

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Переводчики – почтовые лошади просвещения».

А.С.Пушкин

«...а потому перевод сутр есть основа Дхармы Будды. Становлением основы порождается Путь. Те, кто рождаются на этом Пути, есть сыны Шакья[муни]; их посредством [содержание] таких книг [входит] в головы [людей]. Потому говорят: когда прежние цари хотели сделать приношение морю, они сперва непременно шли к реке. Это указывает – не забывать основы».

Цзань-нин. «Сунские предания о высоко[чтимых] монахах»¹

Публикация перевода «Махавайрочана-сутры» (полное название: «Сутра Махавайрочаны о становлении Буддой божественными изменениями привносимого и имеющегося»,² далее – МВС) - первой из трех сутр, считающихся основными в эзотерической японской школе Сингон, представляет собой нарушение логического подхода к последовательности исследования возникновения, укрепления и эволюции тантрического (мистического) направления в буддизме. По сути, это старт с исторического конца, требующий постоянного возвращения к предполагаемому первоначальному за выявлением источников, уточнением значений категорий и разъяснением бытовых и социальных реалий: Японии IX века, где подобные сутры стали текстуальным и мировоззренческим ядром нового направления, Китая VIII века, где они были переведены с санскрита, Индии VII века, где их составили.

Подобный подход приемлем лишь в том случае, если исходить из современного положения вещей: в виде собственно буддийской, единой школы тантрическое направление сохранилось только в Японии (а также, в значительно трансформированном и локализованном виде, в Тибете), где вокруг трех сутр выстроен весь доктринальный и ритуальный комплекс. Японские буддологи проделали колоссальный объем работы по исследованию тантрического буддизма и в попытках свести его результирующую исключительно к своей стране, так что практически все западные ученые начинали свои разыскания в этой области как правило со школы Сингон, уже с XX века не имевшей «конкурентов» в плане собственной популяризации.

В отечественной буддологии отсутствуют фундаментальные исследования буддийского эзотеризма в Тибете и в Китае, и лишь большое количество комментариев и подкомментариев, составлявших к МВС сутре на протяжении столетий –

1 Т 2061.50:725b6-8.

2 В изложении мы следуем одному из устоявшихся в буддологии разделению направлений учения на экзотерическое («откровенное») и эзотерической («сокровенное»), не входя в схоластическое рассмотрение терминов. Подробно о развитии понятия «эзотерический буддизм» см. в: Orzech, Charles D. The “Great Teaching of Yoga,” the Chinese Appropriation of the Tantras, and the Question of Esoteric Buddhism. *Journal of Chinese Religions* 34 (2006), pp. 39-45.

единственное, что позволило нам взять на себя смелость приступить к переводу этого труда, без преувеличений, ставшего одним из краеугольных камней в фундаменте системы японского мировоззрения.

Настоящее же предисловие призвано, по возможности, восстановить общую атмосферу, в которой зародилось новое направление, очертить картину доктринальных перемен в буддизме, результатом которых и стало составление МВС «Сутры Махавайрочаны о становлении Буддой...».

Возникновение эзотерического направления в буддизме

В западной буддологии существуют три основных мнения касательно причин возникновения тантрического буддизма:

А): он возник, как выход для извращенческих и упаднических импульсов человеческой натуры; причина виделась также в отсутствии достаточного уровня морали в буддийских монастырях I тысячелетия. (Один из первых исследователей, придерживавшихся такого мнения, Бенойтош Бхаттачарья /Benoytosh Bhattacharyya/, указывал на большое количество монахов, изгонявшихся за недостойное поведение, или уходивших из монастырей самостоятельно. Рональд Дэвидсон /Ronald Davidson/ считает, что тантрическое направление в Индии возникло в виде желания ослабить традиционную моральную дисциплину и позволить себе то, что воспринималось как более естественное наслаждение радостями жизни.) По выражению Мишеля де Серто /Michel de Certeau/, тантризм походил на «непрекращающийся шопоток на задворках буддийской культуры»³, исходивший от маргинализованных индивидов и социальных групп.

Реального подтверждения эта теория не имеет, будучи основана на серии радикальных предположений о мужской природе, биологических импульсах и особенностях человеческого поведения.

Б): его корни уходят вглубь религиозных верований древней Индии; иными словами, считается, что тантрический буддизм не имел собственных истоков, но представлял собой древнейшие местные, «до-арийские» традиции Индии, инкорпорированные в «обычный» буддизм. Стелла Крамриш /Stella Kramrisch/, Эдвард Дж. Томас /Edward J. Thomas/, Р.О. Майшезал /R.O. Meisezahl/, Андре Баро /André Bareau/, Роберт Ван Гулик /Robert H. Van Gulik/ считают, что ведическая культура адаптировала некоторые магические обычаи аборигенного населения Индии древнего периода в форме атхарваведических ритуалов. Исходные же традиции и обычаи оставались и были постепенно включены в тантрическую литературу. Либо же (как предполагает Джеймс Бун /James Boon/, тантризм стал не более, чем «названием для полиморфного резервуара ритуальных возможностей, с которым постоянно заигрывали ортодоксы, но который этим же ортодоксам и противостоял»⁴.

Следует отметить, что у современных ученых есть тенденции воспринимать риторику тантр слишком буквально, находя ее корни в изначальной общинности; однако, племенные или маргинальные общины были, скорее, целевым объектом тантрических передач, а не их источником (в *Guhyasiddhi* *Гухьясиддхи*, например, говорится о йогилах, бродивших по общинам неприкасаемых, инициировавших и разъяснявших тантрические писания). Вообще, идея племенного происхождения тантрического буддизма получила большое распространение и влияние прежде всего из-за ее постоянного повторения в научных трудах.

В): тантрический буддизм представляет собой полное заимствование из традиций шайвистов того времени (вариант вышеуказанной «до-арийской» темы, который

³ Certeau 1988: P. 38.

⁴ Boon, James A. *Affinities and Extremes*. Chicago and London: University of Chicago Press. 1990, p. 165.

развивали в своих работах Эжен Бурноф /Eugène Burnouf/, Орэйс Х. Уилсон /Horace Hayman Wilson/, Луи де ла Валле Пуссэн /Louis de La Vallée Poussin/, Дэвид Л.Снеллгров /David L. Snellgrove/).

Вряд ли те, что формировал тантристскую контркультуру, ставили под сомнение *временные* и культурные ценности буддизма как таковые; они лишь инвертировали их оценку, ставя выше древнее, видя в нем мудрость, а не невежество⁵. С самого начала нестандартные общины просветленных *siddha* были полностью интегрированы в обычные буддийские («экзотерические») общины, вырастая из той же культурной сферы и оставаясь в ней.

Большинство исследователей согласны с тем, что в VII веке, в связи с ослаблением центральной власти и подъемом региональных центров, в общественной буддийской жизни Индии стали происходить глубокие изменения. К тому же, этот период (в особенности - промежуток между 617 и 627 г.) был временем глубочайших потрясений и непрекращающихся кровопролитий (достаточно подробно описанных в китайской исторической хронике *Цзю Тан-шу*).

Учитывая то, что в средневековой Индии религиозная и социально-политическая сферы пересекались, можно с достаточной уверенностью говорить о возникшем в указанный период новом направлении буддизма – эзотерическом, - как о прямом ответе буддийской общины на феодализацию⁶ индийского общества. После распада империи Гуптов, время которой в индийской истории часто представляется «Золотым веком», наступила эпоха потрясений, которые парадоксальным образом (и не только в Индии) порождали новые оригинальные идеи и мировоззренческие направления.

Современники писали о начале смешения каст (*vārnasamkara*), о резком понижении значимости торговых гильдий, об уменьшении пожертвований монастырям. В результате, в буддийской среде стали все больше приниматься те же системы ценностей, что и во внешнем мире, а нахождение во власти рассматриваться как возможность достижения собственных целей. Возникла некая «парадигма диффузии»⁷: блоки религиозной терминологии – доктрины, идеи, ритуалы – перенимались из иных

5 «Историю тантрического буддизма представляют: прискорбным падением в состояние аморальности (конец, «плохо»), трагической потерей величественной религиозной цивилизации на пике ее творческой активности (конец, «хорошо»), злодейское древнее религиозное течение (начало, «плохо»), сохранившиеся чистые религиозные институты первых дней человечества (начало, «хорошо»), яростная, исполненная предрассудков интерлюдия к переходу от славы классических времен к свершениям современности (средневековье, почти всегда «плохо»)». Wedemeyer, Christian K. *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology, & Transgression in the Indian Traditions*. Columbia University Press. 2014. P. 67.

6 Мы не употребляем этот термин в оценочном смысле. «Те, кто использует термин «средневековый» для описания тантрического буддизма, отмечают начало средневекового периода, как упадок империи Гуптов, метафорически уравнивая Гуптов с римлянами – хранителями классической цивилизации, которая, как считается априори, пришла в упадок в средневековье. Термин не есть абсолютная конструкция, он совершенно относителен или структурален. Центральным элементом его семиологии является уверенность в том, что все средневековое есть устаревшее, причудливое, странное и его требуется превзойти». Wedemeyer. Op.cit. P. 59.

7 Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism (Social History of the Tantric Movement)*. Motilal Banarsidass publishers. Delhi. 2004. P. 8.

систем целыми секциями. Это касалось и молодой эзотерической школы, основатели которой активно использовали колдовские элементы и пантеон индуизма.

Начиная с VII века буддийские институты значительно уменьшаются в размерах, или даже исчезают, прежде всего – из Деккана, из долин рек Кришна и Годавари. Монастырская деятельность сохранялась в основном на востоке: Магадха, Уткала, Бангала, Камарупа и Саматата, на севере: Кашмир, Одияна, Джаландара и в некоторых регионах Мадхьядеша, и на юго-восточной оконечности континента: Нагапаттинам.

