

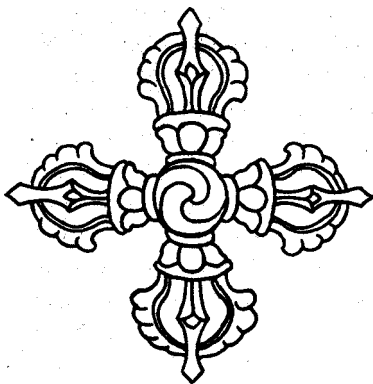
Ю. Н. РЕРИХ

БУДДИЗМ
И КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО АЗИИ



Ю.Н.Рерих

БУДДИЗМ
И КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО
АЗИИ



Международный Центр Рерихов
Мастер-Банк
Москва, 2002



Юрий Николаевич Рерих
БУДДИЗМ
И КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО АЗИИ

Сборник статей. Перевод с англ. А.Л.Барковой,
с фр. А.А.Соболевой, с тиб. В.С.Дылыковой-Парфионович.
М.: Международный Центр Рерихов, 2002, 128 с., с илл.

Под редакцией *кандидата филологических наук*
В.С.Дылыковой-Парфионович

Сборник статей выдающегося русского востоковеда и лингвиста Юрия Николаевича Рериха из архива Международного Центра Рерихов, посвященных истории тибетского буддизма, тибетскому искусству и археологии. На русском языке эти работы публикуются впервые.

Издание иллюстрировано фотографиями памятников индийского, среднеазиатского и тибетского буддизма.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикуемые в этом сборнике работы крупнейшего русского востоковеда XX века Ю.Н.Рериха (1902–1960) выходят на родном языке ученого впервые. Несмотря на то, что Ю.Н.Рерих был и всю жизнь оставался носителем русской культуры, его судьба сложилась так, что он был вынужден писать по-английски.

В это издание входят практически все работы Ю.Н.Рериха, которые хранятся в архиве Международного Центра Рерихов. Это статьи по истории тибетского буддизма и буддийскому искусству, по тибетской археологии, две большие работы по лингвистике, ряд публицистических статей, а также перевод намтара (жития) выдающегося тибетского ученого и духовного учителя Дхармасвамина Чаг-лоцзавы (намтар был переведен Ю.Н.Рерихом с тибетского на английский). Даже простой перечень тематики этих работ становится ярким портретом Ю.Н.Рериха как уникального ученого, свободно чувствовавшего себя в таких далеких друг от друга дисциплинах, как археология и лингвистика, история религии и искусствоведение.

Но, пожалуй, еще более удивителен другой факт. Несмотря на такой широкий охват тем, почти все работы базируются на общем научном принципе. Этот принцип — раскрытие диалога культур. Так, история тибетского буддизма предстает перед нами как ряд последовательных культурных влияний — сначала Индия, Непал и Китай формируют духовный и художественный мир Тибета, а спустя несколько веков Тибет оказывается источником культуры для Монголии. (В архиве МЦР хранятся четыре варианта статьи «Тибетский буддизм», и мы сочли необходимым издать их все, поскольку они наглядно свидетельствуют, как шла работа ученого над текстом.) На страницах статей Ю.Н.Рериха мы не видим явлений культуры как таковых — каждое из них предстает как звено в цепи взаимовлияний великих цивилизаций Азии. В этом смысле показательна небольшая статья «Индия в долгу перед буддизмом», являющаяся, по сути, конспективным изложением истории миграций духовных и культурных богатств древнейшей из стран.

Культурологический подтекст сохраняется и в лингвистических работах Ю.Н.Рериха. Так, история лексических заимствований в монгольском языке предстает в его статье как составная часть истории культурных обменов между Монголией и Тибетом. Любопытно отметить, что наличие письменного текста «Тибетских заимствований в монгольском» в архиве семьи Рерихов в Кулу свидетельствует о многолетнем интересе Ю.Н.Рериха к этой теме, по которой он

прочел один из последних докладов в своей жизни в 1959 году на Первом международном конгрессе монголистов в Улан-Баторе.

Выдающийся путешественник, прошедший вместе со своим отцом Н.К.Рерихом Центрально-Азиатскую и Маньчжурскую экспедиции, Ю.Н.Рерих живо интересовался великими учеными-путешественниками прошлого. Так, на страницах многих его работ упоминается имя китайского буддиста-паломника Сюань-цзана. И не случаен выбор Ю.Н.Рерихом для перевода именно намтара Чаг-лоцзавы, поскольку более половины этого текста составляет рассказ о нелегких испытаниях, выпавших на долю молодого тибетца, приехавшего в Индию учиться.

Текст намтара местами сумбурный и невнятный, несмотря на простой и ясный английский язык рериховского перевода. Однако картины, которые разворачиваются перед терпеливым читателем, — монументальны и ужасны одновременно: образованный тибетец с великими трудностями прибывает в Индию, мечтая продолжить там постижение Учения Будды, и попадает в самое пекло войны, которую мусульмане ведут против всех, кто не исповедует их веры. Рискую жизнью, Дхармасвамин остается в монастыре, откуда бежали все; он спасает от неминуемой гибели своего старика-наставника; он едва не погибает от лихорадки. Картины разрушений, которые творили мусульмане в XIV веке, поразительно напоминают современность, когда тысячелетние статуи Будды были взорваны нынешними приверженцами ислама.

Думается, что это совпадение не случайно. Конечно, Ю.Н.Рерих не мог предполагать, что его работа будет переведена в то время, когда разгорится новый конфликт между мусульманами и буддистами; но его, современника двух мировых войн, не могла не волновать проблема уничтожения культурных памятников во время сражений. Уместно вспомнить и о создании его отцом, Н.К.Рерихом, «Пакта Рериха», охраняющего культурные ценности в ходе вооруженных конфликтов.

Пример перевода намтара Чаг-лоцзавы свидетельствует, что Ю.Н.Рерих как в своих публицистических статьях оставался вдумчивым ученым, так и в сугубо научных работах проявлял себя как подлинный гражданин Мира, обостренно воспринимающий проблемы современности.

Выпуская эту книгу в год столетия великого востоковеда, мы выражаем глубокую признательность верной ученице Ю.Н.Рериха Вилене Санджеевне Дылыковой-Парфионович, оказавшей большую помощь при работе над переводом.

ИНДИЯ В ДОЛГУ ПЕРЕД БУДДИЗМОМ

Рассматривая географическую карту Азии, наш взгляд невольно останавливается на таких названиях, как Индокитай и Индонезия на юго-востоке континента. Китайская провинция Синьцзян, располагавшаяся прямо в сердце Азии, часто обозначается составным словом «Сериндия». Что все это означает? Это значит, что на всех этих обширных территориях индийская культура оказала огромное влияние на развитие местных культур и фактически эти регионы стали частью культурного наследия Индии. Распространение индийской культуры в этих странах было облегчено благоприятными политическими событиями вследствие создания на индийском субконтиненте великих империй. Кушанская империя на севере помогала распространению индийской культуры в Центральной Азии, а оттуда через древний Шелковый Путь — в Китае, Корее и Японии. Степному поясу Центральной Азии с его речными оазисами было предопределено стать каналом культурных влияний, идущих из Индии, Ирана и Китая. Этот перекресток различных культур создал уникальную и красочную смешанную культуру, основа которой по большей части — индийская. Археологические исследования, проводившиеся в бассейне Тарима в Центральной Азии в первые два десятилетия нашего века, входят в число самых значительных событий в истории археологии. На протяжении примерно тысячи двухсот лет влияние индийского искусства и философии главенствовало в Центральной Азии. Теперь мы знаем, что это влияние было, главным образом, буддийским. Благодаря своей общечеловеческой направленности буддизм был способен преодолеть национальные границы. По буддийским каналам в Центральной Азии стали известны индийские светские науки: астрономия, медицина, драматические произведения, поэзия и грамматика; они были восприняты народами, живущими от степей юга России до берегов Тихого океана. В Кушанскую эпоху многочисленные процветающие колонии индийских торговцев и ремесленников обосновывались вдоль древнего караванного Шелкового Пути в Китай. Со временем важные буддийские культурные и образовательные центры были основаны в Бамиане (Афганистан), Хотане и Куче (Центральная Азия) и Дунхуане (на западе китайской провинции Ганьсу). Их влияние было ощутимо в Китае и Тибете и даже в Индии. Во второй половине IV века в Куче появился знаменитый буддийский учитель и переводчик буддийских текстов Кумараджива (344—413), с чьим именем связан первый период активного проникновения буддизма в Китай. Кумараджива принадлежал

к индийской семье, поселившейся в Куше, и в юности изучал санскрит в Кашмире. Около 382/383 года Кумараджива был увезен как пленник китайским отрядом и провел несколько лет в Китае, воспользовавшись данной возможностью распространять буддизм в Китае и переводить на китайский язык буддийские священные тексты. В VI веке буддизм проник в Японию, и блистательный период Нара (710—784), столь богатый художественными и литературными достижениями, можно считать наивысшей точкой развития буддизма в Японии.


В VII веке и особенно в последующие столетия буддизм успешно пересек Гималаи и стал национальной религией Тибета, откуда он во второй половине XVI века распространил свое влияние на далекие Монголию и Сибирь.

В первые века нашей эры влияние буддизма было наиболее сильным в странах Юго-Восточной Азии. Царство Фунан (современные Камбоджа, Лаос и часть Сиам), кажется, имело индийское происхождение. Мощная индийская морская торговля в эпоху Гуптов облегчила распространение индийской культуры через океан. Как и в случае с Центральной Азией, торговые гильдии обосновывались в Юго-Восточной Азии и становились центрами индийской культуры. Империю Кхмеров (VII—XIII века) и руины Ангкора, ее столицы, можно рассматривать среди величайших памятников на Земле. Индийская культура царства Фунан повлияла на империю Кхмеров, которые восприняли языки санскрит и пали как литературные.

Со II века буддизм и индийская культура были хорошо известны в царстве Чампа. Там санскрит также стал языком культуры. Распространение санскрита в иноземном окружении было само по себе удивительным событием в культурной истории региона. Это показало, что язык, несущий высокую культуру и цивилизацию, может, несмотря на свою грамматическую сложность, стать *lingua franca*¹ для большого региона, населенного различными народами. К этому же периоду относится и распространение буддизма и индийской культуры в Аннаме, они проникли туда из Индии морем, а из Китая — по суше. С I века упоминается остров Явадвипа (совр. Ява). На Суматре индийское культурное влияние достигло пика при династии Шайлендра из Шривиджайи. Индийские колонии существовали на Яве с IV—V веков. Самые первые поселенцы должны были быть последователями индуистских брахманистских сект. Влияние буддизма стало преобладающим к VIII веку, и руины Борободура (VIII век) являются красноречивым свидетельством величия этого периода.

Для тех, кто родился в странах, граничащих с Индией, буддизм всегда был посланцем индийской Культуры и Мысли, а древняя Магадха воспринималась как самое сердце Индии.

¹ Язык культуры (лат.). —
Прим. перев.



Отмечая этот Год Будды², мы благоговейно воздаем должное Великому Вдохновителю, который сделал сокровища индийской культуры доступными для бесчисленного множества народов по всей Азии. И, делая это, мы признаем наш долг перед Великим Сыном Индии, который положил начало великому движению освобождения, духовного и социального, и зажег среди людей бесчисленные огни доброты.

² 1955 год. — Прим. перев.

БУДДИЗМ И КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО АЗИИ

Эпоха VI—V веков до н.э. явилась замечательным периодом в истории человеческой мысли. В эту эпоху появился Будда Гаутама в Индии, Гераклит Эфесский в Греции (535—475 годы до н.э.), который дал одно из лучших определений диалектики, и, наконец, Лао-цзы (V век до н.э.), бессмертный философ древнего Китая (согласно мнению, принятому среди китайских ученых, Лао-цзы был старшим современником Конфуция (551—479). Недавние китайские и западные исследования относят его ко второй половине IV века до н.э. Первое мнение кажется более правильным). Упомянуты одни лишь имена этих трех гигантов, чьи учения отличает несомненное родство мысли. Распространяясь по азиатскому континенту, буддизм отличался двояким притяжением — влияние и его философской мысли, и общечеловеческой направленности было потрясающим. Буддизм, будучи правильно воспринятым, обнаруживает замечательное родство с современной мыслью. В сфере чисто философской мысли — это утверждение единства Сознания и Материи или Энергии и Материи (выраженные в формуле *нама-рупа*), в сфере социальной этики — служение человечеству как единому целому и духовный подъем масс. Эта общечеловеческая направленность буддизма, подкрепленная высокой философией, на протяжении столетий вдохновляла философию, искусство и литературу стран Азии. Далекий от реакционности, буддизм, благодаря своему влиянию, повсеместно воспитывал новый тип творчества и поставил народы Азии лицом к лицу с наилучшими произведениями индийского разума. Куда бы ни приходил Будда, он первым обращался к людям, стараясь быть понятным каждому человеку вне рамок жесткой социальной системы. Таким образом буддизм стал мощным движением социального освобождения. Хорошо известен тот факт, что Будда и его ученики использовали для своих поучений только народные диалекты. Это было распространенной практикой, рассчитанной на то, чтобы сделать учение доступным массам. Эта общечеловеческая направленность была одной из важнейших причин распространения буддизма вдаль и вширь по соседним странам, а также среди иноземных захватчиков, которые пришли с северо-запада и сделали Индию своим домом. Так буддизм помог своей родине ассимилировать захватчиков и так была решена проблема, которая не могла быть решена в обществе, где царил жесткая кастовая система. Обращение этих иноземцев — иранцев, греков и центральноазиатских тюрок — в буддизм сделало возможным быстрое распространение буддизма по Центральной Азии¹ вплоть до

¹⁾ Под термином «Центральная Азия» Ю.Н.Перих понимает как собственно Центральную Азию, так и Среднюю. — Прим. перев.

Дальнего Востока². Это было время, когда во всем центральноазиатском регионе, от Каспийского моря до Тихого океана, доминировал буддизм. Недавние раскопки советских ученых на территории древнего Хорезма, в Узбекистане и Казахстане в советской Центральной Азии, явили на свет многочисленные следы буддийского прошлого — замечательные фрески, статуи и руины храмов. И, словно эхо этих археологических открытий, пришло известие о важном открытии в юго-восточной части провинции Ганьсу в западном Китае большого ансамбля буддийских пещерных храмов, украшенного замечательными фресками, которые, как говорят, превосходят по мастерству знаменитые пещерные храмы Дуньхуаня в западной части Ганьсу на самом краю пустыни Такла-Макан. На своем победном пути буддизм не только покорял пустыни, но также был известен и как хозяин моря. Развитие индийского торгового мореплавания в начале средних веков помогло буддизму пересечь морские просторы и укрепиться в Юго-Восточной Азии и Индонезии — Суварнадвипе раннего средневековья, которая считалась главным центром буддийской учения. И здесь общечеловеческая направленность буддизма помогла распространению индийской культуры и культурному росту, который до сих пор активен и энергичен, несмотря на изменившиеся условия. С VII века новая волна буддийского влияния пошла на север, через горный барьер Гималаев, поскольку в это время активизировались мусульманские набеги на север Индии, которые вынуждали буддистов бежать за пределы страны. Эта волна была настолько мощной, что обратила в буддизм весь Тибет в течение IX и X веков, и ее сила не ослабла, когда тибетский буддизм пришел в XVI веке в Монголию, вытеснив ранние формы учения, принесенные уйгурами (тюркский народ, который отличался тем, что был просветителем нескольких народов Центральной Азии), и вызвал замечательный литературный ренессанс XVII—XVIII веков, во время которого классическая форма монгольского литературного языка вобрала в себя многие особенности санскрита и тибетского.

