиста имели актуальное практическое значение, они затрагивали саму мировоззренческую основу Махаяны.

По-видимому, основной пафос теории о наличии равнокачественной «сущности татхагаты» в каждом живом существе был направлен против идей последователей Хинаяны, считавших, что достижение полного просветления, равнокачественного просветлению Будды Шакьямуни, невозможно. Однако и в Махаяне относительно «плода» пути просветления имелись разные толкования.

Так, в «Сандхинирмочана-сутре» и, соответственно, в школе йогачаров развивается концепция, что элемент происхождения разных живых существ может принципиально разниться, так что некоторые личности, имеющие элемент шравака, оказываются не в состоянии достичь окончательного просветления – плода Махаяны. Благодаря истощению кармы они не рождаются более в трех сферах сансары (чувственной сфере, сфере форм и сферы без форм), однако рождаются в неоскверненной сфере (санскр. анасравадхату; тиб. заг мед кйи дбуангс), где пребывают в непрерывном созерцании, из которого их не могут вывести даже усилия Будд, стремящихся вывести их из транса и подвигнуть к дальнейшему совершенствованию. В «Самдхинирмагана-сутре» говорится: «Есть личности, имеющие элемент происхождения (ригс) шравака, которые стремятся только к покою. Даже если все Будды, вместе взятые, приложат старание [к их пробуждению], они (эти личности) не смогут достичь сущности высшего просветления» [Jam dbyands bzhad pa I: 59a–60b]. Таким образом, с точки зрения «Самдхинирмочана-сутры», колесницы шравака, пратьекабудды и бодхисаттвы, каждая имеет свой путь и свой плод, и для некоторых личностей барьер между ними оказывается непреодолимым, они завершают свой духовный путь в той колеснице, в которую привел их присущий им элемент происхождения. Эта точка зрения по-

лучила название теории «трех колесниц, [доводящих до] конца» (тиб. мтхар тхунг ги тхег па гсум).

В отличие от учения йогачаров, мадхьямики (как прасангики, так и сватантрики) считают, что все живые существа достигают конечного просветления. Хотя состояние созерцания, в которое архат погружается в «неоскверненной» сфере, может продолжаться многие кальпы, однако в конечном итоге Буддам удастся вывести его из транса, после чего архат завершает свой духовный путь в Махаяне. Эта теория получила название «единой колесницы» (санскр. ека-йана), поскольку с этой точки зрения все живые существа спасаются посредством одной и единственной колесницы – Махаяны. Именно этой точки зрения придерживается «Абхисамаяламкара». Согласно этой работе, плодом пути шраваков является познание отсутствия Я личности (тиб. ганг заг ги бдаг мед) и устранение загрязнений эмоциональных аффектов-клеш (тиб. ньон монгс кьи сгриб па), плодом пути пратьекабудд – познание, кроме того, отсутствия Я объектов (тиб. гзун ба чхос кьи бдаг мед) и устранение загрязнений аффектов и, частично, загрязнений познания (тиб. шес буаи сгриб ба) (только в отношении объекта), и, наконец, плодом пути бодхисаттв – познание отсутствия «Я» дхарм (тиб. чхос кьи бдаг мед) и устранение загрязнений аффектов и познания (в отношении как объекта, так и субъекта). Однако хотя в «Абхисамаяламкаре» рассматривается содержание путей всех трех колесниц (шравакаяны, пратьекабуддаяны и махаяны), их деление признается только условно. Несмотря на то что каждая колесница имеет свой собственный плод, все совершенствующиеся заканчивают свой путь в Махаяне, переходя в нее либо по окончании пути шравакаяны или пратьекабуддаяны, либо с любой стадии этих путей. Так что с точки зрения Абхисамаяламкары конечной колесницей является только Махаяна, и путь просветления в других колесницах излагается в этой работе исключительно с позиции Махаяны. Это также служило для большинства комментаторов этого текста аргументом в пользу того, что его философским основанием является учение сутр Праджняпарамиты, понимаемое как содержащее «прямой смысл» и интерпретируемое с позиции мадхьямаки.