При этом, в буддийской среде крепло убеждение, что великие религиозные фигуры прошлого – Будда, Шанкара и прочие были в значительной мере непоняты своими последователями, и это давало возможность делать вывод о направленности всех религиозных изменений исключительно к худшему; противостоять же этим грядущим ужасам эры Калиюга предлагалось нетрадиционными (для буддизма), магическими способами. Одновременно, шел поиск новых интерпретаций, возникали региональные стили и системы, подчеркивавшие важность децентрализации.

Следует добавить, что, в Индии, в отличие от сопредельных стран, изменение в доктринах или медитативных практиках буддизма происходили без воздействия извне, но исключительно по причине внутригосударственных обстоятельств, несмотря на отсутствие единого центра для политики, религии, экономики и культуры.

Подъем и развитие эзотерических форм буддизма стало также результатом сложного взаимодействия внешних социальных сил и внутренних изменений в буддийской общине (Сангхе). Представляется, что Мантраяна явилась на то время наиболее социально и политически ангажированной из всех буддийских систем. Разумеется, тогда это еще не была институционально оформившаяся «школа» со всеми привычными атрибутами; ее название произошло от вполне традиционного для буддизма термина **mantra** **мантра** - словесная формула/заклинание, - присутствовавшего во всех мировоззренческих системах страны, но лишь теперь вышедшего на первый план.

Одновременно возник ряд новых метафор, характерных для буддийского эзотеризма: практикующий становился (в собственном восприятии и в глазах учеников) повелителем (*rājādhirāja*), пусть даже и виртуальным; этим, с одной стороны, достигалось преодоление ранее непреодолимых номенклатурных рамок общества, а, с другой, произвольно сакрализировалась вся социо-политическая среда. Параллельно «обычным» монахам, в традиционных буддийских институтах появились «совершенные» (*siddha*), зачастую представлявшие, или даже реально являвшиеся маргиналами социальной жизни Индии, но теперь становившиеся ее активными фигурами.

Всплеск «буддийской пассионарности» в Индии совпал с «золотым веком» в Китае, Танским периодом, вызвав очередную волну паломников и «искателей Закона», устремившихся в индийские центры буддийской учености, преодолевая все препятствия и опасности. Буддийские тексты, ставшие с начала средневековья объектами величайших в истории переводческих усилий - на китайский и тибетский языки они перелажались в течение более тысячелетия, - получили в VII веке солидное эзотерическое дополнение⁸.

Относительно ограниченный корпус письменных сочинений – учение Будды, проповеданное им и переданное надежными источниками (вспомним характерное начало **любой канонической** сутры: “Так я слышал” – *evaṃ mayā śrutam*), - этот “канон” постоянно переопределялся, обновлялся и дополнялся. Некоторые из вчерашних апокрифов становились каноническими текстами, поскольку последователи Ваджра-/Мантраяны воспринимали активное производство текстуальных сочинений в

⁸ Судя по записям в танском каталоге сутр *Кай юань лу*, если к концу династии Хань (220 г.) в стране было переведено 200 буддийских произведений в 292 свитках, то к 730 г. число таких произведений составило уже 2278 в 7046 свитках.

качестве продукта откровений, причем не менее авторитетных, чем прежние. Истинная Дхарма (*saddharma*), были уверены авторы, непрестанно излагается вселенскими буддами, и в этом смысле Шакьямуни являлся всего лишь единичным во времени передатчиком Учения.

Именно в этот период был создан ряд основополагающих текстов эзотерического направления, составивших в дальнейшем собственный канонический корпус, в свою очередь переведенный на китайский язык. (Несколько позже, в промежутке с 950 по 1200 г., перевод колоссального объема эзотерических текстов был осуществлен тибетскими монахами и йогинами, что дало исследователям основание говорить о «тибетском Ренессансе»⁹.)

В «эзотерическом разделе»¹⁰ Трипитаки Тайсё основными текстами являются: «Махавайрочана-сутра» (*Mahāvairocanaḥisambodhi*) (далее — МВС), «Сутра Алмазной Вершины» (*Vajraśekhara*) и «Сусиддхикара-сутра» (*Susiddhikara*).

Эволюция эзотерической системы

Практически все идеи и персонажи нового направления - Будды, «все Татхагаты», бодхисаттвы и их номенклатура существовали задолго до их переосмысления. Точно так же, категории *mantra* *мантра*, *dhāraṇī* *дхарани* и *vidyā* *видья* были известны и использовались уже за столетия до своего помещения в новую систему ритуалов.

Первоначально эзотерический буддийский канон представлял собой лишь сборники магических словесных формул (*mantra*- или *dhāraṇī-ṭīṭaka*), составлявшиеся в регионе между Кашмиром и долиной Сват (земля *Uḍḍiyāna* или *Oḍiyāna* *Одияна*¹¹). Эти мантры или сборники заговоров были сведены вместе в промежутке между V и VII веками, получив общее название *Vidyādhara-ṭīṭaka* («Корзина колдунов»).

Более-менее конкретная эзотерическая система возникает со второй половины VII в., но можно предположить, что буддийский эзотеризм сложился в фиксированное направление уже в VI в., с двумя первоначальными центрами: учебными заведениями («университетами») в Наланда (Сюань-цзан писал о «нескольких тысячах» монахов в Наланда, сотни из которых были известны в других странах. И-цзин сообщал о «более, чем трех тысячах монахов»; не в последнюю очередь монастырь привлекал своей огромной библиотекой, которая претерпела крупный пожар в середине VIII в.) и в Викрамашила. Последнее место являлось более популярным: там пропагандировалась в основном магия, так называемый «тантризм левой руки». Именно его передали в Тибет такие миссионеры, как Шилендрабодхи, Джинамитра и Буддхагухья. «Ортодоксальное» же тантрическое направление буддизма, делавшее ударение на Винаю и развивавшее основные идеи Махаяны, имело центром Наланда, где учились (у

9 Подробнее см. в: Davidson, Ronald M. *Tibetan Renaissance (Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture)*. Columbia University Press / New York. 2005.

10 Т тома 18-21.

11 «Одияна» (варианты записи: *Uḍḍiyāna*, *U/Oḍiyāna*, *U/Oḍyāna*, *U/Oḍḍayana*) являлась маленьким царством, известным китайцам как У-чжан-на, а тибетцам как U/O gyan, расположенным на запад-северо-западе Кашмира к северу от той части Пешавара, которая сегодня относится к Пакистану. Ее столица на реке Сват за Индом находилась всего в 150 милях от столицы Кашмира – на расстоянии полета ворона». Sanderson, Alexis. “The Śaiva Exegesis of Kashmir,” в: D. Goodall and A. Padoux, eds., *Mélanges tantriques à la mémoire d’Hélène Brunner/Tantric Studies in Memory of the Hélène Brunner*. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry/école Française d’Extrême Orient, 2007. P. 265.

одного наставника – Дхармагупта¹²) и получили посвящение Шубхакарасимха (637–735) и Ваджрабодхи (670–741) – великие подвижники и переводчики тантрических сутр на китайский язык¹³. Отправившись в Китай, Ваджрабодхи взял с собой ученика Амогхаваджра (705–774), ставшего одним из самых продуктивных переводчиков эзотерических текстов и достигшего высокого положения при Танском дворе.

Шубхакарасимха, происходивший из царской семьи центральноазиатского государства Магадха, прибыл в Китай (по настоянию своего учителя Дхармагупта) после долгого и опасного путешествия через Тибет. Первоначально император Сюань-цзун не был расположен к новой форме буддизма, но достаточно скоро, когда Шубхакарасимха продемонстрировал свои магические способности по вызыванию дождей, изменил свое отношение, позволив ему заняться переводами (МВС он перевел в 724 г.).

Вторым важнейшим трудом тантрического буддизма явилась «Сутра Алмазной Вершины», которую в 700 г. получил и перевел Ваджрабодхи (Т № 866.18), а в 763 г. переработал, дополнил и вновь перевел Амогхаваджра (Т № 865.18).

Не следует забывать, что выражение «сокровенное учение» (密教) использовалось во времена Тан лишь для указания на нечто превосходное или лучшее (по мнению автора или переводчика) в пределах прежнего, и только с IX в. стало определять некоторую новую линию или школу (Сингон в Японии, Ваджраяна в Тибете). «Прибывшие в Тан учителя не считали, что их учение представляет собой концептуальный разрыв с превалировавшими формами буддийских дострин и ритуалов; они не имели намерения создавать новую школу»¹⁴.

Итак, Ваджрабодхи, Амогхаваджра и первое поколение их учеников считало себя отправляющими учение, не являвшееся отдельным от Махаяны; они не имели (первоначально) цели образования собственной “школы”. Их традиция была тесно увязана с комплексом текстов *Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha* (далее – СТТС) (относящихся к *йога-мантра*, в отличие от *крия-мантра*), с описывавшимися там инициациями и ритуалами.

Основной объем этих текстов (тантр) был составлен в конце VII – начале IX вв. (последние значимые работы были написаны в середине XI в.); в середине VIII в. появилась первая концепция эзотерического канона, в который входило 18 наименований. В работе, авторство которой приписывается Амогхаваджра (Т № 869.18), перечисляются эти труды и утверждается, что они составляют «Алмазную Вершину» - *Vajraśekhara* (или *Vajroṣṇiṣa*) из восемнадцати частей. В этот список, помимо ранее неизвестных наименований, входит ряд хорошо знакомых названий: *Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha*, *Sarvabuddhasamā-yoga*, *Ardhaśatikāpraññāpāramitā-sūtra*, *Guhyaśamāja*, *Śrīparamādyā*, - трудов, переведенных в Танском Китае.