Не будет преувеличением сказать, что в течение первого тысячелетия нашей эры буддизм создал культурное единство, которое дало возможность идеям свободно расцвести и вызвало замечательный рост искусства и литературы, определивший уникальную позицию Индии в истории азиатской культуры. Это единство взглядов дало возможность знаменитому китайскому буддийскому ученому и путешественнику Сюань-цзану посетить в VII веке Индию, и где бы он ни проходил во время своего долгого путешествия через центральноазиатские пустыни, в приречных оазисах Таримского бассейна и в шатрах центральноазиатских тюркских вождей, везде он встречал понимание и готовность помочь ему в его странствии. Это замечательное достижение стало возможно благодаря буддизму. В нашем мире борьбы и конфликтов будет мудрым помнить о том великом

² Преодоление учением национальных и географических границ Индии не может быть лишь проявлением мощного притяжения соседних стран и влияния на них. Судьба показала, чтобы распространение буддизма в Индии совпало с таким политическим событием первостепенной важности, как создание империи Маурьев, сменившей Кушанскую империю, которая включала в себя большие территории Центральной Азии. Эти события в политической жизни древней Индии способствовали распространению учения Будды за границами Индии, вплоть до бассейна Средиземного моря на западе и Тихого океана на востоке. Это взаимодействие культурных и политических событий лучше всего символизируется знаменитой колонной Ашоки, которая с 1947 года стала официальным гербом независимой Индии.

³⁰ Буквально: великий
посвященный (скрт.). —
Прим. перев.

объединяющем влиянии, которое было осуществлено учением Будды Гаутамы. В эти дни, дни пробуждения масс, борющихся за достижение сияющей цели культурного и социального улучшения, следует вспомнить Будду Гаутаму, первого известного *ганапати*, или вождя масс, чье пламенное послание было адресовано народам, борющимся за духовный подъем и устраняющим социальные и интеллектуальные барьеры, послание, исподволь вселяющее в них бесстрашное стремление к свободе мысли. Во многих западных государствах, особенно в России и Франции, буддийские исследования стали традиционной отраслью индологии. Многие из русских индологов старшего поколения — Минаев, Ольденбург и Ф. Щербатской, которого можно назвать *маха-пандитой*³, — были исследователями буддизма. В советский период мы видим Обермиллера, ученика Щербатского, много сделавшего для изучения буддийской философии. Более тесные культурные контакты между Индией и Советским Союзом несомненно возродят этот традиционный интерес русской индологии. Во Франции на протяжении XIX и начала XX веков буддийские исследования превалировали и недавно были опубликованы работы очень высокого порядка. В Индии отмечается новое возрождение интереса к буддизму, и факт основания нескольких научных институтов, посвященных изучению буддизма, вселяет надежду на новое возрождение буддийских исследований.

Основанное на буддизме культурное единство дает возможность современной Индии играть выдающуюся роль в благородной борьбе за мир и взаимопонимание между нациями; это наследие, которому индийский народ остается верен.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

[вариант первый]¹

¹⁾ Здесь и далее текст, заключенный в квадратные скобки, добавлен переводчиком. — *Прим. перев.*

Центральное положение, занимаемое Тибетом в Азии, и его высокогорный характер сделали эту страну своего рода перекрестком древних культурных традиций Индии, Китая и Центральной Азии. Буддизм, испытавший сильное влияние тантрических школ средневековой Индии, более известен по тибетским источникам, поскольку древний санскритский канон был почти полностью утрачен на его родине и сохранился только во фрагментах в песках Центральной Азии и в манускриптах, которые время от времени случайно находят в Непале. Древние приемы, формы художественного выражения, давно угасшие в собственно Индии, до сих пор существуют в Тибете, например, влияние и стойкая сила художественной традиции, из-за чего бронзовые изображения XIII—XIV веков могут быть с трудом отличимы от изображений XVII и XVIII столетий. Фрески тибетских храмов до сих пор напоминают шедевры Аджанты, а тибетская скульптура X—XI веков развивалась под влиянием искусства Палов Магадхи и Бенгалии. Завоевание буддизмом обширных высокогорий Тибета в течение менее двух столетий было выдающимся достижением, сопровождавшимся огромным эмоциональным и интеллектуальным подъемом, который целиком трансформировал кругозор воинственных кочевых и полукочевых тибетских племен и превратил страну из милитаризованного государства в твердыню буддизма.

Буддизм начал проникать в Страну Снегов, или Химават, следуя древнеиндийской традиции, в первой половине VII века. Первые влияния шли через Непал и Кашмир, а затем последовало мощное воздействие из Центральной Азии через суровое тибетское высокогорье. Первый период долгой истории буддизма в Тибете длился примерно с 632 года по 841/842 годы и соотносится с так называемым имперским периодом в тибетской истории, когда Тибет внезапно стал одной из главнейших держав азиатского континента. Приход буддизма совпал с установлением в Тибете централизованной царской власти. Этот ранний период характеризуется долгой борьбой между примитивной древней шаманской верой, господствовавшей в Тибете, и пришедшим буддизмом. Этот период характеризуется и блистательным подъемом интеллектуальной деятельности, в это время огромное количество буддийских текстов было переведено на тибетский язык с помощью индийских ученых. Этой литературной деятельности предшествовала обширная подготовительная работа, формирование нового литературного языка. Во время правления ранних тибетских царей в страну проникла индо-непальская и китайская культура, ко-

²⁾ Вихара — монастырь
(скрт.). — Прим. перев.

торая постепенно стала культурой тибетского императорского двора и высших сословий. Продолжительная оккупация тибетскими войсками больших территорий Центральной Азии привела к непосредственному контакту Тибета с центральноазиатскими буддийскими странами. Золотой век тибетского буддизма начался в правление царя Трисонг Дэцена (755—797). Во время правления этого царя буддизм начал распространяться среди широких слоев тибетского народа. В Непал и Индию были направлены посланцы, чтобы пригласить образованных пандитов и проповедников буддизма. К этому периоду относится прибытие в Тибет ачарьи Шантаракшиты из великой вихары² Наланда и йогина-тантриста Падмасамбхавы. Эти два учителя руководили церемонией освящения первого монастыря — Самье, построенного по образцу великой вихары Одантапури в Бихаре. Временный закат буддизма после 841 года, причиной которого была борьба царя и его сторонников с феодалами-землевладельцами, не замедлил его развития, и к концу X века можно было уверенно говорить, что в стране доминирует буддизм.

С начала XI века в истории тибетского буддизма открылась новая глава, характеризующаяся формированием основных буддийских школ Тибета и возрастанием значения больших буддийских монастырей, которые постепенно стали центрами политической и экономической власти в стране. Однако буддизм не сумел сохранить свою изначальную чистоту и вскоре попал под влияние разнородных школ. Правители Гуте, царства в Западном Тибете, чьи семейные связи с Непалом и Индией всегда были сильными, стали патронами буддизма и послали группы молодых тибетцев в Индию. Чтобы вернуть буддизму его чистоту, цари Гуте в 1042 году послали эмиссаров в вихару Викрамашила, чтобы пригласить знаменитого буддийского ученого Дипанкару Шриджняну, или Атишу. Прибытие Атиши дало мощный импульс буддизму. Он был предшественником Цонкапы, великого тибетского реформатора XIV столетия. Движение за возрождение буддизма, начатое Атишей, достигло вершины в 1076 году, когда в монастыре Тхолинг в Западном Тибете состоялся великий Религиозный Собор. Последователи Атиши известны как школа кадампа, или «Последователи Канона». Несколько выдающихся проповедников появляются в это время. Первым из них был Марпа (1012—1096), основатель значительной школы каджуа, и его ученик Миларепа (1040—1123), поэт и святой, одна из самых замечательных фигур в истории тибетской религии. В это время был основан влиятельный монастырь Сакья (1073 год), которому было предназначено сыграть важную роль в монгольский период. В XIII веке монголы утвердились вдоль северо-восточной границы Тибета и послали разведывательные отряды в глубь страны. Они обнаружили, что на политической сцене доминируют несколько соперничающих школ, борющихся за власть. Их выбор пал на сакьяпу, и в 1247 году глава этой школы

Сакья-пандита был приглашен в ставку монгольского наместника на китайско-монгольской границе. Племянник Сакья-пандиты знаменитый Пагпа-лама стал Императорским Наставником, а также духовным и светским главой Тибета. Это было начало отношений «Священник — Патрон» — эта формула возникла для описания феодальных уз, связующих монгольский императорский трон и духовного главу тибетского государства, и снова была возрождена в XVII веке, чтобы продолжаться до заката маньчжурской династии. В XIV и XV веках мы видим подъем новой реформаторской школы — гелукпы, которая продолжила традицию кадампы, основанной Атишей. Ее основателем был великий Цонкхапа (1357—1419). Несколько важных буддийских монастырей, основанных в начале XV века, стали средоточием религиозной и политической власти в стране. В XVI веке настоятель великого монастыря Дрепунг недалеко от Лхасы успешно установил политический альянс с главой монголов Алтан-ханом. Последний наградил его титулом *Ваджрадхара Далай-лама*, то есть «Ваджрадхара, Великий Лама». Заручившись поддержкой могущественных сил, тибетский иерарх сумел утвердить власть своей школы. Школа гелукпа породила подлинно великого лидера в лице Пятого Далай-ламы Лобсанга Джамцо (1617—1682), ученого и государственного деятеля, который оставил яркий след и в духовной, и в светской жизни страны. В своей деятельности по объединению страны Пятый Далай-лама вступил в союз с влиятельным настоятелем монастыря Таши-Лунпо, который был его духовным наставником и который был признан первым Панчен-ламой Таши-Лунпо, монастыря, которому было суждено возродить важное значение Лхасы, столицы Тибета. Тринадцатая инкарнация в линии далай-лам, Туптен Джамцо был, без сомнения, одним из самых талантливых в этой линии преемственности, и его часто сравнивали с Великим Пятым. Сильная личность, он оставил значительный след в стране. Четырнадцатая инкарнация, Тендзин Гьяцо, взошел на трон в 1940 году, а 17 ноября 1950 года был допущен духовными и светскими властями к исполнению обязанностей в своей высокой резиденции.

Распространение буддизма по ту сторону Гималаев имело одно важное последствие — оно принесло послание Будды в Монголию и позднее, в XVII веке, в Сибирь. Неуклонное движение буддизма на север завершилось возведением буддийской вихары в Петербурге, нынешнем Ленинграде, который был освящен в 1913 году. Он стоит до сих пор, пережив вражескую бомбардировку во время незабываемой блокады Ленинграда в ходе второй мировой войны.

Существование активно возрождающихся движений показывает, что тибетский буддизм осознает перемены во времени, и есть признаки того, что буддийские центры Китая будут призваны принять участие в деле национального строительства и сохранения сокровищ буддизма.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

[вариант второй]

Тибет — страна, которой довелось оставаться в изоляции в течение Средневековья и даже в Новое время, — это уникальное хранилище древностей. Центральное положение, занимаемое Тибетом в Азии, и его высокогорный характер сделали эту страну своего рода реликварием древних культурных традиций Индии, Китая и Центральной Азии. Северный буддизм, испытавший сильное влияние тантрических школ средневековой Индии, известен только по тибетским источникам, поскольку древний санскритский канон был почти полностью утрачен в Индии и сохранился только во фрагментах в песках Центральной Азии и в манускриптах, которые время от времени случайно находят в Непале. Древние приемы, формы художественного выражения, давно угасшие в собственно Индии, до сих пор существуют в Тибете, например влияние и стойкая сила художественной традиции, из-за чего бронзовые изображения XIII—XIV веков могут быть с трудом отличимы от изображений XVII и XVIII столетий. Эта стойкость традиции во многих отношениях более стабильна и неподвластна изменениям, чем записанные законы страны. Фрески тибетских храмов до сих пор напоминают шедевры Аджанты, а тибетская скульптура X—XI веков развивалась под влиянием искусства Палов Магадхи. Завоевание буддизмом обширных высокогорий Тибета в течение менее двух столетий было выдающимся достижением, сопровождавшимся огромным эмоциональным и интеллектуальным подъемом, который целиком трансформировал кругозор воинственных кочевых и полукочевых тибетских племен и превратил страну из милитаризованного государства в твердыню буддизма.

Буддизм начал проникать в Страну Снегов, или Химават, согласно древнеиндийской традиции, в первой половине VII века. Первые влияния шли через Непал и Кашмир, а затем последовало мощное воздействие из Центральной Азии через хребты гор Кунлунь. Эта трансформация была не только религиозной, но также и культурной, поскольку древняя центральноазиатская кочевая культура, господствовавшая в Тибете в то время, уступила дорогу новому типу культуры, связанному с оседлым образом жизни. Первый период долгой истории буддизма в Тибете длился примерно с 632 по 1042 год и соотносится с так называемым имперским периодом тибетской истории, когда Тибет внезапно стал одной из главнейших держав азиатского континента. Временный закат буддизма после 841 года не замедлил его развития, и к концу X века о стране можно было сказать, что в ней доминирует буддизм. Этот ранний период характеризуется

длительным противостоянием между примитивной древней религией бон, разновидностью центральноазиатского шаманизма, господствовавшей в Тибете, и пришедшим буддизмом. Этот период также характеризуется блистательным подъемом интеллектуальной деятельности, в это время огромное количество буддийских текстов было переведено на тибетский язык. Этой литературной деятельности предшествовала обширная подготовительная работа, формирование нового литературного языка, основанного на живой речи кочевников. Приход буддизма совпал с установлением царской власти в Тибете. Уже к VII веку княжества тибетских племен объединились в мощное царство под властью Намри Сонгцена, который был родом из Ярлунга на юго-западе страны. Его сыном был знаменитый Сонгцен Гампо, которому было суждено завершить объединение Тибета и привнести в страну буддизм. Чтобы укрепить свои позиции, царь Сонгцен Гампо заключил два династических брака — с Китаем и Непалом, что помогло делу буддизма. Известно, что две царицы были ревностными почитательницами буддизма и многое сделали для привнесения буддизма в Тибет, хотя в начале своей миссионерской деятельности были ограничены кругом придворных и поместного дворянства, которое поддерживало царя. Утверждая свою власть, царь Сонгцен Гампо понимал, что новая эпоха требует нового типа культуры, и обратился к Индии в поисках новых культурных ценностей. Царем были посланы в Индию группы молодых тибетцев в поисках знаний. А именно, в Кашмир изучать санскрит прибыл Тхонми Самбхота, с чьим именем обычно связывается создание тибетского алфавита, который, возможно, произошел от центральноиндийского алфавита VI—VII веков. Из тринадцати молодых тибетцев, посланных царем в Индию около 632 года, Тхонми Самбхота был единственным, кто невредимым вернулся на родину. Все остальные погибли, не выдержав влажного и жаркого климата индийских равнин. Тот факт, что Тхонми Самбхота и его товарищи были способны перевести на тибетский трудные для понимания буддийские тексты, свидетельствует, что, помимо создания нового тибетского алфавита, они должны были провести гигантскую подготовительную работу. Это, конечно же, возможно; и очень похоже на то, что существовала некая литературная форма разговорного диалекта, употреблявшаяся при дворах феодальных владык, даже раньше реформы языка, приписываемой Тхонми Самбхоте, и это могло облегчить адаптацию этого языка для литературных целей. Во время правления царя Сонгцен Гампо в страну проникла индо-непальская и китайская культура, которая постепенно стала культурой тибетского императорского двора и высших сословий. Продолжительная оккупация тибетскими войсками обширных территорий Центральной Азии привела к непосредственному контакту Тибета с центральноазиатскими буддийскими странами. Вследствие этого контакта буддийские монахи из Хотана в Цент-