Кроме того, Цзонхава подверг критике принятое выделение четырех основных традиций комментирования, упомянутое выше. По его мнению, «Аштасакрикан-пандартха» в части изложения 16 видов шуны и учения о трех аспектах реальности (приписанном, причинно-обусловленном и абсолютном) в связи с учением Праджняпарамиты близка к «Мадхьянта-вибханге» Майтреи и «Махаяна-самграхе» Арья Асанги, и потому ее нельзя рассматривать как самостоятельную интерпретацию Праджняпарамиты, независимую от «пяти трактатов» Майтреи. Что же касается комментария Дамштрасены на три праджняпарамитские сутры, то он, по мнению Цзонхавы, в изложении 16 видов шуны и учения о дхармах, как «не возникающих и не исчезающих» и т. д., следует «Муламадхьямике» Нагарджуны и поэтому также не может считаться самостоятельной интерпретацией [Tsong kha pa: 6 a–b].

Отметим также, что два этих комментария рассматривались как написанные с йогачарских позиций. Так, Хайдуб считал, что «Аштасахасрика-пиндартха» [иначе называемая «Праджняпарамита-санграхакарика» Дигнаги] и комментарий, называемый *gnod 'dzom* [Дамштрасены], на три праджняпарамитские сутры¹ учат мадхьямаке посредством отрывков из праджняпарамитских сутр; тем не менее их цель – объяснить эти тексты с точки зрения «только мысли» [Mkhas grub rje 1961: 99]. По-видимому, эта философская позиция авторов трактатов также послужила для столь последовательных приверженцев прасангики, каковыми были Цзонхава и его ученики, серьезным аргументом для исключения этих работ из числа фундаментальных интерпретаций Праджняпарамиты.

Таким образом, основными традициями комментирования Цзонхава считал работы Нагарджуны, заложившие основу «глубокой философской традиции»², и «Абхисамаяламкару», положившую начало «широкой действенной традиции»³.

Давая обзор индийской комментаторской традиции, Цзонхава ставит под сомнение атрибуцию некоторых комментариев. Так, он считает «Шатасахасрикувиварану» и «Праджняпарамита-кошаталу», приписываемые Дхармашри, работами не индийского происхождения, написанными переводчиком или каким-то тибетским автором, поскольку в них допущено много ошибок при установлении соответствия предметов «Абхисамаяламкары» сутрам Праджняпарамиты. По этой же причине он ставит под сомнение и авторство «Аштасамана-артхашасаны», приписываемое Сморитиджнянакирти. Кроме того, Цзонхава оценивает «Праджняпарамита-пиндартха-прадипу» как очень слабую работу и ставит под сомнение авторство Атиши⁴. Вместе с тем Цзонхавой и его школой были высоко оценены комментарии Арья Вимуктасены и, в особенности, Харибхадры, работам которого «Серпрен» в некоторых местах следует чуть ли не дословно⁵. Позиция Цзонхавы во многом определила ориентацию последующих гелукпинских авторов, опиравшихся на комментарии Арья-Хари.

Весьма важным был также и новый взгляд на философское содержание «Абхисамаяламкары», выработанный в школе Цзонхавы. Хайдуб, давая обзор философских позиций, в рамки которых «вписывалась» «Абхисамаяламкара» ее комментаторами, писал, что «в Индии ачарьи Васубандху, Дигнага, Шантипа и некоторые другие объясняли ее как «только мысль» (т. е. с точки зрения йогачары. – С. Н.). Арья Вимуктасена, Бхаданта Вимуктасена, Харибхадра, Буддхаджнянапада, Абхая и некоторые другие объясняли ее как [йогачара-]мадхьямика-

¹ То есть «Арья-шатасахасрика-панчавишатисахасрика-аштадашасахасрика-праджняпарамита-брихаттика» [Тох. № 38081; ср. выше].

² В них рассматривается «прямой» смысл Праджняпарамиты, т. е. учение о шунье.

³ Ее предметом является «непрямой», или «скрытый», смысл Праджняпарамиты, т. е. учение о «ясном познании» реальности, или учение о пути просветления.

⁴ См.: [Tsong kha pa: 8a–9a].