Сперва общепринятый корпус текстов отсутствовал (различные группы подвижников делали ударение на различных писаниях, которые считали «главными»), но в VIII в. естественно сформировался относительно единый «канон пользователей», в

12 Tajima Ryūjun. *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Maisonneuve, Paris, 1936, p. 21, note 4.

13 См. жизнеописания первых патриархов тантрического буддизма в Китае в: 宋高僧傳 («Сунские жизнеописания высоко[чтимых] монахов») Т 2061.50:714b1-716a17 (Шубхакарасимха), 711b6-712a22 (Амогхаваджра), 712a24-714a20 (Ваджрабодхи), 732c08-733c24 (И Син); Т 2120.52:844a17-845a18 (Хуэй-го). Русский перевод: «Тантрический буддизм (Тантризм в Китае)». М., «Медков С.Б.», 2016. Подробнее о Шубхакарасимхе: Ст.Ходж. «Махавайрочана сутра» с комментариями Буддхагухья». В кн.: «Тантрический буддизм (Сборник сутр и трактатов)». М., «Медков С.Б.», 2016. С. 27-32.

14 Sharf, Robert. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, pp. 277-8.

который входили: *Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha*, *Mahāvairocanābhisambodhi*, *Vajrapanyabhiṣeka*, *Subāhupariṣcā*, *Mahāvairocanābhisambodhi*, *Vajrapanyabhiṣeka*, *Subāhupariṣcā*, *Amoghapāśa*, *Vajravidāraṇa*, *Susiddhikara*, *Ekākṣanabuddhoṣṇīśacakraṅgavartī-sūtra*, *Sarvadurgati-pariśodhana*, *Vajraśekhara*, *Ardhaśatikāprajñāpāramitā-sūtra*, *Prajñāpāramitānaya-śatapañcaśatīlā*, *Śrīparamādyā* и прочие.

История происхождения и развитие традиции тантрических текстов всячески мифологизировалась и расцветивалась. Это могло представляться откровением, полученным на небесах, либо - спрятанным и вновь обретенным древним учением, либо - откровением, полученным от будд, встреченных в различных обликах на земле¹⁵.

Такова, в частности, история «открытия» известной *Guhyasamāja-tantra* (далее - ГСТ), которую, по преданию, изложил Шакьямуни царю Индрабхути в Оддияна, когда тот попросил научить его такому способу освобождения, который бы не требовал оставлять мирскую жизнь с ее удовольствиями. Считается, что эта тантра, записанная на золотых листах чернилами из растворенного берилла, была спрятана в магическом святилище Хэрука под озером, высохшим в позднейшее время.

Первая датировка создания ГСТ обнаруживается в китайских источниках¹⁶. Вернувшись из поездки в Индию, Амогхаваджра записал краткое содержание 18 частей «Сутры Алмазной Вершины»¹⁷. Там приводятся заголовки и краткое содержание 18 тантр, хотя их и трудно идентифицировать. Однако, под номером 15 в него включено описание прототипа ГСТ. Исходно ГСТ представляла собой лишь первые 12 глав современной версии, поскольку все 52 вопроса и ответа, содержащиеся в *Uttara-tantra* - «Тантре продолжения» ГСТ (сохранилась лишь в тибетском переводе;

15 Например: «Великая царь-тантра, славные Четыре Раздела (Catuspīṭha) в 180 000 [стихах] были изречены Повелителем, славным Vajradhara в собрании божеств на небе Śuddhāvāsa. Тогда Vajrapāṇi, сократил [эту Ur-Tantra] в царь-тантру из 12 000 [стихов] в славной земле Oḍḍiyāṇa, [где ее выслушали] восемьсот миллионов *yogin* и *yoginī*. Тогда славный Nāgārjuna, пройдя в [Oḍḍiyāṇa] и тайно услышав Корневую Тантру в 1 200 [стихов], распространил [ее] по миру». Перевод цит. по: Szántó, Péter-Dániel. “Antiquarian Enquiries into the Imitation Manuals of the Catuspīṭha,” *Newsletter of the NGMCP*, no. 6 (Spring-Summer 2008). P. 9. Позднее мотив открытия тантр в Оддияна стал центральным элементом в большинстве произведений местной историографии, где Оддияна заняла срединное место между божественной и человеческой областями. Там почти все тантры, изначально, якобы, имевшие колоссальный объем, ужимаются до более короткой версии.

16 Относительно времени составления ее окончательного варианта точных данных нет; считается, что «финальный» текст составлялся и модифицировался в промежутке с 750 по 850 г., т.е. позже МВС и, не исключено, - в противовес ей. Радикальность выражений и откровенно сексуальный характер изложения (начало тантры: «Так я слышал. Однажды Бхагаван пребывал в женских вагинах, являющихся алмазной сутью тела, речи и сознания всех Татхагат...») препятствовал, по мнению японских исследователей, распространению тантры в Китае и Японии, хотя ее перевод и был включен в эзотерический раздел канона. Большое влияние она обрела в Тибете, наряду с *Hevajratantra*, *Cakrasamvaratantra* и *Kālacakratāntra* подобного же содержания.

17 金剛頂經瑜伽十八會指歸, □ 869.18.

в китайском варианте¹⁸ отсутствует), относятся лишь к моментам, упоминаемым только в этих 12 первых главах.

Амогхаваджра в деталях излагает¹⁹ историю обретения СТТС “великим достойным” (*bhadanta*) из “железной *ступы* *stūpa*” в Индии. В японской традиции этим “достойным” считается Нагарджуна. Амогхаваджра же пишет, что “великий достойный” получил «Махавайрочана-тантру» при непосредственном лицезрении Махавайрочаны, “проявившим в воздухе свое тело и множество [прочих] телесных форм». Это учение он даровал вместе с его текстуальной записью, сделанной “великим достойным”. Позже, в поисках великого сокровенного писания, “сокрытого в железной *ступе* *stūpa* на юге Индии”, он обходил ее вокруг несколько дней. Войдя, он “получил наставления всех будд и бодхисаттв, запомнив их и никогда не забывая”.

Мы неоднократно встречаем упоминания о текстах, помещенных в пещерах или иных тайных местах, которые будут открыты миру позже бодхисаттвами, реинкарнированными именно с этой целью (косвенное утверждение концепции всеприсущности и все-обретаемости божественного откровения). В биографии Ваджрабодхи также сказано, что он получил учение СТТС в южной Индии в возрасте 31 года (ок. 700 г.) от Нагабодхи (который, по китайско-японской традиции, считается учеником Нагарджуны). Таким образом, она появилась в последней четверти VII в., хотя вряд ли в том виде, в котором дошла до наших дней.

* * *

Системы классификации тантр в Индии производилась в основном в соответствии с различиями в ритуальных практиках. В отличие от своих индийских современников, тибетцы предпочитали «доксографический» подход, классифицируя тантры по их доктринальным особенностям.

Буддхагухья определил две основные категории: так называемые «внешние» *Kriyā tantra* и «внутренние» *Yoga tantra*. К началу VIII в. ритуальные поклонения стали все больше направляться «внутрь», к собственному телу практикующего, и в *Yoga tantra*-х в качестве центрального божества стали представлять самого себя и делать подношения себе же. Соответственно, некоторые теоретики стали предлагать третий, промежуточный класс тантр – *Ubhayā*.

Ученый тантрик VIII в. **Виласаваджра** (*Vilāsavajra*) в своем комментарии к *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* озвучил уже три класса тантр: *Kriyā*, *Caryā* и *Yoga*.

Во второй половине VIII в. новый класс тантр – *Mahāyoga* распространялся по Индии; **и** эти писания считались «радикально внутренними», **и** **Разрыв** в истории развития систем классификации тантр между индийскими и тибетскими стал наиболее категоричным. Падмасамбхава предложил 7-составную систему: три колесницы сутр (шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв), колесницы внешних тантр (*Kriyā*, *Ubhayā* и *Yoga*), колесница внутренних тантр (*Mahāyoga/Upāya*).

Подобно Буддхагухья и Виласаваджра, Падмасамбхава классифицировал тантры согласно смыслу описывавшихся в них ритуалов; Пэл янг (**dPal bYang**, начало IX в.) в своем разделении на *Kriyā*, *Ubhayā*, *Yoga* и *Mahāyoga* писал уже доктринально: о *Kriyā*, как о сосредоточении на «полной чистоте исходной просветленности», а о *Yoga* как о «семи уровнях чистого света самого пространства».

Последним примером тибетской классификационной системы считается изложение в работе «Разъяснения порядка взглядов», традиционно приписываемой ученому начала IX в. Пэл цегу (*Ska ba dpal brtsegs*): *Kriyā*, *Ubhayā*, *Yoga*, *Mahāyoga*, *Anuyoga*, *Atiyoga*.

С момента коллапса тибетской империи около 842 г. и до конца X в. в Тибете воцарился политический хаос, описываемый как «темный период». В это время бенгальский ученый **Атиша** (*Atiśa*) в своей работе *Bodhipatrapradīpa* предложил

18 Перевод Dānapāla, около 1002 г. T 885.18.

19 **金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣**, T № 1798.39:808a19-b28.

собственную классификацию: *Kriyā, Caryā, Kalpa, Ubhayā, Yoga, Mahāyoga, Niruttarayoga*.

В конце X в. индийский ученый **Шраддхакараварма** (*Śraddhākaravarma*), работавший с тибетским переводчиком Ринчен занпо (*Rin chen bzang po*), писал о «четырех вратах для входа в Сокровенную Мантру, плодом чего является Ваджраяна»: *Kriyātantra, Caryātantra, Yogatantra, Mahāyogatantra*. В последней категории он выделяет еще *Niruttarayoga*, - высшую ступень, дабы свести сюда позднейшие *Yoginī tantra*, фокусирувавшиеся на женских божествах.

В Индии в течении XI в. системы классификации тантр были очень изменчивы, и принятая ныне на Западе 4-членная система является далеко не общепризнанной. Добавление *Niruttarayoga* к *Mahāyoga*, сделанное **Атиша** **Atiśa**, отражает постепенный рост в это время числа тантр первого **из указанных** разряда.

Формирование этой «классической» классификации должно рассматриваться с учетом исторических событий в Тибете XII в.: то было время активного соперничества между тибетскими кланами, в ходе которого тантры использовались для повышения собственной мощи, богатства и престижа.