ральной Азии прибыли в Тибет в правление царя Меагдома и были хорошо приняты им. Золотой век тибетского буддизма начался в правление царя Трисонг Дэцена (приблизит. 756 год). Во время правления этого царя буддизм стал распространяться среди широких слоев тибетского народа. Под покровительством царя были основаны буддийские монастыри. Распространение новой веры встретило упорное сопротивление со стороны поместной знати; кульминацией этого сопротивления была злейшая борьба между царем и его могущественным министром. После поражения министра феодальная знать была уже неспособна противодействовать планам царя. В Непал и Индию были направлены посланцы, чтобы пригласить образованных пандитов и проповедников буддизма. В Непале посланцы царя встретились с ученым Шантаракшитой из великой вихары Наланда и пригласили его в Тибет. Пандит посоветовал царю пригласить знаменитого йогина-тантриста Падмасамбхаву. Гуру Падмасамбхава провел в Тибете около девяти месяцев и даже дал тантрическое посвящение тибетскому царю. Но некоторые из царских советников усомнились в Гуру, и он был препровожден обратно к индийской границе. Падмасамбхава и ачарья Шантаракшита руководили церемонией освящения великой вихары Самье, построенной по образцу великой вихары Одантапури в Бихаре. В течение долгого времени этот монастырь был одним из основных центров сохранения древних санскритских манускриптов в Тибете. В правление царя Трисонг Дэцена китайские монахи вновь вернулись в Тибет и возобновили проповедь медитативного учения чань, которое они считали истинной основой буддизма. Их проповедь увенчалась определенным успехом, поскольку тибетские цари и последователи ачарьи Шантаракшиты столкнулись с необходимостью бороться с распространением этой школы. Именно тогда произошел знаменитый диспут между Камалашилой, учеником ачарьи Шантаракшиты, и китайскими монахами. На диспуте победил Камалашила, и царь обнародовал указ о том, чтобы тибетские монахи следовали монистической системе Арья Нагарджуны, то есть доктрине Мадхьямики, которая начиная с этого времени стала философской основой большинства тибетских буддийских школ.

Буддизм нес с собой проповедь равенства людей, и во время краткого царствования царя Муне-цэнпо, сына Трисонг Дэцена, была предпринята определенная попытка перераспределить богатства в стране. Поместная знать яростно протестовала и, заручившись согласием вдовствующей царицы, заточила юного царя в тюрьму. Сил феодальной реакции было достаточно, чтобы убедить всех. После прогрессивного правления царя Ралпачана, отличавшегося замечательной литературной деятельностью и кодификацией буддийского канона, наступила реакция. Во время краткого, но богатого событиями правления царя Лангдармы буддизм пережил затмение. Монастыри закрывались, а их обитатели были разогнаны. В этой

борьбе царь-отступник был убит. Имперский период не пережил царя и закончился с его смертью в 842 году. Как результат реакцию возглавила феодальная знать, стремящаяся, главным образом, к верховной власти в государстве, и в этом отношении этот эффект был длительным. Никогда снова власть не становилась достаточно сильной, чтобы объединить страну. Закат буддизма никоим образом не был повсеместным, и с конца X века началось возрождение. Начиная с этого времени позиции буддизма оставались неизменными. Однако буддизм не смог сохранить свою изначальную чистоту и вскоре подпал под влияние разнородных неортодоксальных течений. Правители Гуте, царства в Западном Тибете, чьи семейные связи с Непалом и Индией были сильными, стали патронами буддизма и послали группы молодых тибетцев в Индию. Чтобы вернуть буддизму его чистоту, цари Гуте в 1042 году послали эмиссаров в Викрамашилу, чтобы пригласить знаменитого буддийского ученого Дипанкару Шриджану, или Атишу. Прибытие Атиши дало мощный импульс буддизму. Он был предшественником Цонкхапы, великого тибетского реформатора XIV столетия. Период, который последовал за прибытием Атиши в Тибет, характеризовался развитием основных буддийских школ и возрастанием власти влиятельных буддийских монастырей. С одной стороны, буддийские монастыри стали центрами культуры и искусства, с другой — они постепенно превратились в центры политической и экономической власти в стране и таким образом стали владеть землей, что было полностью противоположно духу изначального буддизма. Это позднейшее видоизменение часто приводит людей к неверному пониманию прогрессивного по сути характера буддизма. Движение за возрождение буддизма, начатое Атишей, достигло вершины в 1076 году, когда в монастыре Тхолинг в Западном Тибете состоялся великий Религиозный Собор. Несколько выдающихся проповедников появляются в это время. Первым из них был Марпа-лоцзава (1012—1096), основатель значительной школы каджуа, и его ученик Миларепа (1040—1123), поэт и святой, одна из самых замечательных фигур в тибетской религиозной истории. В это время был основан влиятельный монастырь Сакья (1073 год). В XIII веке монголы, утвердившиеся вдоль северо-восточной границы Тибета, послали в 1239 году разведывательные отряды в глубь страны. Монголы обнаружили, что на политической сцене доминируют несколько соперничающих школ, борющихся за власть. Их выбор пал на сакьяпу, и в 1247 году глава школы Сакья-пандита был приглашен в ставку монгольского наместника на китайско-монгольской границе. Племянник Сакья-пандиты знаменитый Пагпа-лама стал Императорским Наставником, а также духовным и светским главой Тибета.

Это было начало особых отношений «Священник — Патрон» — эта формула возникла для описания феодальных уз, связующих монгольский императорский трон и духовного главу тибетского государ-

ства, и снова была возрождена в XVII веке, чтобы продолжаться до заката маньчжурской династии. Результатом падения монгольской династии в 1344 году было усиление светской власти. Императоры династии Мин (1368–1644) продолжали традицию, унаследованную от монголов, но потерпели неудачу в установлении успешного контроля над Тибетом. В XIV и XV веках мы видим подъем новой реформаторской школы — гелукпы, которая продолжила традицию кадампы, основанной Атишей. Ее основателем был великий Цонкха-па (1357–1419). В начале XV века было основано несколько важных буддийских монастырей, ставших средоточием власти желтошапочной школы в стране. В XVI веке настоятель великого монастыря Дрепунг недалеко от Лхасы успешно установил политический альянс с главой монголов Алтан-ханом. Последний наградил его титулом *Ваджрадхара Далай-лама*, то есть «Ваджрадхара, Великий Лама». Заручившись поддержкой могущественных сил, тибетский иерарх стал способен утвердить власть своей школы. Желтошапочная школа породила подлинно великого лидера в лице Пятого Далай-ламы Лобсанга Гьяцо, который оставил яркий след и в духовной, и в светской жизни страны. Его непосредственной политической целью было отстранить от власти царей [династии] Цангпа. Следуя примеру Третьего Далай-ламы, Пятый Далай-лама обратился к Гуши-хану, главе хошутских монголов, который в 1641 году женился в Тибете и нанес поражение царю Цангпа. Подъем маньчжурской власти был должным образом замечен тибетскими лидерами, и Пятый Далай-лама послал в 1642 и 1644 годах приветствия двум первым императорам новой династии. В 1642 году он сделал следующий шаг в этом направлении и лично прибыл к императорскому двору, где был принят как глава независимого государства. В своей борьбе против царей Цангпа Пятый Далай-лама вступил в союз с влиятельным настоятелем монастыря Таши-Лунпо Лобсангом Чойки Гьелценом, который был его духовным наставником и который был признан первым Панчен-ламой Таши-Лунпо, монастыря, которому было суждено возродить важное значение Лхасы, столицы Тибета.

Судьба Шестого Далай-ламы была трудной. Он был свергнут и увезен в Китай, и, согласно одной версии, он умер по дороге, согласно другой — бежал и провел остаток жизни как пилигрим, странствующий по Восточному Тибету и даже посетивший Северную Индию. Исчезновение Шестого Далай-ламы было причиной определенного беспокойства, и различные политические группы пытались утвердить своих собственных кандидатов на священном троне Лхасы. В 1717 году вторглась армия западных монголов. В 1720 году маньчжуры предприняли серьезную попытку вновь установить свое влияние в этой земле. В 1791 году Тибет захватили гуркхи, и маньчжурский император Цянь-лун послал армию, которая изгнала захватчиков и даже пересекла Гималаи, войдя в долину Катманду.



Тринадцатая инкарнация, Туптен Гьяцо, был, без сомнения, одним из самых талантливых в линии далай-лам, и его часто сравнивали с Великим Пятым. Сильная личность, он оставил значительный след в стране. Четырнадцатая инкарнация, Тензин Джамцо, был найден в Амдо и вззошел на трон в 1940 году. 17 ноября 1950 года юный Далай-лама был допущен духовными и светскими властями к исполнению обязанностей в своей высокой резиденции. Мощная поддержка, которую маньчжуры оказывали желтошапочной школе, облегчила ей установление почти полного контроля над страной. Многие монастыри, принадлежащие к другим школам, были захвачены желтошапочниками.

Распространение буддизма по ту сторону Гималаев имело одно важное последствие — оно принесло послание Будды в Монголию и позднее, в XVII веке, в Сибирь. Неуклонное движение буддизма в Россию завершилось возведением буддийской вихары в Петербурге, нынешнем Ленинграде, которая была освящена в 1913 году. Она стоит до сих пор, пережив вражескую бомбардировку во время незабываемой блокады Ленинграда в ходе второй мировой войны.

В свете последних событий мы вправе говорить о возрождении буддизма в Китайской Народной Республике. Благодаря просвещенной политике Народного правительства есть признаки того, что буддийские центры будут призваны принять участие в деле национального строительства и сохранения сокровищ древней культуры.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

[вариант третий]

История тибетского буддизма тесно переплетена со светской историей страны, и невозможно говорить об одной без другой. Первая половина VII века была свидетелем начала постепенного завоевания тибетского плоскогорья буддизмом, который проникал в Страну Снегов с юга через Непал и речные долины Западных Гималаев, с запада через Кашмир, с севера через Хотан в Восточном Туркестане, и с востока через Китай. VII и особенно VIII столетие видели начало подлинно великой трансформации в национальном мировоззрении Тибета, когда воинственные и часто непокорные кочевые и полукочевые племена, которые время от времени нападали на земли соседних государств, удалились в свои горные крепости, чтобы больше никогда не тревожить границы своих соседей. В течение менее двух столетий духовная и культурная революция, распространившаяся по всему Тибету, обуздавала вольнолюбивый дух тибетцев. Эта трансформация была не только духовной, но также и культурной, поскольку древняя центральноазиатская кочевая культура, господствовавшая в Тибете в то время, уступила дорогу новому типу культуры. История тибетского буддизма может быть условно поделена на три основных периода.

А). Ранний период, примерно 632—1042 годы, который соотносится с так называемым имперским периодом тибетской истории, временный закат буддизма после 841 года и постепенное распространение Учения к концу X века.

В). Второй период, 1042—1409 годы, период реформации, время Атиши и Цонкхапы.

С). Последний период, после 1409 года до настоящего времени, когда доминирует школа гелукпа, или желтошапочная.

Наши знания о ранней тибетской истории очень ограничены. Многие из важных источников остаются непереуведенными и часто недоступными для ученых. Согласно историческим анналам, начало тибетской империи датируется концом VI — началом VII века нашей эры. До того страна была раздроблена на двенадцать феодальных княжеств, которые вели между собой постоянные войны. Создание единого государства с центральной властью облегчило распространение буддизма. Движение за политическое объединение страны началось на юго-востоке. Около 607 года Намри Сонгцен, князь Чынгва-такце в долине Ярлунг на северо-востоке Тибета, положил начало тибетской империи. Он завоевал соседние феодальные княжества, долину Пхен-юл к северу от Лхасы, провинции Цанг и Такпо в Южном Тибете. Его сыном был знаменитый Сонгцен Гампо, наследовав-

ший отцу около 629 года. Ему было суждено завершить объединение Тибета и привнести в страну индийский буддизм. Царь и часть поместной знати благоволили буддизму, который нес с собой пробуждение высокой формы культуры. Централизованное государство, которое объединило двенадцать феодальных княжеств, начало осознавать необходимость построения политической власти. Несомненно, сокрушение власти поместной знати, находившейся в союзе с древней шаманистской религией бон, имело первостепенную важность для царя и его министров, борющихся за консолидацию установленной власти. Благоклонность царя к буддизму была прямым вызовом древней религии бон. Таким образом, принятие буддизма было фактом прогрессивного развития, вызвавшим на себя силы феодальной реакции. Долгая борьба длилась до середины IX века, когда реакция перешла в наступление, что привело к крушению царской власти и вместе с ней к новому раздроблению страны. Чтобы укрепить свои позиции, царь Сонгцен Гампо заключил два династических брака — с Китаем и Непалом. Из хроник нам известно, что обе принцессы были ревностными почитательницами буддизма и многое сделали для привнесения буддизма в Тибет, хотя в начале своей миссионерской деятельности были неизбежно ограничены кругом придворных. Народные массы и знать оставались приверженцами старой веры. Тибетские историки упоминают неясные традиционные сведения о появлении буддийских текстов во времена легендарного царя Лха Тотори-ньенцена, который жил в Ярлунге в Юго-Восточном Тибете. Юго-западная часть страны, где впоследствии образовалось государство Гуте, с древних времен находилось под сильным влиянием соседней Индии, и местные феодальные правители, как можно судить по их именам, были смешанного происхождения. Так было вплоть до Кашмира на западе, куда Тхонми Самбхота, сын Ану, отправился изучать санскрит. Из тринадцати молодых тибетцев, посланных около 632 года царем Сонгцен Гампо в Индию, он был единственным, кто вернулся на родину. Все остальные погибли, не выдержав влажного и жаркого климата индийских равнин. После своего возвращения из Индии около 647 года Тхонми Самбхота представил царю новый тибетский алфавит, созданный им с помощью пандита Девавитсимхи; этот алфавит, вероятно, восходил к центральноиндийскому письму VI—VII веков. Говорят, что Тхонми Самбхота перевел на тибетский Карандавьяуха-сутру и Ратнамегха-сутру. Тот факт, что Тхонми Самбхота и его товарищи были способны перевести на тибетский буддийские тексты, свидетельствует, что, помимо создания нового тибетского алфавита, они должны были провести гигантскую подготовительную работу по превращению живой речи кочевников в литературный язык. Конечно же возможно, что даже раньше реформы языка, приписываемой Тхонми Самбхоте, существовала некая литературная форма разговорного диалекта, употреб-