⁵ Ср., например, разъяснение двадцати видов духовенства в: [Ibid.: 200–202] с таким в «Абхисамаяламкара-алоке».

свататантрику¹, а Атиша – как [мадхьямика-]прасангику. Все ранние и большинство позднейших великих тибетских переводчиков заявляли, что она является комментарием на Среднюю проповедь, написанным с точки зрения сватантрики. Школа Джонанпа говорит, что она есть комментарий на Последнюю проповедь и учит «великой мадхьямике», таким образом бросая подозрение на комментарии Арья [Вимуктасены] и Хари[бхадры]². Школа Ламже утверждает, что она учит «только мысли». Наша школа (Гелугпа. – С. Н.) утверждает, в соответствии с точкой зрения Цзонхавы, что «Абхисамаяламкара» есть сватантрика, но в своем конечном смысле (dngos mthar thug) является прасангикой, что она главным образом показывает и теорию, и углубленное созерцание (бхавана) и что она является комментарием на Среднюю проповедь» [Mkhas grub rje 1961: 51].

Интерпретация «Абхисамаяламкары» как работы, в своем конечном смысле выражающей позицию мадхьямики-прасангики, находилась в русле общих стремлений школы Гелугпа подвести философскую базу прасангики под всю религиозную практику – как под практику, основанную на учении сутр, так и под практику тантр. Этот подход позволил Цзонхаве непротиворечиво соединить обе традиции комментирования сутр Праджняпарамиты, выделенные им в качестве основных и самостоятельных – т. е. «глубокую философскую» традицию Нагарджуны и «широкую действенную» традицию Майтреи, – в своем учении о «степенях совершенствования». Это учение, изложенное им в работе «Ламрим ченмо», продолжило и завершило усилия Атиши, направленные на создание системы такой религиозной практики, которая объединяла бы всех людей – «обычных», «средних» и «высших» (основание этой системы было заложено Атишей в его «Бодхипатхапрадипе»).

Таким образом, традиция Праджняпарамиты, представленная «Абхисамаяламкарой», занимала особо важное место в общей доктринальной системе Гелуг, поэтому именно этой школе мы обязаны наиболее продуктивными комментаторскими усилиями. После Цзонхавы эту шастру комментировали такие известные пандиты, как Чжалсаб Дарма-ринчен (1364–1432), Гендундуб (1391–1474), Хайдуб Гэслэг-балсанбо (1385–1438) (все трое – ближайшие ученики Цзонхавы), Сэра-жебзун Чойжи-жалсан (1469–1546), Панчен Соднам-дакпа (1478–1554), Жамьян-шадба Агван-цзондуй (1648–1722), Гончок Жигме-ванбо (II Жамьян-шадба, 1728–1791), ученик последнего Гунтан Донби-донме (1762–1823), Лондол-лама (1719–?), Чахар Лобсан-цультим и многие другие³.

¹ Ф. Лессинг и А. Вайман в своем переводе неточно определили их позицию как «мадхьямика-сватантрику» [Mkhas grub rje 1961: 97].

² Ф. Лессинг и А. Вайман неверно прочли *phags seng* как «Арья Хари [бхадра]» [Ibid.: 99], в то время как это словосочетание (как уже сказано) является обычным сокращением имен двух наиболее авторитетных индийских комментаторов.

³ Большую (но далеко не полную) библиографию тибетоязычных комментариев на «Абхисамаяламкару» приводит Э. Конзе [Conze 1960: 111–117].

Создание большого числа комментаторских работ было вызвано, прежде всего, тем, что после становления образовательной системы в тибетских монастырях Парамита вошла в число дисциплин, там преподававшихся, а «Абхисама-ламкара» стала основным руководством, по которому велось преподавание этой дисциплины. Монастыри образовательного типа (шадда), где велось систематическое преподавание, принадлежали в основном секте Гелуг. Хотя первоначально они возникли в школе Сакья, но в дальнейшем, с падением влияния этой традиции, преподавание в стенах ее монастырей существенно сократилось.