Цзон хава (*Tsong kha pa*) (1357-1419) часто упоминал в своих работах цитату из *Hevajra*, где 4 категории соотносились с четырьмя метафорами: смехом, взглядом, объятиями и сексуальным единением.

Позднейшие поколения буддистов (и ученых) в массе приобрели убежденность, что 4-составное разделение возникло в Индии. (На Западе последняя категория называлась *Anuttarayoga*, хотя соответствующий санскритский эквивалент - *Niruttarayoga*.) Однако, «финальная» система возникла в Тибете в XII в. в ходе формирования четких различий между школами «старой» *Rnying ma* и *Gsar ma*. В Индии тантры развивались эволюционно и постепенно, в качестве естественного элемента общества в целом, однако в Тибете они появились массово и сразу, в виде иноземного приобретения несвязанных текстов и ритуалов. Подобный корпус требовал классификации и разъяснений, что в Индии было просто ненужным²⁰.

Эзотерические книги распространились в переводах в Китай, Тибет и Японию и позже (в X в.) были классифицированы там по трем категориям: действия (*krīyā-tantra*) - *Susiddhikara, Subāhupariprcchā*, ритуальные («отправлений») (*caryā-tantra*) - *Mahāvairocanābhisambodhi, Sarvadurgatopariśadhana*, и сосредоточений (*yoga-tantra*) - *Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha, Mañjuśrīmūlakalpa*.

Впрочем, подобная классификация производилась значительно позднее времени написания текстов, и многими исследователями считается искусственной или даже неверной. Несмотря на колоссальный объем работ тантрического направления, переведенных в Китае, там они не претерпели классификации, даже отдаленно напоминавшей бы индийскую или тибетскую, что еще раз подтверждает уже упоминавшееся стремление патриархов Шубхакарасимха, Ваджрабодхи и Амогхаваджра не выделять свое учение в отдельную школу.

* * *

Правители династии Сун (960-1279) преследовали цель формирования культурной преемственности с Тан, создавая новые энциклопедии (類書) и литературные антологии. Одновременно, судя по всему, они решили сделать Китай новым центром духовности после Индии, где буддизм пришел в упадок. Император Тай-цзу (太祖, 960-76) отправил в Южную и Центральную Азию 157 монахов для сбора буддийских текстов, которые затем были включены в первый печатный буддийский канон эпохи *Кайбао* (開寶大藏經, 983 г.; более 130 тысяч страниц). В 982 г. императором

20 Подробнее об истории классификации тантр см. в: Dalton, Jacob. A Crisis of Doxography: How Tibetans Organized Tantra During the 8 th-12th Centuries. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 28, No. 1, 2005. P. 115-181.

Тай-цзуном (太宗, 976-97) был учрежден Департамент переводов сутр (譯經院)²¹. Между 977 и 1032 гг. из Индии прибыло 47 монахов, привезшие с собой 131 сутру, в том числе переводчики **Дхармапала (Dharmapāla)** (法護, 963-1058), **Девашантика (Devaśāntika)** (天息災, ?-1000), **Данапала (Dānapāla)** (施護, упом. с 970-х), **Дхармабhadра (Dharmabhadra)** (法賢, ?-1001); двое последних работали особо плодотворно, составив по более чем 100 переводов каждый.

Не считая ритуальных пособий, около 50% переведенных ими текстов относились к эзотерическому направлению²². Так, были сделаны новые переводы *Sarvatathāgata tattvasaṃgraha* (Dānapāla, Т № 882.18), *Mañjuśrīmūlakalpa* (Devaśāntika, Т № 1191.20), *Guhyaśamāja-tantra* (Dānapāla, Т № 885.18), *Hevajra ḍākinījālasaṃvara-tantra* (Dharmapāla, Т № 892.18); переведены наставления по поклонению божествам: *Vināyaka* (Dharmabhadra, Т № 1272.21), *Māgīcī* (Devaśāntika, Т № 1257.21) и другим²³.

Ко двору пригласили известного ученого Цзань-нина (贊寧, 919-1001)²⁴; император возвысил его и поручил написать “Сунские жизнеописания [высоко]чтимых монахов”²⁵. Тот в своем послесловии разделял Учение на “откровенное” (顯教), “сокровенное” (密教) и “Дхарму чань” (禪法)²⁶, считая их первыми патриархами Кашьяпа Матанга, Ваджрабодхи и Бодхидхарма соответственно. Первый свиток (“Переводчики”) начинается биографией И Цзина (義淨, 635-713), переведшего, в том числе, *Mahāmāyūrīvidyārājñī* (Т 19, № 985.19)²⁷. В этом же свитке помещены биографии Ваджрабодхи и Амогхаваджра с упоминанием имени его наследника – Хуэй Лана (慧朗), а также краткое указание на тантрическое направление: “Второе - Колесо учений и наставлений (教令²⁸輪), то есть сокровенное учение. Ваджрабодхи - его

²¹ Существовал до 1090-х г.; в 983 г., с выделением из него Департамента печати сутр (印經院), переименован в Департамент передачи Дхармы (傳法院). Напечатанные им наборы Канона явились важным элементом дипломатических отношений; их дарили, а иногда продавали - в Уйгурский каганат, Корею, Вьетнам и Сися (тангутское государство).

²² По Такэути Кодзэн – 228 свитков (武内孝善「宋代翻訳經典の特色について」, *密教文化* 113 /II, 1975/35).

²³ Впрочем, японские буддологи (Иянага Нобуми, Мацунага Юкэй и др.) пишут об относительной неполноте и невысоком качестве этих переводов, в которых опускались особо откровенные подробности ритуалов.

²⁴ Сведения о нем см. в: Чжоу Илян. «Тантризм в Китае» («Тантрический буддизм». М., «Серебряные нити», 1999. Сс. 15-17).

²⁵ Т 2061.50:709-900a11.

²⁶ Цзань-нин воспринимает эту область шире, чем собственно «школу Чань», используя также более общий термин «колесо сердца» (心輪).

²⁷ Существует 4 перевода этой работы на китайский; последний (и самый точный) – Амогхаваджра, Т 982.19.

²⁸ Санскр. *anuśāsanī*. Вместе с иероглифом “колесо” использовался редко; несколько раз у Амогхаваджра и в работах его учеников Лян-би (Т 1709.33) и Фа-цян (Т 1295.21). Амогхаваджра разделяет проявления тел пяти бодхисаттв из СТТС на «тела истины (眞實身) Колеса Дхармы (法輪)» и «тела гнева (威怒身) Колеса Учений и Наставлений (教令輪)» (Т 994.19:514a23-26).

первый патриарх (始祖)²⁹, [Амогхаваджра – второй (二祖), а Хуэй Лан – третий (三祖)]”. Биографии Шубхакарасимха, Праджня и прочих эзотериков помещены в следующем и последующих свитках, что ясно свидетельствует о восприятии двух патриархов (Амогхаваджра и Шубхакарасимха), как представляющих различные ветви одного направления.

Примечательно, что эзотерическое (тантрическое) направление буддизма в Китае было единственным, имевшим прямые отсылки к соответствующим индийским школам, группам и течениям. Китайские же школы Амидаистов, Тяньтай, Хуаянь, Чань хоть и основывали свои учения на различных канонических текстах, не имели аналогов в Индии. Они были более социализированными и формулировали аспекты буддийского учения в соответствии с нуждами китайского общества своего времени.

В это время большинство буддийских школ и направлений в Китае основное внимание уделяли сочинениям своих лидеров, а не каноническим трудам и сутрам, исследуя в основном китайские же комментарии к ним (Тянь-тай - *Мохо чжигуань*, Чань - правила Дао-сюаня и т.д.). Переводы делались, но уже далеко не в тех масштабах, что ранее, да и их влияние значительно упало, равно как и интерес к ним. Совершенно исчезла существовавшая в танские времена традиция обсуждать и описывать канонические произведения, которые находились в процессе перевода. Ушел живой интерес; переводческая деятельность перестала быть занятием вдохновенных подвижников, превратившись в чиновничью работу под эгидой (и при субсидировании) государства. Новые переводы уже не распространялись среди монахов для обсуждения, но подносились императору по торжественным случаям, вроде дня его рождения.

Большинство переводов, выполненных в сунский период, являлись ритуальными тантрическими текстами, однако делались они в приказном порядке и без особого энтузиазма³⁰. Как и в самом начале его появления в Китае, эзотерическое направление имело поддержку исключительно при дворе, но не среди китайской элиты, а потому практически исчезло после ухода из жизни учеников трех великих индийских переводчиков.

Ч.Д. Оржеч настаивает на том, что «...буддизм Чжэнь-янь является одной из наиболее важных буддийских традиций в истории китайской религии», однако тут же добавляет: «...хотя, многие историки религий, синологи и буддологи никогда не слышали о ней»³¹. Именно – не слышали, поскольку как таковой, «школы Ваджраяна» в Китае не образовалось. «Подобно родителю, которого часто затмевает его знаменитый отпрыск, Чжэнь-янь оказалась в тени своего порождения – японской школы Сингон»³².

Ее основал монах Кукай (779-836), побывавший в Чань-ани в 804-5 гг. и получивший посвящение в две традиции тантрического буддизма от Хуэй-го (746-805), ученика Амогхаваджра, впервые (как считают японские буддологи) совместившего системы МВС и СТТС в комплекс «чистого эзотеризма» (純密) в противоположность существовавшему ранее «смешанному» (雜密). От пятерых других учеников Амогхаваджра, также полностью инициированных им, до нас дошли лишь имена.

* * *

Эзотерические тексты можно достаточно четко разделить на «философско-мировоззренческие» и имевшие ярко сексуальное содержание с большим

29 T 2061. 50:724b21-22.

³⁰ Nakamura Hajime. "The influence of Confucian ethics on Chinese Translation of Buddhist Sutras," *Sino-Indian Studies*, V, Nos. 3-4 (1957), 156-70

³¹ Charles D. Orzech. "Seeing Cheng-yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayana in China". *History of Religions*, Vol. 29, No. 2 (Nov., 1989), p. 87.