являвшаяся при дворах феодальных владык, и это могло облегчить перевод буддийских священных текстов. Любопытно отметить, что с самого начала работу по переводу буддийских текстов на тибетский вела группа буддийских ученых разных национальностей. Так, нам известно, что Тхонми Самбхоте помогал индийский брахман Шанкара, непальский ученый Силаманжду и китайский буддийский монах по имени Махадева Це. Несомненно, эти наставники прибыли в Тибет в свите непальской и китайской принцесс, на которых женился Сонгцен Гампо. Непальская принцесса, дочь Амшувармана, царя Непала, привезла с собой буддийские священные изображения, и в 653 году, спустя четыре года после смерти царя [Сонцена Гампо], ею был построен в Лхасе знаменитый храм Джокханг. Для возведения этого храма были привлечены непальские мастера. Китайская принцесса, прибывшая в 641 году, привезла с собой знаменитый образ Будды, который, как верили, был привезен в Китай из Индии через Центральную Азию. Китайская принцесса способствовала привнесению в Тибет китайской буддийской культуры эпохи Тан. О принцессе говорится, что она возвела в Лхасе храм Рамоче, который на протяжении долгого времени был резиденцией китайских монахов, последователей буддийской медитативной школы чань (ch'an, dhyana). При наследниках Сонгцен Гампо власть Тибета распространилась далеко за географические границы страны. В VIII веке Тибет фактически стал одной из главнейших держав азиатского континента. В 763 году тибетская конница напала на столицу Танской империи — город Чанъань. Распространение тибетской власти на запад, до Памира и верховий реки Окс, заставило халифа аббасидов Гаруна аль-Рашида послать в 798 году посла к китайскому двору заключить договор о совместных военных действиях в Центральной Азии против непокорных тибетцев. На юге царь Трисонг Дэцен заставил царей Пала в Бенгалии платить ему дань. Продолжительная оккупация тибетскими войсками обширных территорий Центральной Азии привела к непосредственному контакту Тибета с центральноазиатскими буддийскими странами. Вследствие этого контакта буддийские монахи из Хотана прибыли в Тибет в правление царя Тидецуццен Меагцома (705—755) и были хорошо приняты им. Однако проповедь буддизма встретила определенное сопротивление народных масс. Политические перевороты в Центральной Азии отрицательно сказались на существующих там буддийских общинах, и мы знаем, что многие монахи бежали в Тибет и основывали там монастыри. Они оставались в стране до 740/741 года, когда из-за страшной эпидемии оспы, от которой умерла царица, из страны были изгнаны иностранные монахи, и им пришлось бежать в Гандхару и Индию. Однако влияние центральноазиатского буддизма не прекратилось после вынужденного отъезда монахов, оно продолжалось и во многом обогатило тибетский буддизм. Золотой век тибетского

буддизма начался в правление царя Трисонг Дэцэна (приблизит. в 756 году). Во время его царствования буддизм начал распространяться среди широких слоев тибетского народа. Под покровительством царя были основаны буддийские монастыри. Распространение новой веры продолжало встречать упорное сопротивление со стороны знати. Один из советников царя, могущественный министр Машан, который был последователем древней религии бон, стоял во главе этого антибуддийского движения, и даже царь был неспособен остановить эти гонения [на буддизм]. Многим монахам было приказано покинуть страну, несколько монастырей было закрыто. Образ Будды, знаменитый Джово, или Владыка храма Джокханг в Лхасе, был отправлен в Къиронг на непальской границе, а китайские монахи, которые жили при храме Рамоче в Лхасе, были вынуждены бежать в Китай. Но приверженцы царя и новой веры не бездействовали. Они добились высылки министра в отдаленное место в Толунге, где он скончался. После смерти министра феодальная знать, лишившаяся главы, была уже неспособна противодействовать планам царя. В Непал и Индию были направлены посланцы, чтобы пригласить образованных людей и проповедников буддизма. В Непале посланцы царя встретились с ученым Шантаракшитой из великой вихары Наланда и пригласили его в Тибет. Его влияние на тибетский буддизм и особенно его переводы буддийских текстов особо выделялись тибетскими историками. Его прибытие было причиной новых волнений в народе, и вновь царь был вынужден просить пандита вернуться в Непал. Известно, что перед отбытием Шантаракшита дал царю совет пригласить йогина-тантриста Падмасамбхаву. Гуру Падмасамбхава провел в Тибете около девяти месяцев и даже дал тантрическое посвящение тибетскому царю. Но некоторые из царских советников усомнились в ачарье, и он был препровожден обратно в Индию.

Ранний период распространения буддизма характеризуется несколькими отличительными признаками: отсутствием правящих религиозных школ и малым распространением монашества. В соответствии с традицией, одним из первых буддийских монастырей считается Самье, который начал строиться в 787 году и был освящен в 799. Церемонией освящения руководили Гуру Падмасамбхава и ачарья Шантаракшита, который приехал в Тибет вторично. Этот великий монастырь был построен по образцу знаменитой вихары Одантапури в Бихаре. Главный храм монастыря был трехэтажным: первый этаж был построен в индийском стиле, второй — в тибетском и третий — в стиле Хотана. Это свидетельствовало о смешанном характере тибетского буддизма, символизируя три основных источника восприятия Учения. В течение долгого времени этот монастырь был одним из основных хранилищ древних санскритских манускриптов в Тибете (что было отмечено Атишей во время его посещения монастыря), до того как его библиотека сгорела примерно сто пятьдесят лет назад,

после чего монастырь был отстроен заново. Буддийские вихары этого периода были не такими, как большие монастырские школы позднейшего времени, в которых учились тысячи студентов; они были скорее жилищами отшельников. Вихара состояла из нескольких жилищ монахов и храма при них. Обитателями таких скитов были как монахи, так и миряне, пришедшие в скит ради религиозной практики.

В правление царя Трисонг Дэцена китайские монахи вновь вернулись в Тибет и возобновили проповедь медитативного учения. Они отрицали все догматические учения и основывали свою школу на медитации. Очевидно, их проповедь увенчалась определенным успехом, поскольку тибетский царь и последователи ачарьи Шантаракшиты столкнулись с необходимостью бороться с распространением этой школы. Именно тогда произошел знаменитый диспут между Камалашилой, учеником Шантаракшиты и последователем учения Мадхьямики, и китайскими монахами. На диспуте победил Камалашила. Царь обнародовал указ, по которому отныне и навеки тибетские монахи должны были следовать монистической системе Арья Нагарджуны, то есть доктрине Мадхьямики, которая начиная с этого времени стала философской основой большинства тибетских школ. Любопытно отметить, что китайский манускрипт, найденный в тайной библиотеке пещерного храма Дуньхуаня, подтверждает историю диспута.

Буддизм нес с собой проповедь равенства людей, и во время краткого царствования царя Муне-ценпо, сына Трисонг Дэцена, была предпринята определенная попытка перераспределить богатства в стране. Поместная знать яростно протестовала и, заручившись согласием вдовствующей царицы, заточила юного царя в тюрьму. Буддизм остановился в своем развитии и в воздействии на центральную власть. Поместная знать и шаманистская религия бон противодействовали новым тенденциям и были озабочены тем, как сохранить свои феодальные привилегии. Конфликт между частными интересами виднейших феодальных семей («sger» по-тибетски) и центральной властью («shung») всегда был источником слабости тибетского государства и постоянно тормозил его политическое развитие. Сил феодальной реакции было достаточно, чтобы убедить всех. После прогрессивного правления царя Ралпачана, отличавшегося замечательной литературной деятельностью и кодификацией буддийского канона, наступила реакция. Во время краткого, но богатого событиями правления царя Лангдармы буддизм пережил затмение. Монастыри закрывались, а их обитатели были разогнаны. В этой борьбе царь-отступник был убит. Имперский период не пережил царя и закончился с его смертью в 842 году. Как результат реакция устремилась к центральной власти в государстве, и в этом отношении этот эффект был длительным. Приверженцы тибетской царской династии были изгнаны и продолжали править как феодальные властители

в Западном Тибете, Кхаме и Цанге, но власть никогда снова не становилась достаточно сильной, чтобы объединить страну. Теперь мы знаем, что затмение буддизма никоим образом не было повсеместным, что после преследований 841 года в стране осталось много буддийских монахов. Возрождение пришло с северо-востока Тибета. Около 978 года группа буддийских монахов, которая известна как «Шестеро из Уйя и Цанга», пришла в Тибет и провозгласила возрождение буддийского Учения. Начиная с этого времени позиции буддизма оставались неизменными. Однако буддизм не смог сохранить свою чистоту и вскоре попал под влияние разнородных неортодоксальных течений. Знаменитое письмо Лха Ламы (царя-монаха) Чангчуп-ода — это примечательное выражение протеста против злоупотребления всеми видами религиозных практик, появляющихся в Тибете, которые под покровом религии завладевают доверием людей. «Тех, кто подносит мясо, кровь и мочу Трем Драгоценностям, следует пожалеть, ибо они несомненно переродятся среди грязных демонов. Если бы посредством такой практики можно было достичь состояния будды, тогда охотник, рыбак и мясник тоже могли бы достичь Просветления. Деревенские смутьяны, оставьте ваши уверения в том, что вы — последователи Великой Колесницы (Махаяны), и следуйте чистому Учению, изложенному в Трипитаке!» Правители Гуте, царства в Западном Тибете, чьи семейные связи с Непалом и Индией были сильными, стали патронами буддизма и посылали группы молодых тибетцев в Индию. Один из них, Ринчен-сангпо (958–1055), стал выдающимся переводчиком ваджраянистских текстов на тибетский. Чтобы вернуть буддизму его чистоту, цари Гуте в 1042 году послали эмиссаров пригласить Дипанкару Шриджняну, или Атишу, знаменитого ученого из вихары Викрамашила в Бихаре. Прибытие Атиши дало мощный импульс буддизму. Он трудился в монастыре Тхолинг в Гуте, Самье и Ньетонге, в котором умер в 1054 году. Основанное им движение известно как кадампа, или «Последователи Учения». Работу Атиши продолжил его ученик Бромтон. Кадампа стала предшественницей гелукпы. Период, который последовал за прибытием Атиши, характеризовался развитием буддийских школ и возрастанием власти влиятельных монастырей. Затмение бон и усиление власти больших монастырей вынудили поместную знать использовать новую тактику в борьбе за власть. Теперь мы видим, как виднейшие знатные фамилии вступают в союз с влиятельными монастырями и поддерживают соперничающие школы. Движение за возрождение буддизма достигло вершины в 1076 году, когда в монастыре Тхолинг в высокогорной долине реки Сатледж состоялся великий Религиозный Собор. Несколько выдающихся проповедников появляются в течение XI века. Первым из них был Марпа-лоцзава (1012–1097), основатель значительной школы каджуа, и его ученик Миларепа (1040–1123), св. Франциск Тибета, одна из самых заме-

чательных фигур в тибетской религиозной истории. В 1073 году хан Кончог-гьепо основывает влиятельный монастырь Сакья, резиденцию могущественной [одноименной] школы, которая обладала огромной политической властью в монгольский период. Каджупа раскололась на несколько малых школ, таких, как кармапа, дикунпа, таклунпа, некоторым из которых было суждено сыграть важную роль в истории страны. В тибетской истории утвердилась традиция искать союз с растущими в Центральной Азии империями кочевников. Так было с монголами в XIII столетии, с западными монголами в XVII, с маньчжурами в XVII—XVIII веках. После монгольских нападений в 1205, 1207 и 1209 годах на тангутское царство, расположенное к северо-востоку от Тибета, тибетская знать начала осознавать, что в степном поясе Центральной Азии поднялась новая сила, и созвала совет, на котором было решено отправить посланцев к монгольскому двору. В 1239 году монголы послали в Тибет разведывательные отряды под командованием Дорды. Монголы обнаружили, что на политической сцене доминируют несколько соперничающих школ, борющихся за власть. Их выбор пал на сакьяпу. В 1247 году глава школы Сакья-панчен (Махапандита) отправился в ставку принца Годана, сына великого хана Угедея, командира монгольских войск на китайско-монгольской границе. Вперед себя он послал своего племянника Пагпу. Хан Хубилай наградил его впоследствии титулом Императорского Наставника и сделал его духовным и светским главой Тибета. Мирское управление страной иерарх Сакья делил с понченом, или Великим Чиновником. Это было начало особых отношений «Священник — Патрон» («cho-yon») — эта формула возникла для описания феодальных уз, связующих монгольский императорский трон и духовного главу тибетского государства, и снова была возрождена в XVII веке, чтобы продолжаться до заката династии Цин. Управление Тибетом осуществлялось посредством специального департамента, называемого Сюань-чен-юань, возглавляемого Императорским Наставником. Постоянные гражданские войны между школами усилили монгольское владычество над Тибетом. Власть сакьяпы пришел конец в 1359 году. В середине XIV века в Тибете заново утверждается светская феодальная власть. В 1349 году Чангчуп-гьецен, представитель могущественной семьи Пхагмотру, захватил власть в Уйе, и в 1354 году стал владыкой Цанга. Результатом падения монгольской династии в 1368 году было усиление светской власти в стране. Императоры династии Мин (1368—1644) пытались следовать примеру династии Юань, но потерпели неудачу в установлении успешного контроля [над Тибетом]. В XIV и XV веках мы видим подъем новой реформаторской школы — гелукпы, которая продолжила традицию кадампы. Ее основателем был великий Цонкхапа (1357—1419). В начале XV века было основано несколько важных буддийских монастырей, ставших средоточием власти гелукпы.