Наиболее известными были школы Сэра-дже, Сэра-ме, Гоман, Лосэлин, Дэян, Джандзэ, Шардзэ и Килкан [Барадийн 1992: 74–75].

В этих школах помимо основных текстов к каждому из курсов использовались руководства (*yig cha*), составленные крупными тибетскими учеными. Так, в школах Сэра-джеба и Сэра-мадба в основном приняты толковательные руководства, написанные Сэра-жэбзун Чойжи-жалсаном (1469–1546), в Гомане – Жамьян-шадбой (1648–1722), в Лосэлине – Панченом Соднам-данбой (1478–1554), в Дэяне – Пятым Далай-ламой (1617–1682) [Там же].

Приведем порядок изучения Парамиты в Гоманской школе, имевшей высокую репутацию в Тибете и получившей наибольшее (в сравнении с другими школами) распространение за его пределами – в Монголии и Бурятии, где в преобладающем большинстве монастырских школ была принята Гоманская программа, составленная Жамьян-шадбой¹.

Полный цикл образования на философском факультете состоял из пяти курсов, на которых изучались: на первом – общие предметы и логика с гносеологией (*Прамана*); последние – по работе Дхармакирти «Прамана-варттика», служившей основным руководством по этому курсу, в течение 4,5 лет; на втором – учение о пути просветления (*Парамита*) – по «Абхисама-ламкаре» в течение 4,5 лет; на третьем – срединное воззрение (*Мадхьямика*) – по «Мадхьямика-аватаре» Чандра-кирти, в течение 2 лет; на четвертом – учение об элементах бытия (*Абхидхарма*) – по «Абхидхармакоше» Васубандху, в течение 2 лет; на пятом – духовная дисциплина (*Виная*) – по «Виная-сутре» Гунапрабхи, в течение 2 лет. Всего изучение основного курса продолжалось 15 лет, после чего Виная изучалась дополнительно в течение 7 лет.

Курс «Парамиты» начинался с вводного класса, в котором изучались 8 «предметов» Праджняпарамиты, подразделяемые на 70 «пунктов», по краткому руководству, составленному Жамьян-шадбой, кратко именуемому «Дон-дунжу», которое содержит определения «предметов» и «пунктов», их разновидности (*dbye ba*), синонимы (*rnam grangs*) и границы (*sa mtshams*). В этом же классе изучались стадии пути просветления по двум руководствам: «Са-лам нам-шаг» Хайдуба и Гончок Жигмид-ванбо. Эти работы кратко описывают пути (*lam*) (накопления добродетелей и проч.) и ступени (*sa*), излагая их содержание в соот-

¹ Мы приводим ее по: [Obermiller 1933: V–VII].

ветствии с разрядами практикующих (т. е. для шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв). В них же обсуждаются временные интервалы, необходимые для прохождения этих стадий. Далее идут четыре основных класса:

1) *gzhung gsar 'og ma* – начальный класс, в котором впервые (*gsar*) приступают к изучению основного текста (*gzhung*) курса Парамиты – «Абхисамаяламкары»;

2) *gzhung gsar gong ma* – высший, или второй, класс для начинающих. В этих двух классах первая глава «Абхисамаяламкары», посвященная «Особому всеведению Будды», изучалась до седьмого пункта, а именно до «деятельности [махаянского] снаряжения» (*go sgrub*);

3) *skabs dang po* – класс, в котором заканчивалось изучение первой главы и изучались последующие;

4) *ston mo'i 'dzin grva* – класс, окончание которого отмечалось празднеством (*ston mo*), посвященным завершению изучения Парамиты. Основным предметом изучения в нем была четвертая глава «Абхисамаяламкары», считающаяся наиболее сложной.

Кроме того, в каждом классе дополнительно изучались вспомогательные предметы, а именно: в первом – учение о двадцати видах духовных общин (*dge 'dun nyi shu*); во втором – учение о «зависимом происхождении» (*rten 'brel*) и учение йогачаров о «сознании-сокровищнице» (санскр. *alaya-vijana*, тиб. *kun gzhi'i rnam par shes pa*); в третьем – учение о прямом (*nges don*) и условном (*drang don*) смыслах буддийского писания и различия в интерпретации Праджняпарамиты в учениях мадхьямиков и йогачаров; в четвертом – учение о четырех ступенях дхьяны (*bsam gtan*) в сфере формы (санскр. *rupa-dhatu*, тиб. *gzugs kham*) и четырех степенях мистического погружения (санскр. *samapatti*, тиб. *snyams par 'jug pa*) в сфере без форм (санскр. *arupa-dhatu*, тиб. *gzugs med kham*).