³² Ibid., p. 88.

количество совершенно диких и омерзительных ритуалов³³. Последние, хотя и были переведены на китайский, не получили распространения в Китае и в Японии. Конфуцианские правила общественного поведения запрещали открытое обсуждение интимных подробностей отношений полов. Вероятно, другой причиной было наличие и так достаточно развитой «культуры радостей плоти» в этих странах.

Японское направление Татикава-рю³⁴, возникшее в начале XII в., было заклеено представителями ортодоксальной школы Сингон как «извращенческое», говоря современным языком – «еретическое», происходящее от «смешанного эотеризма» (雜密, яп. *дзюмицу*) и не имеющее отношения к «чистому эотеризму» (純密, яп. *дзюнмицу*). Их обвиняли в наведении порчи (呪詛, яп. *дзюсо*), занятиях прорицаниями (卜筮, яп. *бокюдзэй*) и астрологией (占星術, яп. *сэнсэйдзюцу*) – в предрассудках и заблуждениях, “простительных” лишь для традиционных буддийских школ страны. Для данного очерка неприципиален вопрос о легитимности Татикава-рю, или отсутствию таковой; важно, что, преследуя цели устранения конкурента, японский буддийский истеблишмент выдвигал наличие сексуальных практик в качестве одного из доказательств ущербности теории и практики оппонента.

Многое указывает на то, что “греховный эотеризм” возник не в маргинальных, племенных общинах, или в группах отверженных, но был выработан, развит и сохранен в центрах буддийской учености и ритуальных практик, а тантры представляли очередную попытку разрешить концептуальную напряженность не дискурсивным, но ритуальным способом. Они отражали культурное общение внутри общин, а не попытку вывести себя за рамки общества³⁵. В случае Шубхакарасимха, Ваджрабодхи, Амогхаваджра мы имеем дело с «пропагандистами», прекрасно

33 В самых влиятельных Махайога-тантрах *Mahāyoga-tantra* постоянно упоминается ритуальное употребление “пяти мяс” (*māṃsa*): коров, собак, слонов, лошадей и людей и “пяти ароматов” (*amṛta*): фекалии, моча, кровь, сперма и костный мозг. В разделе 5 ГСТ Будда Ваджрадхара учит собравшихся, что «даже те, кто совершает величайшие грехи, такие как “неискупаемые проступки” (*ānantarya*), будут успешны в этом Колесе Будды, в обширном океане Великой Колесницы. Нарушающие основные буддийские обеты – убивающие людей, лгущие, крадущие и плотски распущенные, поедающие фекалии и пьющие мочу подходят для *садхана*. Вступающие в связь с матерью, сестрой или дочерью обретут большой успех, а те, кто вступают в связь с матерью Будды, обретут просветленность. Услышав это, присутствовавшие бодхисаттвы были поражены и возмущены. Отчего, спросили они, такие дурные речи (*durbhāṣita*) произносятся посреди просветленного собрания? Нет, отвечали им будды, сказанное – чистое учение всех будд. Услышав это, бодхисаттвы упали без сознания, и Повелитель привел их в чувство светлыми лучами медитативного *самадхи* “недвойственная ваджра подобная пространству” (*ākāśasamatādvayavajra*)».

34 Подробное описание истории направления, обзор японских и западных исследований см. в диссертации: Takuya Hino, *Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and the Tachikawa-ryū*. Columbia University. 2012.

35 «Все “святые” и “аскеты” оставались в обществе: невозможно медитировать в диких местах или соблюдать сложные литургические правила без серьезной системы поддержки и обслуживания. При каждом практикующем (*sadhaka*) находились помощники (*uttarasadhaka*), занимавшиеся обеспечением пищей, водой, жильем и проч.». Wedemeyer, op. cit. P. 190.

осознавшими как инновационность внедряемых ими новых текстов, так и то, что эти труды являются продолжением общей линии Махаяны.

* * *

При том, что выше предпринята попытка дать общее (приблизительное) описание основных моментов становления эзотерического буддизма, исходной точкой настоящего исследования является японская школа Сингон (Мантра[-яна]), в которой признаются лишь три тантрических труда: «Махавайрочана-сутра», «Ваджрашekhара-тантра» и «Сусиддхикара-сутра», иногда называемая «-тантра», а также китайские и японские комментарии к ним. Мы не найдем там ничего шокирующего или мерзкого, что стараниями «популяризаторов» часто вызывает отторжение при одном произнесении слова «тантризм».

В вопросе: можно ли воспринимать написанное буквально и совершали ли тантрики эти непристойные вещи в действительности?, исследователи четко делятся на «буквалистов» и «фигуралистов». Первые уверены, что для буквальной интерпретации несомненно имеется много места, даже с учетом позднейших комментариев. Нельзя думать, говорят они, что тантры писались неким кодом и совершенно не должны были восприниматься буквально по тексту. Вторые же, наоборот, считают язык тантр метафорами и символами, ссылаясь на то, что комментарии к тантрам часто намеренно не трактуют их содержание буквально. По их (А.К.Вэйдер /A.K.Wader/, Энтони Трайб /Anthony Tribe/) мнению, здесь мы встречаем определенный литературный прием: сочинители сперва говорят нечто шокирующее, а затем объясняют, что в действительности имелось в виду. «По сути, происходит ритуальная инверсия социальных табу как способ заявления психологических и физических сил, подавляемых социальными условностями»³⁶.

«Махавайрочана сутра» - история составления

MBC является одним из двух основных «теоретических» текстов тантрического буддизма. Согласно позиции японских комментаторов, в ней выражен идеал подвижничества, так называемая «религия *чарья*», практик (в отличие от традиции *йога* — учения «сидящих и созерцающих», изложенного в «Ваджрашekhара тантре»); предлагается конкретный, практический путь к становлению просветленным, выраженный в общей картине мироздания — мандале Мира Чрева (*Гарбхадхату-мандала*) (о классификациях тантр см. выше).

Ее санскритский оригинал предположительно был составлен в Индии во второй половине VII в.; до нашего времени дошло лишь несколько отрывков, цитируемых в других трудах на санскрите, либо сохранившихся в китайской транскрипции. Сохранившееся в тибетском переводе³⁷ полное название сутры на санскрите: *Mahāvairocanābhisambodhivikurvītādhiṣṭhāna-vaipulyasūtrendrarāja-nāma-dharmaparyāya* (*Изложение Дхармы, именуемое: «Просветленность, чудеса и могущество Махавайрочаны», царь наилучших и пространнейших писаний*).

Относительно адекватные описания интересующего нас периода сохранились лишь в записях китайских монахов, побывавших в Индии; ничего подобного не обнаруживается в индийских или тибетских источниках. Сюань-цзан, находившийся в Индии до 645 г., не упоминает ничего, что могло бы указать на широкое распространение тантрических текстов или практик (за исключением использования *дхарани*). Вероятно, они еще не были общепринятыми в таких крупных буддийских центрах, как Наланда.

36 Robinson, Richard H., Williard L. Johnson. *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*. Encino Dickenson, 1977. P.127.

37 Пекинская Трипитака (далее – Р) № 126.

Где-то через 30 лет после Сюань-цзана, в 673 г. в Индию приехал другой китайский подвижник – И-цзин. В его «Записях об известных монахах, искавших Учение на Западе», мы находим уже много упоминаний о тантрических практиках, в частности в биографии Дао-линя, проведшего в Индии много лет и особо интересовавшегося этим направлением буддизма.

Переведший МВС на китайский язык Шубхакарасимха и его учитель Дхармагупта пребывали в Наланда почти в то же время, что и И-цзин, и, возможно, встречали его там.

И-цзин оставил пространную биографию еще одного известного Учителя Дхьяна – У-сина, жившего в Индии приблизительно в одно с ним время. Он находился в стране с 666 г. и умер, когда в 674 г. собрался вернуться в Китай. После его смерти большое количество собранных им текстов вместе с записями о путешествии были отправлены в Китай. В сохранившейся части этого «отчета» У-син писал: «За последнее время Мантраяна стала почитаемой по всей стране».

«Махавайрочана–**абхисамбодхи**–сутру» Шубхакарасимха перевел³⁸ в 724 г., используя копию, которую он со своим учеником И-сином обнаружили в чаньянском храме Хуа-янь. То был один из текстов, собранных У-сином за 8 лет пребывания в Китае. Представляется вероятным, что МВС была составлена и начала приобретать известность вскоре после прибытия У-сина в Индию, где-то в середине VII в.

Считающаяся традиционно-«исторической» линия ее передачи следующая: от Махавайрочана — к Ваджрапани — к Дхармагупта — к Шубхакарасимха, где Дхармагупта - первое «историческое» лицо; МВС составлялась при его жизни, где-то в промежутке с 615 по 715 г.; не исключено, что он сам участвовал в ее написании. Вряд ли она была составлена ранее, так как ни один из индийских монахов, прибывших в Китай в конце VII в. (Чжи-тун, Бхагавад-дхарма, Атикуша, Дивакара, Шикшананда, Маничинтана) и вовлеченных в переводы работ тантрического толка, не имели с собой текста МВС.

В принципе, «линия передачи» учения – не только эзотерического – является искусственным изобретением, цели которого были всегда достаточно прагматичны³⁹.

* * *

³⁸ Т 848.18. В «Записи о деяниях [Амогхаваджра]» (**行狀**) Чжао-цяня (趙遷) (Т 2056.50:292b-294c13) сказано: «Учитель передал ему Махавайрочана сутру и наставления по *сиддхи* (大日經悉地儀軌)», из чего можно предположить, что Амогхаваджра был знаком с этим произведением, но не счел нужным заниматься его переводом.