В 1409 году Цонкхапой был основан монастырь Гандан. В 1416 году его ученик Джамьянг-чодже основал около Лхасы великий монастырь Дрепунг, а в 1419 году Чамчен-чодже основал монастырь Сера. В 1447 году Гендун-дуп основал великий монастырь Таши-Лунпо, будущую резиденцию панчен-лам. Гендун-дупа считают первым иерархом в линии далай-лам, которые изначально были настоятелями монастыря Дрепунг, а их резиденция была во дворце Гандан. В XV столетии власть семьи Пхагмотру пошла на спад. В 1435 году другая знатная семья, Ринпунг, захватила крепость Самдупцзе (будущую Шигацзе) и постепенно утвердила свою власть над всей провинцией Цанг. В 1565 году один из их министров восстал и после захвата им провинции Цанг основал династию так называемых царей Цангпа. И Ринпунг и Цангпа покровительствовали кармапе, и гелукпу постигло временное затмение. Между 1498 и 1518 годами последователи гелукпы были даже лишены права участвовать в Великом Молении, или Монлам-ченпо, проходящим в Лхасе во время празднования Нового года. Несомненно, эта ситуация и этот подъем власти кармапы в Цанге вынудил настоятелей Дрепунга искать патрона, или «уонда» (dānapati). Как и ранее в монгольскую эпоху, лидеры Тибета были даже готовы вступить в политический союз с кочевой властью Севера. В 1577 году Алтан-хан, правитель тумэтских монголов, живших в регионе Кукунор, пригласил Соднам-Гьяцо (Третьего в линии далай-лам) в свою ставку. Соднам-Джамцо успешно установил политический и религиозный союз с правителем монголов. Место их встречи было в 1578 году освящено, там был возведен храм и совершен обмен подарками и титулами. Алтан-хан наградил Соднам-Джамцо титулом *Ваджрадхара Далай-лама*, то есть «Ваджрадхара, Великий Лама» («далай» по-монгольски означает «великий, обширный; океан»). Это слово часто входит в царские титулы, например «Далай-хан» — «Великий хан»), а последний наградил монгольского хана титулом «дхармараджа». Император Ванли династии Мин поспешил признать превосходство тибетского иерарха, который, таким образом заручившись поддержкой могущественных сил, стал способен утвердить власть своей школы. Следующий Далай-лама (Четвертый) был родом из семьи Алтан-хана — факт, показывающий, какое важное место занимала школа, вступившая в союз с могущественным монгольским кланом. Гелукпа породила подлинно великого лидера в лице Пятого Далай-ламы Лобсанга Гьяцо (1617–1682), который оставил яркий след и в духовной, и в светской жизни страны. Великий Пятый, как называли его тибетцы, умело воспользовался поддержкой регента Сангье-Гьяцо. Их непосредственной политической целью было отстранить от власти царей Цангпа. Следуя примеру Третьего Далай-ламы, они обратились к Гуши-хану, главе хошутских монголов, который в 1641 году женился в Тибете и нанес поражение царю [династии] Цангпа. Подъем

маньчжурской власти был должным образом замечен тибетскими лидерами, и Пятый Далай-лама послал в 1642 и 1644 годах приветствия двум первым императорам новой династии Цин. В 1642 году они сделали следующий шаг в этом направлении, и Далай-лама лично прибыл к императорскому двору, где был принят как глава независимого государства. В своей борьбе против царей Цангпа Пятый Далай-лама вступил в союз с влиятельным настоятелем монастыря Таши-Лунпо Лобсангом Чойкьи Гьелценом, который был его духовным наставником и который был признан Первым Панчен-ламой Таши-Лунпо, монастыря, которому было суждено возродить важное значение Лхасы. В 1682 году Великий Пятый умер. У его преемника судьба была трудной. В 1705 году Лхавзан-хан, глава хошутов, сверг его и попытался посадить на трон кандидата по своему выбору. Далай-лама был обвинен в недолжном поведении, но, кажется, главная причина была политической — антиманьчжурская деятельность регента Сангье-Гьяцо, который установил тесный союз с Гандан-бошкту, главой западных монголов, и тайно сговаривался с ним, чтобы ослабить победное продвижение маньчжуров в Восточную Монголию. Юный Шестой Далай-лама был увезен в Китай и, согласно одной версии, умер по дороге, согласно другой — бежал и провел остаток жизни как пилигрим, странствовавший по Восточному Тибету и даже посетивший Северную Индию. Согласно этой версии, он умер в Алашани (Южная Монголия), где его тело было погребено в ступе в монастыре Барум-хит в горах Алашань. Шестому Далай-ламе приписывается авторство собрания народных песен, но факт этого авторства до сих пор спорен. Исчезновение Шестого Далай-ламы было причиной определенного беспокойства, и различные политические группы пытались утвердить своих собственных кандидатов на священном троне Лхасы. В 1716 году вторглась армия западных монголов. В 1717 году император Кан-си был вынужден отправить подкрепление, однако его войска были разбиты при Намцо. В 1718/1720 годах маньчжуры предприняли серьезную попытку вновь установить свое влияние в Стране Снегов и послали большие войска из Кукунора и Сычуаня. В 1720 году был провозглашен новый Далай-лама Кесанг Гьяцо (Шестой — по счету маньчжуров, Седьмой — по счету тибетцев). Конец XVIII века был свидетелем появления великой личности Третьего Панчен-ламы Палдан Йеше (1740—1780), образованного ученого, который в 1788 году отправился в Пекин, где и умер от оспы. Брат Панчен-ламы вступил в тайный заговор с гуркхами и был подстрекателем вторжения 1788 года. В 1791 году гуркхи захватили Таши-Лунпо. Император Цяньлун послал армию под командованием Фу-кангана, которая изгнала захватчиков и даже пересекла Гималаи, войдя в долину Катманду. Тринадцатая инкарнация, Туптен Гьяцо, был, без сомнения, одним из самых талантливых в линии далай-лам, и его часто сравнивали с

Великим Пятым. Сильная личность, он оставил значительный след в стране. Новая инкарнация, Тензин Гьяцо, был найден в Амдо и взошел на трон в 1940 году. 17 ноября 1950 года юный Далай-лама был допущен духовными и светскими властями к исполнению обязанностей в своей высокой резиденции. Мощная поддержка, которую маньчжуры оказывали желтошапочной школе, облегчила ей установление почти полного контроля над страной. Многие монастыри, принадлежащие к другим школам, были заняты последователями гелукпы. Мы видели, что это превосходство достигнуто без борьбы, и в более позднее время школа старой веры, или ньингмапа, опять стала популярна в Цанге и Кхаме. Приверженцы гелукпы отреагировали на это изменение. В конце XVIII века внутри самой желтошапочной школы возникло реформаторское движение. Основателем нового движения, который провозгласил следование ортодоксальной интерпретации учения Цонкхапы, был образованный монах Серкангпа Лобсанг-Тендзин. Он назвал свою школу «Школа отшельника», или ритодпа. Во второй половине XIX века в этой школе появился выдающийся учитель и проповедник Шамарпа Гендун-Тендзин-Гьяцо, который основал Дитша-гомпу в Амдо и влияние которого до сих пор ощущается по всему Тибету. Это появление реформаторских движений есть знак того, что тибетский буддизм до сих пор является живой силой, ревниво охраняющей драгоценное наследие, которое досталось ему от индийской мысли и культуры.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ [вариант четвертый]

История тибетского буддизма тесно переплетена со светской историей страны, и невозможно говорить об одной без другой. Первая половина VII века была свидетелем начала постепенного завоевания тибетского плоскогорья буддизмом, который проникал в Страну Снегов с юга через Непал и речные долины Западных Гималаев, с запада через Кашмир, с севера через Хотан в Центральной Азии и с востока через Китай. VII и особенно VIII столетие видели начало подлинно великой трансформации в национальном мировоззрении Тибета, когда воинственные и часто непокорные кочевые и полукочевые племена, которые время от времени нападали на земли соседних государств, удалились в свои горные крепости, чтобы больше никогда не тревожить границы своих соседей. В течение менее двух столетий духовная и культурная революция, распространившаяся по всему Тибету, обузда вольнолюбивый дух тибетцев. Эта трансформация была не только духовной, но также и культурной, поскольку древняя центральноазиатская кочевая культура, господствовавшая в Тибете в то время, уступила дорогу новому типу культуры. История тибетского буддизма может быть условно поделена на три основных периода.

А). Ранний период, примерно 632—1042 годы, который соотносится с так называемым имперским периодом тибетской истории, временный закат буддизма после 841 года и постепенное распространение Учения к концу X века.

В). Второй период, 1042—1409 годы, период реформации, время Атиши и Цонкхапы.

С). Последний период, после 1409 года до настоящего времени, когда доминирует школа гелукпа, или желтошапочная.

Наши знания о ранней тибетской истории очень ограничены. Многие из важных источников остаются непереуведенными и часто недоступными для ученых. Согласно историческим анналам, начало тибетского государства датируется концом VI — началом VII века. До того страна была раздроблена на двенадцать княжеств, которые вели между собой постоянные войны. Создание единого государства с центральной властью облегчило распространение буддизма. Движение за политическое объединение страны началось на юго-востоке. Около 607 года Намри Сонгцен, князь Чынгва-такце в долине Ярлунг на северо-востоке Тибета, положил начало тибетскому государству. Он завоевал соседние княжества, долину Пхен-юл к северу от Лхасы, провинции Цанг и Такпо в Южном Тибете. Его сыном был знаменитый Сонгцен Гампо, наследовавший отцу около 629 года.

Ему было суждено завершить объединение Тибета и привести в страну индийский буддизм. Царь и часть поместной знати благоволили буддизму, который нес с собой пробуждение высокой формы культуры. Централизованное государство, которое объединило двенадцать княжеств, начало осознавать необходимость построения системы политической власти. Несомненно, сокрушение власти поместной знати, находившейся в союзе с древним шаманистским боном, древней религией Тибета, имело первостепенную важность для царя и его советников, борющихся за консолидацию установленной власти. Благосклонность царя к буддизму была прямым вызовом древней религии бон и старому порядку вещей. Таким образом, принятие буддизма было фактом прогрессивного развития, вызвавшим на себя силы феодальной реакции. Долгая и жестокая борьба длилась до середины IX века, когда реакция перешла в наступление, что привело к крушению царской власти и вместе с ней к новому раздроблению страны. Чтобы укрепить свои позиции, царь Сонгцен Гампо заключил два династических брака — с Китаем и Непалом. Известно, что обе царицы были ревностными почитательницами буддизма и многое сделали для привнесения буддизма в Тибет, хотя в начале своей миссионерской деятельности были ограничены кругом придворных. Народные массы и знать оставались приверженцами старой веры. Тибетские историки упоминают неясные традиционные сведения о появлении буддийских текстов во времена легендарного царя Лха Тотори-нъенцена, который жил в Ярлунге. Юго-западная часть страны, где впоследствии образовалось царство Гуте, с древних времен находилось под сильным влиянием соседней Индии, и местные князья, как можно судить по их именам, были смешанного происхождения. Так было вплоть до Кашмира, куда Тхонми Самбхота, сын Ану, отправился изучать санскрит. Из тринадцати молодых тибетцев, посланных царем в Индию около 632 года, он был единственным, кто невредимым вернулся на родину. Все остальные погибли от болезней, не выдержав влажного и жаркого климата индийских равнин. После своего возвращения из Индии около 647 года Тхонми Самбхота представил царю новый тибетский алфавит, созданный им с помощью пандита Девацитсимхи; этот алфавит, вероятно, восходил к центральнойиндийскому письму VI—VII веков. Говорят, что Тхонми Самбхота перевел на тибетский Карандавьяуха-сутру и Ратнамегхасутру. Тот факт, что Тхонми Самбхота и его сподвижники были способны перевести на тибетский трудные для понимания буддийские тексты, свидетельствует, что, помимо создания нового тибетского алфавита, они должны были провести гигантскую подготовительную работу по превращению живой речи кочевников в литературный язык. Конечно, можно допустить, что до реформы языка, приписываемой Тхонми Самбхоте, уже существовала некая литературная форма разговорного диалекта, употреблявшаяся при дворах феодаль-

ных владык, и это могло облегчить перевод буддийских священных текстов. Любопытно отметить, что с самого начала работу по переводу буддийских текстов на тибетский вела группа ученых разных национальностей. Так, нам известно, что Тхонми Самбхоте помогал индийский брахман Шанкара, непальский ученый Силаманжду и китайский монах Махадева Це. Несомненно, эти наставники прибыли в Тибет в свите непальской и китайской принцесс, на которых женился Сонгцен Гампо. Непальская принцесса, дочь Амшувармана, царя Непала, привезла с собой буддийские священные изображения, и в 653 году, спустя четыре года после смерти Сонгцен Гампо, ею был построен в Лхасе знаменитый храм Джокханг, или Рулнанг Цуглагканг. Для возведения этого храма были привлечены непальские мастера. Китайская принцесса, прибывшая в 641 году, привезла с собой знаменитый образ Будды, который, как верили, был привезен в Китай из Индии через Центральную Азию. Китайская принцесса способствовала привнесению в Тибет китайской буддийской культуры эпохи Тан. В знак признательности царицам за их поддержку дела буддизма церковь провозгласила их воплощениями буддийской богини Тары. О китайской принцессе говорится, что она возвела в Лхасе храм Рамоче, который на протяжении долгого времени был резиденцией китайских буддийских монахов, последователей буддийской медитативной школы чань (ch'an, dhyana). При наследниках Сонгцен Гампо власть Тибета распространилась далеко за пределы географических границ страны. В VIII веке Тибет фактически стал одной из главнейших держав азиатского континента. В 763 году тибетская конница напала на столицу Танской империи — город Чанъань. Распространение тибетской власти на запад, до Памира и верховий реки Окс, заставило халифа аббасидов Гаруна аль-Рашида послать в 798 году посла к китайскому двору для заключения договора о совместных военных действиях в Центральной Азии против непокорных тибетцев. На юге царь Трисонг Дзэен заставил царей Пала в Бенгалии платить ему дань.

Продолжительная оккупация тибетскими войсками обширных территорий Центральной Азии привела к непосредственному контакту Тибета с центральноазиатскими буддийскими странами. Вследствие этого контакта буддийские монахи из Хотана прибыли в Тибет в правление царя Тиде-цукцен Меагдома (705—755) и были хорошо приняты тибетским царем. Однако проповедь буддизма встретила определенное сопротивление народных масс. Политические перевороты в Центральной Азии отрицательно сказались на существующих там буддийских общинах, и мы знаем, что многие монахи бежали в Тибет и основывали там буддийские монастыри. Они оставались в Тибете до 740/741 года, когда из-за страшной эпидемии оспы, от которой умерла царица, из страны были изгнаны иностранные буддийские монахи, и им пришлось бежать в Гандхару и Индию. Однако

влияние центральноазиатского буддизма не прекратилось после вынужденного отъезда монахов, оно продолжалось и во многом обогатило тибетский буддизм.

Золотой век тибетского буддизма начался в правление царя Трисонг Дэцена (приблизит. в 756 году). Во время царствования этого царя буддизм начал распространяться среди широких слоев тибетского народа. Под покровительством царя были основаны буддийские монастыри. Проповедь новой веры продолжала встречать упорное сопротивление со стороны поместной знати. Один из советников царя, могущественный министр Машан, который был последователем древней шаманистской религии бон, стоял во главе этого антибуддийского движения, и даже царь не мог остановить эти гонения [на буддизм]. Многим монахам было приказано покинуть страну, и несколько монастырей было закрыто. Образ Будды, знаменитый Джово, или Владыка храма Джокханг в Лхасе, был отправлен в Кыронг на непальской границе, а китайские монахи, которые жили при храме Рамоче в Лхасе, были вынуждены бежать в Китай. Но приверженцы царя и новой веры не бездействовали, они добились высылки министра в отдаленное место в Толунге, где он скончался. После смерти министра оппозиция феодальной знати, лишившаяся главы, была уже неспособна противодействовать планам царя. В Непал и Индию были направлены посланцы, чтобы пригласить образованных людей и проповедников буддизма. В Непале посланцы царя встретились с буддийским ученым Шантаракшитой из великого монастыря-университета Наланда и пригласили его в Тибет. Его влияние на тибетский буддизм и особенно его переводы буддийских текстов особо выделялись тибетскими историками. Его прибытие было причиной новых волнений в народе, и вновь царь был вынужден просить пандита вернуться в Непал. Известно, что перед отбытием Шантаракшита дал тибетскому царю совет пригласить йогина-тантриста Падмасамбхаву. Гуру Падмасамбхава провел в Тибете около девяти месяцев и даже дал тантрическое посвящение царю. Но некоторые из царских советников усомнились в учителе, и Гуру был препровожден обратно в Индию. Ранний период распространения буддизма характеризуется несколькими отличительными признаками: отсутствием правящих религиозных школ и малым распространением монашества. В соответствии с традицией, одним из первых буддийских монастырей считается Самье, который начал строиться в 787 году и был освящен в 799. Церемонией закладки «углового камня» руководили Гуру Падмасамбхава и ачарья Шантаракшита, который приехал в Тибет вторично.