Главные предметы Парамиты в гоманских школах изучались по следующим работам: «Спхутартха» Харибхадры, «Серпрен» Цзонхавы, «Намшад нинбо жан» Жалсаба, «Парчин кабжадба» Жамьян-шадбы, «Чан дрел» Гунтан Донби-донме, «Чан дрел» Чой-зада (*Chos mdzad*), «Кашибидом» Гунтан Донби-донме.

Наиболее важным пособием для изучения Парамиты из перечисленных выше работ является комментарий самого основателя гоманской школы Жамьян-шадбы «Парчин кабжадба», или, иначе, «Ринчен донме», написанный автором после изучения более чем сотни тибетских комментариев на «Абхисамаяламкару», уже существовавших к тому времени. Эта работа создана по особому плану, которому следуют большинство руководств подобного рода. Анализ (*mtha' dpyod*) предмета в ней состоит из трех частей: в первой дается опровержение других традиций (*gzhan lugs dgag pa*), во второй развивается собственная точка зрения автора (*rang lugs gzhas pa*), и в третьей приводятся аргументы против возражений возможных оппонентов (*rdzod spang*) автора.

Таким образом, традиция «Праджняпарамиты», выраженная в «Абхисамаяламкаре», занимает исключительное место в доктринальной и образовательной

системе тибетского буддизма. Ее влияние определяется не только тем, что это – выдающееся произведение индийской буддийской мысли. Послужив одной из доктринальных основ системы пути спасения, разработанной Цзонхавой в его «Ламриме», системы, легшей в основу религиозного мировоззрения Гелуг – доминирующей школы тибетского буддизма, «Абхисамаяламкара» во многом определила характер всего тибетского буддизма.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации АААА-А17-117021310263-7).

Литература

- Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри / Б. Б. Барадийн // Orient. Альманах. – СПб., 1992. Вып. 1: «Буддизм и Россия».
- Введение в изучение Ганжура и Данжура. – Новосибирск: Наука, 1989.
- Таранатха. История буддизма в Индии / пер. В. Васильева. – СПб., 1868. – 288 с.
- Шоннубал. The Blue Annals. Т. 2 / tr. by G. Roerich. – Calkutta, 1949–1954. – 1303p.
- Abhisamayalamkara-prajnaparamita-gupadesha-shastra / ed. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – L., 1923.
- Buston. The History of Buddhism / tr. by E. Obermiller. – Heidelberg, 1931 – 1932. Vol. I, II. – 188 p.
- Conze E. The Prajnaparamita Literature. – Mouton & Co. – S-Gravenhage, 1960.
- 'Jam dbyands bzhad pa. Phar phyin skabs brgyad pa. Xyl. I.
- Mkhas grub rje. rGyud sde spyi'i rnas par gzhag pa rgyas par bshad pa mkhas grub dge legs dpal bzang pos mdzad pa bzhugs so.
- Mkhas grub rje. The Fundamental of Buddhist Tantra / tr. by F. Lessing and A. Wayman. – L., 1961.
- Obermiller E. The Study of Prajnaparamita as Expose of Abhisamayalamkara of Buddha Maytreya. – L., 1932.
- Obermiller E. Analysis of Abhisamayalamkara. Luzak & Co. – L., 1933. – P. V–VII.
- Stcherbatsky T. Introduction to: «Abhisamayalamkara-prajnaparamita-upadesha-shastra» / ed. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – L., 1923.
- Tsong kha pa. Shes rab kyi pha rol tu phu in paiman ngag di bstan bcos mngon par rtogs pai rgyan 'grel pa dang bcas paigya cher bshad legs bshad gser gui phrend pa. Xyl.