³⁹ «Позднейшее выстраивание “линии передачи Учения” отражало стремление заручиться поддержкой в верхах, упрочить социальный статус и противостоять подобным же действиям со стороны сторонников Чань (“передача лампы”), активно начавших составлять генеалогические труды в конце VIII в... Чаньцы создавали сеть социальных отношений с заполненными ячейками, труднодоступными для посторонних. В каждом случае мы видим основателя, передававшего учение одному наследнику в следующем поколении, а затем, в настоящем (того времени), или в ближайшем прошлом происходит внезапное “разветвление” на много направлений. “Ствол” – единичная, патриархальная передача. “Ветви”, создававшиеся позже, монополизировали власть и авторитет в настоящем, отсекая все возможные прежние варианты вторжения, а также разделяли власть и авторитет среди современников». Orzech, op. cit., pp. 54-5.

Тибетский перевод МВС, выполненный в начале IX в. Шилендрабодхи и Пэлцеком (dPal-brtsegs), основывался на тексте, претерпевшем дальнейшие изменения стараниями либо самих переводчиков, либо позднейших редакторов **тибетского канона** Канджура, и включил в себя семь дополнительных разделов (*Uttara-tantra*, «Тантра продолжения»), отсутствующих в китайском переводе. Некоторые главы были переставлены местами⁴⁰; убраны или добавлены мантры. Позже Шонну Пэл (gZon-nu dPal) инкорпорировал этот перевод в комментарий Буддхагухья, который переписал в 1461 г.

Все те, кто имел отношение к переводу МВС, побывали в Наланда - великом индийском университете-монастыре: Шубхакарасимха получал там наставления от Дхармагупта; У-син жил там и, вероятно, там же и получил копию текста; Буддхагухья также жил в Наланда, когда к нему прибыла делегация от тибетского царя Трисонг Дэцена (Khri-srong lde-bstan) с приглашением приехать в Тибет. Любопытная деталь: ареал распространения всех трав и деревьев, упоминаемых в МВС и «Тантре Продолжения» четко ограничен подножием восточных Гималаев. Как пишет Стефен Ходж, переводчик тибетского комментария Буддхагухья: «Наланда просто бурлила от огромного количества студентов и учителей, так что маловероятно, чтобы сочинитель (или сочинители) МВС просто сидели в задних комнатах монастыря и писали текст. Собственно, отсутствует какая бы то ни было веская причина считать автором текста непременно монаха; напротив, поскольку писался он прежде всего для мирян, сам составитель мог быть хорошо образованным мирянином. Люди, особенно склонные к медитациям, отправлялись в уединение, в отдаленные места в лесах и горах, дабы предаться своим практикам, как они это всегда делали на протяжении всей истории буддизма. Собственно, сама МВС предполагает наличие уединенных мест для отправления ритуалов, связанных с мандалами и соответствующими медитативными практиками. Эти люди вполне могли приходить к южным предгорьям Гималаев, а пребывание там могло вдохновлять их на составление таких текстов, как МВС. В конце концов, подобные практики отражают разновидности медитативных техник, разработанных на интеллектуальной и убежденческой основе, претерпевавшей в те времена значительные изменения. После создания этих текстов, их могли приносить обратно в такие места, как Наланда, в виде новых откровений для пропагандирования, практикования, расширения и комментирования широкой аудиторией»⁴¹.

* * *

Когда в 716 г. Шубхакарасимха прибыл в китайскую столицу Чанъань, ему было уже 80 лет. Он поселился в храме Си-мин и на следующий год, получив соответствующее повеление, приступил к переводам. Однако, не успев закончить всего одну короткую работу, как ему было приказано передать все санскритские тексты, привезенные им из Индии, в управление двора. Вероятно, это стало результатом того давления, которое оказывали на императора Сюань-цзана представители даосской школы, обеспокоенные растущим влиянием буддизма и падением собственного престижа. Как бы то ни было, Шубхакарасимха остался без источников; тогда он и его ученик — математик и астроном И-син отправились в храм Хуа-янь, где хранились тексты, собранные У-сином до его возвращения из Индии, в том числе и копия МВС. В 724 г. император прибыл в Лоян, а Шубхакарасимха переместился в храм Фа-сянь, где и приступил к переводу сутры. К следующему году он и И-син закончили работу над текстом и томом приложения. Одновременно с

40 См. таблицу соответствий глав китайского и тибетского переводов в: Hodge, Stephen, trans. The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguyya's Commentary. London: RoutledgeCurson, 2003. P. 16.

41 Hodge, S. Ibid., pp. 17-18.

переводом, он истолковывал текст устно, и эти «лекции» были записаны И-сином и легли в основу главного китайского комментария к первым шести свиткам МВС⁴².

В традиции школы Сингон по классификации Кукая И-син занимает девятое место в ряду патриархов эзотерического буддизма (Махавайрочана – Ваджрасаттва-махасаттва - Нагарджуна – Нагабодхи – Ваджрабодхи – Амогхаваджра – Хуэй-го – Шубхакарасимха – И-син)

Об И-сине известно мало; в основном из двух источников – «Сунских жизнеописаний высоко[чтимых] монахов» Цзань–нина и по “Жизнеописаниям передававших Дхарму Истинных Слов”⁴³ Кукая; короткие упоминания о его научных изысканиях встречаются в различных исторических трудах Танской и Сунской эпох. Судя по всему, в свое время И-син прославился прежде всего как гадатель и чародей, что неудивительно, учитывая отношение средневекового человека к астрономам. Под занятиями астрономией следует подразумевать два основных момента: предсказания природных явлений по движению звезд («гадания»), а также составление знаменитого календаря эры Кай-юань.

Работа И-сина над календарем (наряду с его трудами толкователя главной эзотерической сутры) стала одной из двух вершин его деятельности. В 9 году с девизом правления Кай-юань (721), по императорскому повелению, И-син приступил к работе и через 6 лет закончил составление календаря Да Янь Ли, сделав расчеты для всех местностей Поднебесной.

Второй вершиной его деятельности стала работа с двумя индийскими патриархами буддийского эзотеризма: Ваджрабодхи и Шубхакарасимха.

В жизнеописании Шубхакарасимха в том же труде Цзань–нина мы находим два любопытных упоминания об И-сине: 1) «Полный санскритский перевод этой [Махавайрочана-]сутры содержит 100 тысяч строф, а Шань-у-вэй перевел лишь самые важные положения. Они были собраны в 7 глав; монах Бао Юэ (?) сделал устный перевод; И-син записал его и составил [текст], что-то опустив, а что-то добавив». Напомним, что комментарий И-сина к «Махавайрочана-сутре» превышает объем исходного текста почти в 10 раз. 2) «Учитель И-син высоко ценился императором и уважался учеными людьми того времени. В дополнении к [вопросам] о сосредоточении и мудрости, И-син также советовался [с Шань-у-вэй] о глубинах Инь и Ян перед тем, как принимать решения». В жизнеописании Ваджрабодхи мы читаем: «Монах И-син уважал это учение [сокровенного буддизма] и часто задавал Ваджрабодхи вопросы, на которые тот отвечал, не утаивая и не опуская ни единой подробности. У И-сина был свой алтарь, воздвигнутый там, где он получил *абхишека* и [дал обет] следовать этому учению. Признав это полезным, И-син просил [учителя] перевести [некоторые тексты] для распространения».

Учитывая то, что в то время с Ваджрабодхи в Китае находился его ученик Амогхаваджра, можно с большой уверенностью утверждать, что И-син был лично близко знаком со всеми тремя патриархами эзотерического буддизма, и именно его усилиями была создана текстуальная основа эзотерического направления буддизма, сформировавшегося в Японии в виде школы Сингон.

После смерти И-сина в 727 г., комментарий был пересмотрен, в результате чего от 20-ти первоначальных свитков осталось лишь 14-ть. Одновременно, другой ученик Шубхакарасимха – кореец Пулькасаи (*불가사의의* — *кит. Бужесин 不可思議*) из Силла составил комментарий в двух свитках к последним семи разделам МВС⁴⁴.

В Китайском каноне имеется еще один, сокращенный вариант ритуального наставления (7 свиток), авторство которого приписывается Бодхиваджра

42 T 1796.39:579a7-789c24.

43 真言府法傳一行禪師. *Кобо Дайси тэсаку дээню*. Кобо Дайси 1979: Т.2. С.111-115.

44 T 1797.39:790a11-807c23.

(Ваджрабодхи? 671-741)⁴⁵, а также четыре пространных и коротких наставлений к ритуалам МВС⁴⁶.

От Шубхакарасимха и И-сина линия МВС перешла к одному из его учеников, корейскому монаху Хён-чжо, а затем - к Хуэй-го (746–805). Японские апологеты Сингон считают, что именно последний выработал основания для синтеза МВС и СТТС. В малом возрасте его привели показать Амогхаваджре в храм Синшань, и тот радостно сказал: «Этот мальчик — достойный сосуд для хранения сокровенного учения!» Хуэй-го прошел все инициации и усвоил (устно) эзотерические тексты, будучи чрезвычайно способным («видел одно — узнавал десять»). Он был близок ко двору императора Дай-цзуна. Эзотерическая традиция — две ветви — была передана ему от учителя Амогхаваджры («Сутра Алмазной Вершины») и от Сюань Чао, ученика Шубхакарасимхи (МВС); таким образом, он стал первым в истории тантрического буддизма патриархом, получившим инициации в обоих направлениях. У него было 12 учеников, в том числе из Индии, Кореи и Японии. В завещании он писал: «Постоянно говорю вам, люди у врат: великое учение двух частей — Алмазного Мира и Сострадания Чрева — есть сокровенный предел всех Будд и путь к становлению Буддой в настоящем теле. <...> Бянь Хуну из Страны Словес (Индии) и Хуэй Жи из Силлы (Кореи) передаю звание учителей Предела Чрева; Вэй Шана из [страны] Южных Мечей и И Юня из [страны] Северных Рек нарекаю учителями Алмазного Предела. <. .> Сейчас есть среда нас монах из Японии Кун Хай (Кукай), прибывший в поисках сокровенного учения. Он получает звание [учителя] Двух Тайных Алтарей...»⁴⁷.