Этот великий монастырь был построен по образцу великой вихары Одантапури в Бихаре. Главный храм этого монастыря был трехэтажным: первый этаж был построен в индийском стиле, второй — в тибетском и третий — в стиле Хотана. Это свидетельствовало о

смешанном характере тибетского буддизма, символизируя три основные источника восприятия буддизма. В течение долгого времени этот монастырь был одним из основных хранилищ древних санскритских манускриптов в Тибете (что было отмечено уже Атишей во время его посещения этого монастыря), до того как его библиотека сгорела примерно сто пятьдесят лет назад, после чего монастырь был отстроен заново. Буддийские вихары этого периода были не такими, как большие монастырские школы позднейшего времени, в которых учились тысячи студентов; они были скорее жилищами отшельников. Вихара состояла из нескольких жилищ монахов и храма при них. Обитателями таких скитов были как монахи, так и миряне, пришедшие в скит ради прохождения религиозной практики.

Буддизм нес с собой проповедь равенства людей, и во время краткого царствования царя Муне-ценпо, сына Трисонг Дэцена, была предпринята определенная попытка перераспределить богатства в стране. Поместная знать яростно протестовала и, заручившись согласием вдовствующей царицы, заточила юного царя в тюрьму. Буддизм остановился в своем развитии и в воздействии на центральную власть. Поместная знать и шаманистская религия бон противодействовали новым тенденциям и были озабочены тем, как сохранить свои феодальные привилегии. Конфликт между частными интересами виднейших феодальных семей («sgeg» по-тибетски) и центральной властью («shung») всегда был источником слабости тибетского государства и постоянно тормозил его политическое развитие. Сил феодальной реакции было достаточно, чтобы убедить всех. После прогрессивного правления царя Ралпачана, отличавшегося замечательной литературной деятельностью и кодификацией буддийского канона, наступила реакция. Во время краткого правления царя Ланг Дармы буддизм пережил краткое затмение. Монастыри закрывались, а их обитатели были разогнаны. В яростной борьбе царь-отступник был убит. Имперский период не пережил царя и закончился с его смертью в 842 году. Как результат реакция устремилась к центральной власти в государстве, и в этом отношении этот эффект был длительным. Приверженцы тибетской царской династии были изгнаны и продолжали править как феодальные властители в Западном Тибете (Манюле, Гуте и Пуранге), в Кхаме и Цанге, но власть никогда снова не становилась достаточно сильной, чтобы объединить всю страну. Теперь мы знаем, что закат Учения никоим образом не было повсеместным, что после преследований 841 года в стране осталось много буддийских монахов. Возрождение пришло с северо-востока Тибета. Около 978 года группа буддийских монахов, которая стала известна как «Шестеро из Уйя и Цанга», прибыла в Тибет и провозгласила возрождение буддийского Учения. Начиная с этого времени позиции буддизма оставались неизменными. Однако буддизм не смог сохранить свою чистоту и вскоре подпал под влияние разнородных неор-

тодоксальных течений. Знаменитое письмо Лха Ламы (царя-монаха) Чангчуп-ода — это примечательное выражение протеста против злоупотребления всеми видами религиозных практик, появляющихся в Тибете, которые под покровом религии завладевают доверием людей. «Тех, кто подносит мясо, кровь и мочу Трем Драгоценностям, следует пожалеть, ибо они несомненно переродятся среди грязных демонов. Если бы посредством такой практики можно было достичь состояния будды, тогда охотник, рыбак и мясник тоже могли бы достичь Просветления. Деревенские смутьяны, оставьте ваши уверения в том, что вы — последователи Великой Колесницы (Махаяны), и следуйте чистому Учению, изложенному в Трипитаке!» Правители Гуте, чьи семейные связи с Непалом и Индией были сильными, стали патронами буддизма и посылали группы молодых тибетцев в Индию. Один из них, Ринчен-сангпо, стал выдающимся переводчиком ваджраянистских текстов на тибетский. Чтобы вернуть буддизму его чистоту, цари Гуте в 1042 году послали эмиссаров пригласить Дипанкару Шриджану, или Атишу, знаменитого ученого из вихары Викрамашила в Бихаре. Прибытие Атиши дало мощный импульс буддизму. Он трудился в монастыре Тхолинг в Гуте, Самье и Ньетанге, в котором умер в 1054 году. Основанное им движение известно как кадампа, или «Последователи Учения». Работу Атиши продолжил его ученик Бромтон. Кадампа стала предшественницей гелукпы. Период, который последовал за прибытием Атиши, характеризовался развитием буддийских школ и возрастанием власти влиятельных монастырей. Затмение древней религии бон и подъем власти больших монастырей вынудили поместную знать использовать новую тактику в борьбе за власть. Теперь мы видим, как виднейшие знатные фамилии вступают в союз с влиятельными монастырями и поддерживают соперничающие школы. Движение за возрождение буддизма достигло вершины в 1076 году, когда в монастыре Тхолинг в высокогорной долине реки Сатледж состоялся великий Религиозный Собор. Несколько выдающихся проповедников появляются в течение XI века. Первым из них был Марпа-лоцзава (1012–1097), основатель значимой школы каджупа (кагьюпа), и его ученик Миларепа (1040–1123), св. Франциск Тибета, одна из самых замечательных фигур в тибетской религиозной истории. В 1073 году хан Кончо-гьепо основывает влиятельный монастырь Сакья, резиденцию могущественной [одноименной] школы, которая обладала огромной политической властью в монгольский период. Каджупа раскололась на несколько малых школ, таких, как кармапа, дикунга, таклунпа, некоторым из которых было суждено сыграть важную роль в истории страны. В тибетской истории утвердилась традиция искать союз с растущими в Центральной Азии империями кочевников. Так было с монголами в XIII столетии, с маньчжурами в XVII веке. После монгольских нападений в 1205, 1207 и 1209 годах на тангутское царство, располо-


женное к северо-востоку от Тибета, тибетская знать начала осознавать, что на севере возникла новая опасность, и созвала совет, на котором было решено отправить посланцев к монгольскому двору.

В 1239 году монголы послали в Тибет разведывательные отряды под командованием Дорды. Монголы обнаружили, что на политической сцене доминируют соперничающие школы, борющиеся за власть. Их выбор пал на сакьяпу. В 1247 году глава школы Сакьяпанчен отправился в ставку принца Годана, сына великого хана Угедея, командира монгольских войск на китайско-монгольской границе. В 1246 году его племянник Пагпа был послан ко двору. Хан Хубилай наградил его впоследствии титулом Императорского Наставника и сделал его духовным и светским главой Тибета. Мирское управление страной иерарх Сакья делил с понченом, или Великим Чиновником. Это было начало особых отношений «Священник — Патрон» («cho-yon») — эта формула возникла для описания феодальных уз, связующих монгольский императорский трон и духовного главу тибетского государства, и снова была возрождена в XVII веке, чтобы продолжаться до заката династии Цин. Управление Тибетом осуществлялось посредством специального департамента, называемого Сюань-чен-юань, возглавляемого Императорским Наставником. Постоянные гражданские войны между школами усилили монгольское владычество над Тибетом. Власть сакьяпы пришел конец в 1359 году. В середине XIV века в Тибете заново утверждается светская феодальная власть. В 1349 году Чангчуп-гьецен, представитель могущественной семьи Пхагмотру, захватил власть в Уйе и в 1354 году стал владыкой Цанга. Результатом падения монгольской династии Юань в 1368 году было усиление светской власти в стране. Императоры династии Мин (1368—1644) пытались следовать примеру династии Юань, но потерпели неудачу в установлении настоящей политической власти. В XIV и XV веках мы видим подъем новой реформаторской школы — гелукпы, которая продолжила традицию кадампы. Ее основателем был великий Цонкхапа (1357—1419), создавший грандиозную доктрину. В начале XV века было основано несколько важных буддийских монастырей, ставших средоточием власти гелукпы в стране. В 1409 году Цонкхапой был основан монастырь Гандан Пхотанг. В 1416 году его ученик Джамьянчодже основал около Лхасы великий монастырь Дрепунг, а в 1419 году Чамчен-чодже основал монастырь Сера. В 1447 году Гендундуп основал великий монастырь Таши-Лунпо, будущую резиденцию панчен-лам. Гендун-дупа считают первым иерархом в линии далай-лам, которые изначально были настоятелями монастыря Дрепунг, а их резиденция была во дворце Гандан. В XV столетии власть семьи Пхагмотру пошла на спад. В 1435 году другая знатная семья, Ринпунг, захватила крепость Самдупцзе (будущую Шигацзе) и постепенно утвердила свою власть над всей провинцией Цанг. В 1565 году

один из их министров восстал и после захвата им провинции Цанг основал династию так называемых царей Цангпа. И Ринпунг и Цангпа покровительствовали кармапе, и гелукпу постиг временный закат. Между 1498 и 1518 годами приверженцы гелукпы были даже лишены права участвовать в Великом Молении, или Монлам-ченпо, проходящим в Лхасе во время празднования Нового года. Несомненно, эта ситуация и этот подъем власти кармапы в Цанге вынудили настоятелей Дрепунга искать патрона, или «yonda». Как и ранее в монгольскую эпоху, лидеры Тибета были даже готовы вступить в политический союз с кочевой властью Севера. В 1577 году Алтан-хан, правитель тумэтских монголов, живших в регионе Кукунор, пригласил III Гьеван Соднам-Гьяцо в свою ставку. Соднам-Гьяцо успешно установил политический союз с правителем монголов. Место их встречи было в 1578 году освящено, там был возведен храм и совершен обмен подарками и титулами. Алтан-хан наградил Соднам-Гьяцо титулом *Ваджрадхара Далай-лама*, то есть «Ваджрадхара, Великий Лама» («далай» по-монгольски означает «великий, обширный; океан»). Это слово часто входит в царские титулы, например «Далай-хан»), а последний наградил монгольского хана титулом «дхармараджа». Император Ван-ли династии Мин поспешил признать превосходство тибетского иерарха, который, таким образом заручившись поддержкой могущественных сил, стал способен утвердить власть своей школы в соперничестве с кармапой и их светскими покровителями — царями Цангпа.

Четвертый Далай-лама был родом из семьи Алтан-хана — факт, показывающий, какое важное место занимала школа, вступившая в союз с могущественным монгольским кланом. Гелукпа породила подлинно великого лидера в лице Пятого Далай-ламы (1617–1682), который оставил яркий след и в духовной, и в светской жизни страны. Великий Пятый, как называли его тибетцы, умело воспользовался поддержкой регента Сангье-Гьяцо. Их непосредственной политической целью было отстранить от власти царей Цангпа. Следуя примеру Третьего Далай-ламы, они обратились к Гуши-хану, главе хошутских монголов, который в 1641 году женился в Тибете и нанес поражение царю [династии] Цангпа. Подъем маньчжурской власти был должным образом замечен тибетскими лидерами, и Пятый Далай-лама послал в 1642 и 1644 годах приветствия двум первым императорам новой династии Цин. В 1642 году они сделали следующий шаг в этом направлении, и Далай-лама лично прибыл к императорскому двору, где был принят как глава независимого государства. Во время правления Пятого Далай-ламы Чойен Чокьи Гьелцен, духовный наставник Пятого, был признан Первым Панчен-ламой из Таши-Лунпо, монастыря, которому было суждено вернуть Лхасе ее важное значение. В своей борьбе против царей Цангпа Пятый Далай-лама вступил в союз с влиятельным настоятелем монастыря

Таши-Лунпо Лобсангом Чокьи Гьелценом, который был его духовным наставником и который был признан Первым Панчен-ламой Таши-Лунпо, монастыря, которому было суждено возродить важное значение Лхасы. В 1682 году Великий Пятый умер. У его преемника судьба была трудной. В 1705 году Лхавзан-хан, глава хошутов, сверг Далай-ламу и попытался посадить на трон кандидата по своему выбору. Далай-лама был обвинен в недожном поведении, но, кажется, главная причина была политической — антиманьчжурская деятельность регента Сангье-Гьяцо, который установил тесный союз с Гандан-бошокту, главой западных монголов, и тайно стоваривался с ним, чтобы ослабить победное продвижение маньчжуров в Восточную Монголию. Юный Шестой Далай-лама был увезен в Китай и, согласно одной версии, умер по дороге недалеко от озера Ганга-нур, согласно другой — бежал и провел остаток жизни как пилигрим, странствовавший по Кхаму и даже посетивший Северную Индию. Согласно этой версии, он умер в Алашани (Южная Монголия), где его тело было погребено в ступе в монастыре Барум-хит в горах Алашань. Шестому Далай-ламе приписывается авторство собрания народных песен, но факт этого авторства до сих пор спорен. Исчезновение Шестого Далай-ламы было причиной определенного беспокойства, и различные политические группы пытались утвердить своих собственных кандидатов на священном троне Поталы. В 1716 году вторглась армия западных монголов. В 1717 году император Кан-си был вынужден отправить подкрепление, однако его войска были разбиты при Намцо. В 1718/1720 годах маньчжуры предприняли серьезную попытку вновь установить свое влияние в Стране Снегов и послали большие войска из Кукунора и Сычуаня. В 1720 году был провозглашен новый Далай-лама Кесанг Гьяцо (Шестой — по счету маньчжуров, Седьмой — по счету тибетцев). В 1780 году Третий Панчен-лама отправился к императорскому двору, где и умер от оспы. Брат Панчен-ламы вступил в тайный сговор с гуркхами и был подстрекателем вторжения 1788 года. В 1791 году гуркхи захватили Таши-Лунпо. Император Цянь-лун послал армию под командованием Фу-кангана, которая изгнала захватчиков и даже пересекла Гималаи, войдя в долину Катманду. Тринадцатая инкарнация, Туптен Джамцо, был, без сомнения, одним из самых талантливых в линии далай-лам, и его часто сравнивали с Великим Пятым. Сильная личность, он оставил значительный след в [судьбе] страны. Новая инкарнация, Тендзин Гьяцо, был найден в Амдо и вззошел на трон в 1940 году. 17 ноября 1950 года юный Далай-лама был допущен духовными и светскими властями к исполнению обязанностей в своей высокой резиденции. Мощная поддержка, которую маньчжуры оказывали желтошапочной школе, облегчила ей установление почти полного контроля над страной. Многие монастыри, принадлежащие к другим школам, были заняты приверженцами гелукпы. Мы видели,



что это превосходство достигнуто без борьбы, и в более позднее время школа старой веры, или ньингмапа, опять стала популярна в Цанге и Кхаме. Приверженцы гелукпы отреагировали на это изменение. В конце XVIII века внутри самой желтошапочной школы возникло реформаторское движение. Основателем нового движения, который провозгласил следование ортодоксальной интерпретации учения Цонкхапы, был образованный монах Серкангпа Лобсанг-Тензин. Он назвал свою школу «Школа отшельника», или ритодпа. Во второй половине XIX века в этой школе появился выдающийся учитель и проповедник Шамарпа Гендун-Тендзин-Гьяцо, который основал Дитша-гомпу в Амдо и влияние которого до сих пор ощущается по всему Тибету. Это появление реформаторских движений есть знак того, что тибетский буддизм до сих пор является живой силой, ревниво охраняющей драгоценное наследие индийской культуры.