Хуэй-го не оставил после себя письменных трудов — возможно, он их и не составлял, сконцентрировав внимание на изустной передаче учения. Будучи первым преемником обеих традиций, он, безусловно, должен был серьезно заниматься сведением их воедино, разрабатывать общую базу для двух сутр.

О другом комментаторе МВС и иных тантрических текстов - Буддхагухья нам известно очень мало. Он родился, вероятно, около 700 г. или немного ранее и проживал в основном в области Варанаси, будучи младшим современником Буддхажнянапада, одного из основных членов группы, развивавших положения ГСТ, от которого он получил много наставлений и посвящений. Считается, что он учился также у Лиладваджра текстам цикла *Māyā-jāla*, в частности - *Guhyagarbha-tantra*. Учение этой линии было передано Вималамитре, который ушел в Тибет и учил там. Позже, когда Буддхагухья был уже общепризнанным наставником, царь Трисонг Дзэн прислал к нему делегацию, в которую входил и Пэлцек, с приглашением в Тибет. Считается, что это произошло в начале царского правления, т. е. где-то в районе 760 г. Буддхагухья отклонил приглашение на том основании, что его защитник, бодхисаттва Маньджушри, предупредил его, что он умрет, если пойдет в Тибет (можно предположить, что реальной причиной отказа стал его преклонный возраст). Вместо этого он написал тибетскому царю и народу письмо, в котором говорил, что дал членам делегации наставления и разъяснения по МВС и прочим текстам. Предположительно, они были взяты в Тибет, где позже переведены самим Пэлцеком совместно с Шилендрабодхи.

Существуют два варианта тибетского перевода комментария Буддхагухья к МВС (написанного около 760 г.) – исходный и исправленный⁴⁸. Ему же приписывается авторство сокращенного комментария к МВС⁴⁹.

⁴⁵ Т 849.18:55a11-64a5.

⁴⁶ Т 18.850-53.

⁴⁷ *Кобо Дайси тессаку дзэню* («Полное собрание произведений Кобо Дайси», под общ. ред. и с комм. Кацумата Госинори). Токно, «Санкибо буссёрин», 1979; *Кобо Дайси* 1979: т. 2, с. 109.

⁴⁸ Р №№ 3487 и 3490 соответственно.

Подробное описание истории перевода сутры на китайский и тибетский языки, а также ее текстуальных особенностей содержится в обширном предисловии Стефена Ходжа к его переводу тибетского варианта сутры⁵⁰.

МВС в Японии

Считается, что сутру привез в Японию в 735 г. монах Гэмбо, побывавший в Китае паломником⁵¹. Уже через два года ее переписали для распространения. По «[Перечню] писаний, хранящихся в Сёсоин⁵²», за год до этого была переписана «Ваджрашекхара сутра», которую также привез Гэмбо. По записям «Департамента копирования сутр» (Сякёсё), в период Нара ее переписывали по крайней мере четыре раза: в 737, 747, 748 и 753 гг.

Комментарий Шубхакарасимха и И-сина привез из Китая в 778 г. Токусэй и поместил в храм Садайдзи.

Представляется, что привезенные труды переписывались сперва не столько для изучения, сколько для гарантированного сохранения на случай внезапной утери, а также для пополнения собраний буддийских текстов в храмах. К тому же, МВС нельзя было отнести ни к одной из наличествовавших в то время в Японии шести школ буддизма. В известном смысле, на нее отсутствовали социальный и профессиональный запросы. Как бы то ни было, прошло около 70 лет, пока сутру не прочел Кукай, молодой подвижник, обуреваемый стремлением найти самую основную идею буддийского учения, ощутить под ногами твердую основу в океане буддийских книг, имен и направлений.

По преданию, Кукай увидел во сне человека, посоветовавшего ему МВС, как именно то, что он ищет, и рассказавшего, что он найдет сутру в подвальном хранилище восточной пагоды храма Кумэдэра в районе Такэти провинции Ямато⁵³. Вполне вероятно, что ему рассказал о сутре кто-то из японских паломников в танский Китай – Каймё, вернувшийся в 770-х гг., или известный ученый того времени Гондзо.

Кукай по сути применил в Японии ту же схему, что Амогхаваджра в Китае, завоевав расположение императора (а, следовательно, и двора) путем убеждения его в том, что именно новое направление (Сингон) соединяет в себе все уже присутствовавшие в иных буддийских школах элементы полезности: функцию «охранения государства»; эффективные способы вызывания нужных и прекращения ненужных погодных явлений; помощь сверхъестественных существ в персональных делах (здоровье, борьба с недругами); наконец, и не в последнюю очередь, Сингон представляла совершенно новый набор чудесных и таинственных существ индийского происхождения в литературной (сутры и комментарии к ним) и художественной (привезенные Кукаем картины-мандалы и деревянные скульптуры, новые стили каллиграфии) обработке.

В отличие от Амогхаваджра и Шубхакарасимха в Китае, Кукай в Японии не был чужаком, но имел достаточно родственных и административных связей; также, в отличие от своих предшественников, ему не надо было бороться с конфуцианским и

⁴⁹ Р № 3486.

⁵⁰ Русский перевод этого предисловия см. в: «Тантрический буддизм. Книга 3. Сборник сутр и трактатов». Москва, «Медков С.Б.», 2016. С. 3-70.

⁵¹ Гэмбо, принадлежавший к школе Санрон, привез из Китая полный набор буддийских писаний в соответствии с позициями каталога *Кай-юань*.

⁵² Сокровищница храма Тогайдзи в Нара, построенная в 756 г. для хранения личных вещей императора Сёму. 正倉院文書 (大日本古文書 大日本書紀 7:75, 9:77, 10:476, 12:445).

⁵³ 空海僧都傳 34.

даосским мировоззрениями, у которых в Японии не было глубоких традиционных корней. С исконными же синтоистскими верованиями Кукай решил вопрос поистине гениально, придумав теорию *рёбу-синто*, «Путь богов двух частей» (兩部神道), согласно которой синтоистские божества есть лишь проявления на японской почве божеств буддийского пантеона. В системе *хондзи суйдзяку*, «исходной почвы проявленный след» (本地垂跡), все будды, бодхисаттвы, или божества могли быть манифестированы (инкарнированы) в форме местных японских божеств (*ками*); соответственно, буддизм не был ни противопоставлен синтоистской системе, ни уподоблен ей.

Содержание сутры

На мировоззрение китайцев и японцев огромное влияние оказала «Аватамсака сутра» с ее положениями о том, что «в единой пылинке содержится вся вселенная», «одно есть всё, и всё есть одно» «покой [пребывает] в движении, движение - в покое». Главная идея сутры состояла в том, что всё сущее есть выражение бесчисленных состояний Будды Вайрочана. Оставалось сделать один шаг, и открывался мир Будды Махавайрочана, предоставлявший безграничные магические возможности и способности; надо было лишь знать, как с этим миром общаться. В этом смысле МВС представляла собой некое идейное продолжение «Аватамсака сутры», указывая путь к тому, как песчинка, вмещающая в себя всё сущее, способна стать просветленным существом уже в течение своей нынешней жизни.

Из содержания сутры сразу становится видно, что текст компилировался по различным источникам. В китайской и японской традициях с давних пор считается, что I раздел («О пребывании сердца при вхождении во врата мантр») целостен сам по себе и отличается от остального корпуса. По этой причине пространственный китайский комментарий к нему в настоящем издании выделен отдельно и **дается после перевода сутры в Приложении вместе с биографией его автора – И-сина**. Не исключено, что это была отдельная работа Махаяны, которую соответствующим образом обработали и поставили в начало МВС. Точно так же, во время составления, из других источников были добавлены прозаические разделы XXIX («*Самадхи* без обликов восприятия») и XVIII («Обретение научений с *упая*»). Ранний прозаический сегмент раздела VII («О становлении *сиддхи*») основан на параллельном отрывке из *Tri-samaya-vyūha*.

Самый ранний текст МВС, вероятно, состоял из трех блоков разделов, рассматривавших мандалу тела (II–VI), мандалу речи (X–XII) и мандалу сознания (XIII–XVI) совместно с некоторыми из остающихся разделов, где освещались общие моменты, имевшие отношение к теме. Последние пять разделов VII свитка представляют собой фактическое наставление по ритуалам и добавлены к сутре достаточно искусственным образом (в Тибетском каноне они представляют собой отдельную работу).

В отличие от многих эзотерических текстов, бывших в ходу в Китае и в Японии и строившихся эпизодически, вокруг какой-либо одной или нескольких *дхарани*, с объяснением их действенности и способов возглашения, МВС имела совершенно иную текстуальную и содержательную структуру. В ней теоретические положения интегрированы в ритуальные практики, изобилующие эзотерическими (тантрическими) элементами и подробными описаниями многочисленных божеств. Примечательно также активное и прямое использование авторами (компиляторами?) санскритских терминов и имен стилем Сиддхам.

Как указывалось, I раздел МВС целостен сам по себе и отличается от остального текста. Не исключено, что это была отдельная теоретическая работа, мало отличающаяся от традиционных текстов Махаяны, где говорится, в частности о двух аспектах просветленного сознания (*bodhicitta*): устремленности к просветлению и исходной просветленности. Центральная тема МВС: рассмотрение того, что есть

Совершенная Просветленность и как ее достигнуть. Таковая персонифицируется в фигуре вселенского Будды Махавайрочаны; соответственно, конечной целью всех практикующих провозглашается становление Махавайрочаной. У этой основной идеи есть три взаимозависимых аспекта: причинная основа, природа и результат совершенной просветленности.

Основная форма изложения в МВС – диалог Махавайрочаны с «Повелителем Тайн» Ваджрапани, спрашивающим: как тот обрел всезнание (*sarvajñajñāna*), что есть причина (*hetu*), коренная основа (*mūla*) и конечный результат (*paryavasāna*) просветленности.

Причинная основа, разъясняет Махавайрочана, двоична: есть причина непосредственная (просветленное сознание *bodhicitta* внутренне присуще всем живым существам и гарантирует обретение просветленности) и есть косвенная (стремление к просветленности и путь, включающий восемь уровней сознания, 60 типов сознания, а также сверх-человеческие уровни шравиков, пратьекабудд и бодхисаттв).

Природа просветленности заключена в познании своего сознания (*citta*) таким, какое оно есть в действительности.

Результат образуется проявлением Махавайрочаны в трех обликах: Тела (Нирманакая), Речи (Самбхогакая) и Сознания (Дхармакая) в форме **maṇḍala** **мандала**, **mantra** **мантра** и **mudrā** **мудра**, что формирует связь между подвижниками и вселенским Буддой, давая им возможность стать просветленными.

В последующих разделах МВС (2-31) в деталях разбираются различные, уже собственно тантрические практики, включающие построение **maṇḍala** **мандал**, ритуалы инициации, возгласение **mantra** **мантр**, составление ладонями и пальцами всевозможных фигур (**mudrā** **мудра**) и различные техники созерцания. Если в I разделе изложение велось для собрания посвященных, таких как *vajradhāra*, то последующие разделы уже предназначены для всех, в том числе и для рожденных существ, и Махавайрочана переходит от философских рассуждений к описанию ритуалов. Тем, кто способен постичь лишь обычный земной язык, он производит «Мандалу, рожденную из чрева великого сострадания» (*Mahākaruṇāgarbhodbhava-maṇḍala*), через которую раскрывает откровения Трех Таинств.

Методы обретения Совершенной Просветленности распадаются на 2 группы: описанные в I-м и упоминаемые в остальных разделах. Три основные техники первой группы, это: 1) медитативное созерцание с целью познать свое истинное сознание, 2) постижение того, что отсутствуют образы для постижения сознанием, 3) созерцание трех типов загрязненного сознания. Вторая группа техник более «тантрическая». Йогину следует представлять лунный диск, являющийся проявлением *bodhicitta* на соответствующем уровне. На этот диск следует поместить литеру **mantra** **мантры**, которая станет издавать свой звук. Затем он представляет перед собой телесный образ божества, а **mantra** **мантра** в лунном диске начинает звучать из сердца этого божества.

Неоднократно упоминается важности ритуала посвящения (*abhiṣeka*), – исходно представлявшего собой церемонию коронации, ставшую частью буддийского дискурса, а в мистическом контексте превратившегося для бодхисаттвы в процесс становления непосредственным наследником Будды.

Посвящение включает в себя элементы, ставшие общими для позднейших ритуальных систем: бросание цветка на мандалу и определение, таким образом, фигуры божества-покровителя («исходного почитаемого») и прочее. В целом, все это представляет собой процесс духовной передачи мистических ценностей от наставника к ученику.

В МВС описываются три вида основной «Мандалы»: во II разделе божества представлены в их «физической» форме, в VIII разделе – их зерновыми литерами, в IX разделе – символизирующими их предметами.

Фундаментальным условием просветления представляется вера в возможность трансформации личности (категория *āśrayaparivṛtti*, взятая из системы Йогачара). В каждый момент процесса предполагается, что превращение является полным, поэтому

действительность оказывается подверженной последовательным манипуляциям сознания («сердца»), пребывающего в *samādhi samādhi*.

Последние 5 разделов МВС, собранных в Свитке 7, описывают ритуальные практики совершения подношений (*pūja*) Махавайрочане, йогические упражнения, цель которых – трансформировать созерцательные состояния в конкретные действия бодхисаттв по спасению живых существ. Некоторые исследователи считают этот свиток отдельным «пособием по медитации», добавленным к МВС позже⁵⁴.

Язык

Общепринято мнение⁵⁵ о существовании трех периодов перевода буддийских сутр с санскрита на китайский язык: 1) “древний” (古譯), с IV в., - приблизительные переложения, с сильным влиянием даосской терминологии; 2) “старый” (舊譯), когда работали Кумаражива и Парамартха, - свободным стилем, понятным большинству мало-мальски образованных людей; 3) “новый” (新譯), наиболее близкий к содержанию индийского оригинала, когда тексты *Abhidharma* переводил Сюань-цзан, *Vināya* – И-цзин, *Tantra* – Амогхаваджра.

Исследователями выделяются по крайней мере четыре уровня в языке произведений тантрического буддизма и литературы с описаниями жизни и подвигов *siddha*: классический санскрит, нестандартный санскрит, *Apabhraṃśa* (диалекты северной Индии), разговорный язык простонародья. Региональные варианты санскрита, при этом, более-менее соответствовали правилам общепринятой грамматики⁵⁶.

Поскольку тантры создавались, вероятно всего, как дополнительные наставления, затем – как описания новых типов сосредоточения и визуализации и, наконец, в виде полноценных текстов, их содержание бывает очень часто непрым для понимания, когда за каждым словом и образом подразумевается некий глубинный смысл, постижимый лишь для определенных существ, или на определенном уровне совершенства.

Не следует забывать, что переводы буддийских трудов осуществлялись на совершенно иной язык с другой мировоззренческой историей, системой аллюзий и коннотаций. Кардинальные различия санскрита и китайского языка VI-VII вв. состояли не только в лексическом и грамматическом планах, но и в фонетике, а звуки особо важны для тантрических произведений с их постоянным упоминанием отдельных слогов и цельных санскритских слов в мантрах. МВС «повезло» в том смысле, что ее переводом занимался один из самых образованных ученых того времени – И-син, а комментировал и разъяснял смысл неясных мест Шубхакарасимха, также человек утонченной культуры и аристократического воспитания.

Такая метода переводов разительно отличается от использовавшейся более 200 лет спустя, в эпоху Сун - тщательной, со многими участниками, забюрократизированной и (по мнению многих исследователей) лишенной ауры вдохновенного подвижничества: «Первым, Ведущий переводчик (譯主), сидящий на главном месте и обращающийся вонне, излагает санскритский текст. Вторым, [его помощник] Уточняющий значение (證正), сидящий слева, сообщает Ведущему переводчику оценку и значимость текста. Третьим, Уточняющий текст (證文), сидящий справа, слушает, как Ведущий переводчик громко читает санскритский текст, отмечая расхождения и ошибки. Четвертым, Записывающий знаки монах, обучающийся санскриту (書字梵學僧), внимательно слушает индийский текст и записывает [его] китайскими иероглифами, пока – [только] по санскритским звукам. [...] Пятым, Переводчик-писец (筆受) переводит санскритские звуки в китайские слова. [...] Шестым, Слагающий текст (綴

⁵⁴ 小野塚 幾澄「大目經改題」. 兩部大教 1988. — Онодзика 1988: 1:521–32.

⁵⁵ Demiéville, P. “Les Sources Chonnois”, в: *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, p. 170

⁵⁶ Davidson. *Indian Esoteric Buddhism*, p. 271-75.

文) выравнивает знаки, делая из них осмысленные предложения. [...] Седьмым, Исправитель-переводчик (參譯) вычитывает, дабы в знаках двух земель не было ошибок. Восьмым, Упорядочивающий издание (刊定) редактирует, устраняет ненужные долги и исправляет значение фраз. [...] Девятым, Смягчающий текст (潤文), надзирающий за монахами и занимающий обращенное к югу место, исправляет и сглаживает формы»⁵⁷.

От переводчика

Мало кто из читателей, исследователей (и переводчиков) буддийских текстов не сетовал – и совершенно справедливо – на невразумительность их переложений. В целом, существует два подхода, о которых Ст.Ходж пишет так: «Зачастую подобные переводы получаются почти невоспринимаемыми или нечитаемыми, причем каждый по-своему. С одной стороны, мы имеем «буквалистов», старающихся перевести все слова в тексте, основываясь на их точном этимологическом значении [...]. С другой, имеется большая группа сторонников того мнения, что следует интерпретировать и переводить буддийские тексты с использованием терминологии, модной в современной философии, будь то феноменология, или тевтонский экзистенциализм, и производящая непостижимую мешанину иного рода»⁵⁸.

В своей работе мы, по мере сил, старались уйти от обеих крайностей, однако получившийся результат все же ближе к «буквальному», а потому, разумеется, не лишен огрехов.

А.Г.Фесюн

⁵⁷ 佛祖統紀, T 2035.49:398b08-18.

⁵⁸ Hodge. Op. cit. P. 25.

Запись санскритских терминов и слов в переводе:

Латиницей курсивом – когда в тексте оригинала приводится их иероглифическая транскрипция; без курсива - имена будд и божеств.

Кириллицей курсивом – когда в тексте оригинала использован смысловой иероглифический аналог термина. Также курсивом кириллицей приведен основной объем санскритских слов и терминов в комментариях Буддхагукья и Шубхакарасимха / И-сина.

Кириллицей курсивом или без курсива – для имен, а также небольшого количества терминов, вошедших в русский язык в исходном звучании: дхарма, бодхисаттва, мантра, сутра, карма и др.

Транскрипция мантр, некоторых имен и терминов приводится латиницей из-за сложностей фонетического воспроизведения кириллицей (отсутствие диакритических знаков).

Оформление текста перевода

Перевод комментария Буддхагукья приводится (фрагментарно) в постраничных примечаниях (в сокращении - Б).

Перевод комментария Шубхакарасимха / И-сина (фрагментарно; полностью выполнен лишь комментарий к 1 Разделу сутры) – в примечаниях в сокращении – Ш/И; в тексте – в угловых скобках <...>, меньшим кеглем с отбивкой.

В прямых скобках меньшим кеглем в тексте комментариев Ш/И даются отдельные подкомментарии позднейших безымянных авторов (переписчиков?).

В наклонных скобках приводятся слова и отрывки сутры, отсутствующие в китайском варианте и добавленные по тибетскому переводу.

Слова в квадратных скобках добавлены для связности текста; в круглых скобках дается вариант перевода предыдущего слова (выражения); в круглых скобках курсивом - санскритский эквивалент предыдущего слова; в круглых скобках в кавычках - буквальное значение предыдущего слова; в круглых скобках с сокращенным «то есть» - уточнение.