ПРИХОД БУДДИЗМА В ТИБЕТ

В правление царя Трисонг Дэцена китайские монахи вновь вернулись в Тибет и возобновили проповедь чань, или медитативного учения, которое утверждало, что, для достижения состояния полностью просветленного будды, адепт должен сосредоточить свое внимание только на медитации. Они не принимали догматическое учение и основывали свое учение исключительно на практике мистической медитации. Их проповедь, несомненно, имела определенный успех, поскольку тибетские цари и последователи ачарьи Шантаракшиты столкнулись с необходимостью бороться с распространением школы созерцания. С этой целью они решили пригласить из Непала ученика Шантаракшиты Камалашилу, выдающегося представителя школы Мадхьямика-Сватантра. Затем состоялся знаменитый диспут между Камалашилой и китайскими монахами, на котором победил Камалашила. Тибетский царь обнародовал указ о том, чтобы, отныне и навеки, все тибетские монахи должны следовать монистической системе Арья Нагарджуны, то есть доктрине Мадхьямики, которая, начиная с этого времени, стала философской основой большинства буддийских школ в Тибете. Любопытно отметить, что китайские манускрипты, обнаруженные в спрятанной библиотеке пещерных храмов Дуньхуаня, подтверждают историчность этого диспута. Влияние китайского медитативного учения до сих пор различимо в старых тибетских школах.

Непал сыграл выдающуюся роль в распространении буддийской мысли в Тибете. Через Непал проходят горные тропы, по которым тибетские ученые странствовали в поисках знаний, а индийские ученые проникали в Тибет. В Непале тибетцы обычно делали продолжительную остановку, чтобы им легче было приспособиться к более жаркому и влажному климату, прежде чем спускаться в долины Индии. Жизнеописания тибетских учителей изобилуют подобными историями. Здесь, в Непале, тибетцы изучали основы санскритской грамматики, и это давало им возможность продолжить свое обучение в знаменитых центрах буддийского образования — Наланде, Викрамашиле (основанных Дхармапалой, 770—815) и Отантапури (основанном Гопалой). Менее чем за два века индийские и непальские буддийские ученые и их тибетские коллеги разрешили поистине исключительную и уникальную задачу — создание литературного языка, способного передавать глубокие и трудные для понимания мысли санскритских оригиналов. Это преобразование было достигнуто ценою гигантских интеллектуальных усилий, сравнимых только

с усилиями монгольских переводчиков, которые между 1624 и 1742 годами перевели с тибетского языка на монгольский Трипитаку в полном объеме.

Переводчики буддийского канона на тибетский язык столкнулись с огромной проблемой, поскольку, кроме приобретения знания санскрита и тибетского, они должны были создать новый литературный стиль. Можно легко вообразить, какое множество различных трудностей ожидало их на этом пути. Тибет — это горная страна, и часто в разных горных долинах говорят на различных диалектах. В целом можно сказать, что литературная форма тибетского языка была создана на основе диалекта центральной провинции Тибета Цанг, расположенной ближе всех к Непалу. К началу IX века тибетские переводчики уже были готовы кодифицировать правила перевода с санскрита на тибетский. Эти переводы должны были следовать, разумеется, тем правилам, которые были заложены ранними тибетскими переводчиками и оформлены в виде санскритско-тибетских словарей, два из которых вошли в состав Канджура (тибетской Трипитаки); они предписывали переводчикам не менять порядок слов в стихах, за исключением тех случаев, где это было абсолютно необходимо. Когда переводчики работали с переложением санскритской прозы на тибетский, им разрешалось свободно переводить санскритский оригинал, но категорически запрещалось вводить новые термины. Когда же это оказывалось неизбежным, они обязаны были сообщать об этом в специальную коллегию, называемую «Коллегия [по делам перевода] Учения Благословенного», находившуюся при царском дворе. Перевод тантрических работ разрешался исключительно с царского дозволения. Эти правила были обнародованы в 826 году царем Тиде Сонгценом (Ралпачаном, 817—836) во дворце Хонджангдо, расположенном к югу от Ахасы, и все тибетские переводчики до сего дня неукоснительно следовали им. В результате этих громадных усилий был выработан философский язык и стиль перевода, которые позволяли адекватно воспроизводить на тибетском языке буддийские шастры.

Индийская шастра, прежде всего, выработала специальную терминологию для концепций, которыми она оперирует, и установила четкие определения этих концепций. Тибетцы, следовавшие индийской традиции, выполнили задачу точного определения значения терминов и довели ее до крайнего, почти художественного совершенства. Поэтому изучение тибетских источников вносит огромный вклад в наше понимание буддизма. Некоторые из тибетских ученых, посетивших Индию, в высшей степени преуспели в своих исследованиях, и некоторые из них даже прославились как санскритские ученые. Например, Цами Сангье-тракпа, уроженец Миньяга в северо-восточном Тибете, стал известным знатоком санскрита. Он провел двадцать лет в великом монастыре-университете Викрамашила и умер там от

¹⁾ Стотра (тиб.) — хвалебная песня, восхваление, гимн. — Прим. перев.

лихорадки. В свое время он считался одним из великих пандитов Викрамашилы. Он был автором нескольких книг на санскрите. До настоящего времени дошел его тибетский перевод Махакала-стотры¹ и некоторых кратких сочинений.

Изучение санскрита продолжалось в Тибете и в более позднее время. Знаменитый Джецун Таранатха частично перевел на тибетский «Рамаяну» и две первые главы «Бхагавадгиты». К сожалению, печатные доски этих произведений не сохранились; они, вероятно, были сожжены во время гонений на последователей школы Джонангпа и разрушения ее монастырей в XVII веке. Известно, что хорошие знатоки санскрита жили в XVIII столетии, первым из них был Джамьянг Шедпа, воплощенный лама знаменитого монастыря Лабран, расположенного в северо-восточном Тибете.

Буддизм также пострадал во время омрачения Страны Снегов. В 836/837 году царь Тиде Сонгцен Ралпачан был убит несколькими представителями феодальной знати, приверженцами старой шаманистской религии бон. Его сменил на троне младший брат Дарма Удумцен, сторонник старой веры. Правление Дармы было отмечено раздорами и мятежами, которые охватили различные части страны. Царь и его советники начали преследовать буддизм. Храмы и монастыри были закрыты или разрушены, переводчикам приказали прекратить перевод буддийских канонических текстов, а буддийских монахов насильно заставляли стать мясниками и охотниками. Однако это гонение на буддизм длилось недолго. В 841 году царь Ланг Дарма был убит стрелой монаха-отшельника Лхалунга Палгьи Дордже.

Теперь мы знаем, что закат буддийского Учения в Центральном Тибете был отнюдь не тотальным и что некоторым буддийским монахам удалось выжить в стране после гонений 841 года. Возвращение Учения может быть лучше всего описано как его возрождение. Буддизм остался нетронутым в западном Тибете и в восточных провинциях страны, в Амдо и Кхаме. Нам известно, что некоторое количество буддийских монахов из центрального Тибета бежало на запад и северо-восток, в Амдо. В Амдо бежавшие монахи возвели в духовный сан Гева Рабсе, ученики которого решили возродить буддизм в центральном Тибете. Около 978 года группа этих учеников, известная как «Шестеро из Уй и Цанга», торжественно объявила о возрождении буддизма в центральном Тибете. Начиная с этой даты позиции, занимаемые буддизмом, оставались непоколебимыми. После распада тибетской империи, который последовал за правлением царя Дармы Удумцена, ветвь династий утвердилась в отдаленных провинциях, которые некогда были частью тибетской империи. В западном Тибете могущественная местная династия утвердилась в провинции Гуге—Нгари и внесла большой вклад в возрождение буддизма в этой провинции и в центральном Тибете. Западные провинции Тибета находились под сильным культурным влиянием Кашмира. После

гонений на буддизм в Кашмире и Гилгите в X веке множество буддийских монахов и ремесленников бежало в западный Тибет и обособывалось в Гуге. Монахи, бежавшие из восточного Туркестана, тоже находили путь в западный Тибет. Древние монастыри на территории прежнего царства Гуге до сих пор сохранили ценные произведения искусства, датируемые этим периодом. Так западный Тибет стал местом убежища буддийских монахов, и это в высшей степени способствовало распространению буддизма. Во время правления царя Аха ламы Еше-ода начали прибывать индийские буддийские ученые. Во время правления его преемника Ахалде был приглашен великий ученый Субхутишришанти, более известный под именем Кхаче Панчен, или Великий Пандит Кашмира, который перевел несколько важных буддийских текстов, принадлежащих к разделу Праджня-парамиты. В это же время жил и великий переводчик Ринчен Сангпо (958—1055), изучавший санскрит в Кашмире, который после своего возвращения в западный Тибет основал деятельную школу перевода буддийских текстов. На восемьдесят пятом году своей жизни великий переводчик Ринчен Сангпо встретился с великим Атишей, который прибыл в Нгари в 1042 году и реформировал Учение. В 1076 году движение за возрождение буддизма достигло апогея — в монастыре Тхолинг в верхней долине Сатледж был проведен Общетибетский Собор, в котором приняли участие большинство из великих Трипитакадхар — ученых из центрального и восточного Тибета. Этот Собор ознаменовал конец периода, в течение которого Тибет увидел возрождение буддизма и установление его окончательной победы.

Благодаря буддизму Тибет вошел в контакт с культурой и наукой Индии. И тибетские, и индийские ученые, кроме перевода буддийских канонических текстов, перевели значительное число древнеиндийских сочинений по медицине, поэзии, искусству, астрономии, а также драмы; многие из этих трактатов были включены в Тибетский канон. С помощью буддизма Тибет вступил в контакт с индийским искусством, и тибетское искусство стало областью индийского. Непальская художественная школа, будучи ветвью великого искусства Палов в северо-восточной Индии, внесла огромный вклад в создание тибетского религиозного искусства. Тибетская провинция Цанг стала центром этого нового религиозного искусства. Некоторые ранние росписи, относящиеся к этой школе, близко воспроизводят стиль непальской живописи. Непальское влияние превосходило все другие с VIII по XIV столетие. Мы знаем, что монгольские императоры приглашали непальских художников к своему двору. Анико, приглашенный в 1267 году ханом Хубилаем, основал художественную школу в Китае, среди его учеников был известный скульптор Лю Юань (1264—1297). Непальские художники были задействованы на строительстве знаменитых храмов Утайшань в северокаитайской

провинции Шаньси, и даже в недавнее время непальские зодчие и живописцы принимали участие в строительстве храма Серкан Чампа в великом монастыре Лабран в Амдо. В западном Тибете искусство претерпело сильное влияние кашмирской художественной школы IX века (школа Авантипура), которая оказала мощное воздействие на искусство Гуте (X—XI века) и Хотана в Центральной Азии.

Такова история прихода буддизма в Тибет. Несомненно, будущие исследования восполнят пробелы в наших знаниях, но общая картина, я думаю, останется такой же, как сегодня. Это событие всегда будет примером того, какая сильная трансформация произошла благодаря культурной революции. Это событие, которое, помимо собственного культурного значения, оказало гигантское влияние на весь ход истории Центральной Азии.

ВАНАРАТНА — ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ВЕЛИКИХ ПАНДИТОВ¹

Принято считать, что с постепенным уходом буддизма из северной Индии и установлением мусульманского господства индийские пандиты были вынуждены бежать в страны по ту сторону Гималаев. Однако глубокое изучение тибетских исторических хроник свидетельствует, что древние культурные связи переживали эти изменения и что ученые из Индии и Непала продолжали посещать Тибет. Одним из самых известных среди них был ученый Ванаратна (Nags-kyi rin-chen)², который, подобно многим его предшественникам, пришел в Тибет через восточную Бенгалию. Его имя непосредственно связано с распространением в Тибете системы Калачакры. Он родился в 1384 году в семье раджи в небольшом городке Саднагара в районе Читтагонг в восточной Бенгалии. В восьмилетнем возрасте он принял монашество в присутствии упадхьяны Буддагхоши и ачарьи Суджаратны в вихаре Махачайтъя и в течение нескольких лет продолжал обучение под руководством двух вышеупомянутых ачарья. Когда ему исполнилось двадцать, он получил последнее монашеское посвящение и отправился на Цейлон продолжать свое постижение буддийского Учения. Примечательно, что в то время многие из индийских буддистов должны были отправляться учиться в южную Индию и на Цейлон. На Цейлоне Ванаратна изучал Винаю и практическую медитацию под руководством известного ачарьи Дхармакирти. После окончания обучения на Цейлоне, Ванаратна, как нам известно, отправился в Калингу, где с ним подружился великий ученый Нарадитъя и даже сочинил в его честь стотру, сохранившуюся в тибетском переводе:

*«Великий Стхавира Ванаратна,
Который обрел свободу через словесное соприкосновение,
Очистив мутные загрязнения, порожденные миром.
О существа! Следуйте за ним с благоговением,
дабы усмирить сансару».*

Из Калинги Ванаратна отправился в известный буддийский центр Шри Дханья-катака махачайтъя и оставался некоторое время в обители великого Нагабодхи. Там, как нам известно, он встретился с сиддой Сабари. Из Дханья-катаки он отправился на север в Магадху и провел там некоторое время с ученым Харихарой, который объяснял ему текст Калапасутры в версии, которая в семь раз

¹ Жизнеописание Ванаратны излагается в тибетских «Голубых Анналах» (Часть 2, Калькутта, 1953). Существует также цейлонское жизнеописание Ванаратны (XV век), которое содержит интересные сведения.

² Букв. «драгоценность леса». — Прим. перев.

больше той, что сохранилась в Тибете. Ванаратна удалился в лесную хижину и там практиковал Шаданга-йогу (разновидность йоги, поддерживаемая системой Калачакры, которая состоит в том, чтобы проводить в медитации определенное время — три года, три полу-месяца и три дня; считается, что во время этих периодов физический организм садхаки подвергается полному изменению). В вихаре, называемой Уруваса, каменное изображение Арьи Авалокитешвары произнесло пророчество и велело Ванаратне следовать в Тибет и проповедовать Учение. Согласно пророчеству Ванаратна последовал в Непал и там встретился с великим пандитом Шиласагарой, который совершил над ним обряд Бодхичиттопады в соответствии с методом Бодхисаттвачарьяватары. В 1426 году Ванаратна прибыл в Тибет и отправился в Лхасу, а также в долину Ярлунга на юго-востоке страны. В описании его жизни упоминается, что его первое путешествие в Тибет было не очень успешным и что «только несколько человек пришли спросить его об Учении». Поэтому он вернулся обратно в Непал и поселился в вихаре Шантапури, расположенной недалеко от Сваямбху-чайтхи. Пока он жил в вихаре, его посетили его прежний ачарья Буддагхоша и сиддха Шабари. Они посвятили его в цикл Самвары и даровали ему лучшее посвящение (*uttara-abhiṣeka*) в Калачакру. Во время его пребывания в Шантапури-вихаре он получил приглашение от Ситу Рабценпа вновь посетить Тибет. Он принял приглашение и отправился в Гьянцзе. Нам известно, что он встретился с великим тибетским ученым Ронгтоном, который поехал вместе с Ванаратной в Лхасу. Они поселились в Ринпори, и весть о прибытии Ванаратны распространилась повсеместно. Он получил приглашение от царя Дагпа Гьелцена посетить Цетханг и провел некоторое время в местном монастыре. Оттуда Ванаратна сопровождал царя в Гонкар, а затем вернулся в Ринпори, где совершил над царем обряд посвящения. Затем великий пандита и его ученики отправились в Паро (*sPa-gto* в западном Бутане) и провели там некоторое время. Рассказывают, что во время пребывания в Паро ему было видение гуру Падмасамбхавы. В 1436 году Ванаратна отправился в Недонг, а затем вернулся в Цетханг и совершил многочисленные обряды посвящения над царем и его приближенными. Из Тибета Ванаратна вернулся в Непал через Киронг, сопровождаемый группой всадников, посланной царем. Он хотел посетить Ваджрасану, но дорога была небезопасна из-за разбойников, которые, как сказано в тибетском источнике, слышали, что Ванаратна стал духовным наставником царя, и предвкушали богатую добычу. Ванаратна был вынужден отложить свое путешествие и вместо себя отправил в Ваджрасану посланца с дарами. В Непале он возвел образ Ваджрадхары и практиковал медитацию. В 1453 году Ванаратна снова поехал в Тибет и вновь посетил Ярлунг, где даровал многочисленные посвящения в Калачакру. Он также объехал важнейшие тибетские

монастыри и проповедовал Учение монашеской братии в Цетханге, Сангпху, Гунгтханге и Денса-тхеле. Тибетский историк подчеркивает популярность Ванаратны и добавляет, что «в описании высокого значения (скрт. *nīta-artha*) ваджраяны, его милосердие было подобно отдыху в потоке жизни».

Когда он вернулся в Непал, его продолжали посещать многие тибетские ученые. Кроме проповедей и совершения посвящений, Ванаратна занимался созданием и переводом буддийских текстов. Последние годы своей земной жизни Ванаратна провел в обители в Говичандре, где он много проповедовал. Он отошел в почтенном возрасте восьмидесяти пяти лет, в восьмом месяце 1468 года со словами: «Мне теперь предстоит радость отправиться на небеса Тушита»³. Он был кремирован на кладбище Рамдоли недалеко от Сваямбхучайтхи. По словам тибетского историка, «он стал нашим высшим и единственным прибежищем».

³ Небеса Тушита — один из запредельных миров, где пребывает будда грядущего Майтрейя. — *Прим. перев.*

ПРОБЛЕМЫ ТИБЕТСКОЙ АРХЕОЛОГИИ

Тибет был и остается *terra incognita* для археологов. На протяжении десятилетий изучение тибетской древней истории было уделом ученых, посвятивших себя изучению северного буддизма. Их работы, главным образом, состояли в переводе с тибетского, а также интерпретации и реконструкции утраченных санскритских оригиналов с помощью существующих тибетских переводов. Богатая археологическими памятниками страна оставалась неисследованной. Вплоть до недавнего времени археологические исследования были неведомы стране лам, которая продолжает хранить свои тайны от пытливого ученого и исследователя. Тибет — страна, которая оставалась в изоляции на протяжении как средневековья, так и Нового Времени, — это уникальное хранилище древностей и фольклора. Полное исследование и научный обзор ее городов-монастырей, мемориальных монументов, или ступ, а также многочисленных и полностью не исследованных памятников добуддийского периода станет, без сомнения, неожиданным открытием богатейшей научной информации, благодаря которой можно будет реконструировать яркое прошлое этой уникальной страны. Такое исследование Тибета прольет новый свет на другие отрасли востоковедения, такие как индология, синология и филология Центральной Азии. Блистательная плеяда западных ученых внесла свой вклад в открытие покоящихся в земле сокровищ Срединной Азии. Центральная позиция, занимаемая Тибетом, и его высокогорный характер сделали эту страну чем-то вроде реликвария древних индийских, китайских и центральноазиатских традиций.

Северный буддизм, испытавший сильное влияние тантрических школ средневековой Индии, известен только по тибетским источникам, поскольку древний санскритский канон был почти полностью утрачен в Индии и сохранился только во фрагментах в песках Центральной Азии. Древние приемы, формы художественного выражения, давно утасшие в собственно Индии, до сих пор существуют в Тибете, как, например, влияние и стойкая сила художественной традиции, из-за чего бронзовые изображения XIII–XIV веков могут быть с трудом отличимы от изображений XVII и XVIII столетий¹. Эта стойкость традиции во многих отношениях более стабильна и неподвластна изменениям, чем письменные законы страны.

Центральная Азия с ее богатым космополитическим влиянием и высоким художественным уровнем композиций пещерных храмов наложила неизгладимый отпечаток на искусство фрески тибетских

¹ Это не относится к бронзовым изображениям восточного Тибета и Кхама, где мы находим новый расцвет искусства (скульптуры и живописи) в XVIII столетии под сильным китайским влиянием. Это искусство XVIII века в целом определяется как сино-тибетское.

монастырей. Фрески тибетских храмов до сих пор напоминают шедевры Аджанты, хотя это искусство не достигло Тибета непосредственно через снеговые барьеры Гималаев, но проникло в страну через древнюю Гандхару, Бактрию и великие страны Центральной Азии².

Богатая историческая информация по Тибету, содержащаяся в китайских исторических анналах, должна быть изучена вместе с тибетскими эпиграфическими и другими археологическими следами прошлого. Иными словами, тибетская археология должна быть основой каждой научной работы по средневековой истории Тибета. То же относится и к Монголии, для понимания истории которой столь же важна ясная картина той роли, которую сыграл Тибет. Письменных свидетельств недостаточно для реконструкции прошлого страны, и мы твердо убеждены, что именно археология откроет новую эру в востоковедении и особенно в изучении Тибета. Говоря так, я не намерен преуменьшать важность письменных свидетельств, но только хочу подчеркнуть ценность подтверждающего их вещественного материала.

Археологические исследования в течение долгого времени не входили в тибетологию. Европейские и американские исследователи, которые храбро встретили опасности, заключающиеся и в неприступности этой земли, и во враждебности ее жителей, уделяли больше внимания географическому описанию, фауне и флоре страны, а также этнологии ее нынешних жителей. Это был естественный результат сложившихся обстоятельств, поскольку археологические и исторические исследования требуют больше времени и часто длительного пребывания в стране, а в этой уступке обычно отказывают иностранным исследователям Тибета. Большинство этих исследователей достигли поразительных успехов в описании географии страны и собрали богатые коллекции ее фауны и флоры, но были малокомпетентны, чтобы описать археологические памятники. Отчеты об их путешествиях дают скудную информацию о памятниках древности, которые можно найти по всему Тибету. Нам остается надеяться, что более прогрессивный век облегчит ученым проведение археологических исследований этой самой загадочной из всех стран.

В то время как провинции центрального и восточного Тибета в течение долгого времени были закрыты для европейских ученых, провинции Индийского Тибета, такие как Ладак, Зангскар, Балтистан, Скардо, Лахул, Спити, Рупшу и другие гималайские пограничные государства с тибетским населением, оставались открытыми для западных исследователей. Первая книга по археологии тибетской провинции была написана о Ладаке генералом сэром Александром Каннингхэмом (Лондон, 1854). Это была ценная для своего времени работа, которую затем дополнили исследования моравской миссии, д-ра К.Маркса и особенно покойного д-ра А.Г.Франке. Очень хорошая работа была проведена Э. фон Шлагинтвейтом, чьи труды

² Я полагаю, что тибетская фресковая живопись существовала под сильным центральноазиатским влиянием с конца X века до падения буддизма в Центральной Азии. Тибетская скульптура X и XI веков развивалась, кажется, под влиянием искусства Пана Магадхи (Hackin. *Indian Art in Tibet and Central Asia. Influence of Indian Art*, India Society. 1925, p. 130).

Амдо, одна из северо-восточных провинций Тибета, также находилась под сильным влиянием центральноазиатского искусства.

Именно в Амдо бежали уйгурские буддийские монахи и остатки Hsi-hsia тангутов после разграбления их царства Чингиз-ханом в 1227 году. Амдо — одна из наиболее выдающихся в художественном отношении провинций современного Тибета.

содержат ценные сведения по археологии. Однако первым крупным ученым, пошедшим дальше просто упоминания о существовании археологических памятников, был покойный д-р А.Г.Франке, изучавший историю западного Тибета и издавший тибетский манускрипт — фрагменты, привезенные из Турфана и хранящиеся в Берлине. В его многочисленных книгах и статьях, посвященных царствам западного Тибета, мы находим многочисленные упоминания и описания как добуддийских, так и буддийских памятников, которые до сих пор ускользали из поля зрения науки³.

Незадолго до памятного 1914 года, д-р А.Г.Франке издал от имени «Археологического обзора Индии» обзор древностей Индийского Тибета, а именно стран гималайского пограничья с тибето-язычным населением, которые находились в пределах Британской Империи. Его обзор был посвящен долине Сатледж с горной страной Рампур Башахр, а также Спити, Рупшу и Ладаку. Результаты его путешествия были изложены в двух томах, изданных в «Археологическом обзоре Индии» и озаглавленных «Древности Индийского Тибета»⁴. Первый том включает в себя археологические сведения, собранные во время его путешествия, а второй том, изданный д-ром Ф.У.Томасом, содержит тибетский текст и английский перевод исторических хроник Ладака⁵.

Труд д-ра А.Г.Франке был первой в своем роде попыткой записать всю ценную информацию о монастырях, как разрушенных, так и действующих, ступах, каменных скульптурах, эпиграфических монументах и других сохранившихся добуддийских памятниках, подготовив, таким образом, почву для тщательного археологического изучения региона.

К сожалению, отсутствуют монографические исследования крупных городов-монастырей Тибета, которые так характерны для облика страны в целом, определявших на протяжении столетий ее политическую и духовную жизнь. Около двадцати лет назад выдающийся немецкий исследователь д-р В.Фильхнер дал описание знаменитого монастыря Кумбум (sKum-'bum byams-ra gliñ) в северо-восточном Тибете⁶, основанного в 1583 году, хотя его храм был построен уже в 1577-м.

Книга д-ра Фильхнера не претендует быть исчерпывающим исследованием этого великого монастыря, она лишь дает его современную картину; богатые монастырские хроники остаются неизученными. В течение долгого времени эта книга оставалась единственным репрезентативным источником такого рода литературы⁷. В 1929 году м-р Х. Ли Шуттлворт, магистр искусств, опубликовал в «Мемуарах» (Archaeological Survey of India, New Imperial Series, No. 39, Calcutta, 1929) краткое описание знаменитого храма Лхалун в Спити, который относится ко времени Ринчена Сангпо (956—1054). Храм представляет собой интересный образец искусства XI века, он

³ A.H.Francke: «Kleine archaologische Ertrage einer Missionsreise nach Zagskar», ZDMG, 1906; «Archaeological Notes on Balumkhar», Indian Antiquary, 1905 — и многие другие статьи в том же периодическом издании о надписях в западно-тибетских горах.

⁴ Archaeological Survey of India, New Imperial Series, Vol. XXXVIII, Part I. Calcutta, 1914.

⁵ Archaeological Survey of India, New Imperial Series, Vol. I, Part II. Calcutta, 1926.

⁶ Filchner. Das Kloster Kumbum in Tibet. Berlin, 1906.

⁷ Большие города-монастыри северо-восточного Тибета — Кумбум и Лабран — известны нам по работам русских исследователей Цыбикова и Барадина.

богато покрыт древней деревянной резьбой и скульптурой, а также надписями о реставрациях этого храма, предпринятых в разные времена западнотибетскими царями. Эти храмы XI века, многие из которых сохранились в западном Тибете, должны быть изучены с величайшим вниманием, поскольку они являются материальным свидетельством периода, важность которого для всей истории буддизма Тибета едва ли может быть преувеличена. Большинство этих храмов были возведены с помощью кашмирских ремесленников, и их скульптуры и настенные фрески представляют собой драгоценный памятник буддийского искусства северо-западной Индии X—XI веков. Такие монографические штудии с детальным описанием всех художественных ценностей, обнаруженных в монастырях, сопровождаемые тщательным изучением письменных свидетельств о них и надписей, будут, без сомнения, подтверждать информацию, извлекаемую из древних тибетских свидетельств. Только археология может помочь нам реконструировать целый пласт тибетского прошлого.

В настоящей статье я намерен выделить некоторые из непосредственных нужд тибетской археологии, а также перечислить различные области исследований. Тибетскую культуру можно условно разделить на равнинную и высокогорную. Географическая среда создала эти два различные типа тибетской культуры, и это разделение проходит сквозь всю историю страны. Современная культура Тибета — это сложный феномен, в котором кочевники высокогорья сосуществуют с жителями больших монастырей и земледельцами равнин. То, что было сделано в районах западного Тибета, необходимо довести до конца в провинциях центрального и восточного Тибета. Тибетские археологические памятники могут быть условно разделены на две группы, каждая из которых содержит дополнительные члены:

I. Археология добуддийского периода — то есть периода, предшествовавшего принятию буддизма, — и первых веков буддийского периода, во время которого значительные территории страны находились под слабым влиянием нового учения и продолжали исповедовать шаманистскую веру, или бон. К этому классу древних памятников принадлежат все мегалиты, каменные надгробия, наскальные рисунки, древние алтари бонпо, или *лхатхо*, и тому подобные монументы. Все сооружения бонпо более позднего происхождения относятся к периоду, переходному между добуддийским и буддийским, но, по традиции, их относят к первой группе археологических памятников.

II. Археология буддийского периода — то есть от VII века и далее. Эта группа представлена многочисленными памятниками, такими, как монастыри, храмы, или *лхакан*, ступы, стены *мани*, каменные колонны и другие эпиграфические монументы, гробницы древних тибетских царей в долине Ярлунг, дворцы царей и знати.

По традиции мы рассмотрим каждую группу памятников отдельно.

I

АРХЕОЛОГИЯ ДОБУДДИЙСКОГО ПЕРИОДА

Это обширная и ближайшая из девственных областей, открытых для научных исследований. Памятники добуддийского периода можно найти по всей стране, но особенно часто — на границе и на высокогорье. Районы кочевий особенно богаты добуддийскими памятниками (Нагцан, Намру, Нагчука, Хорде, или Нубхор, а также вся Травяная Страна в северо-восточном Тибете). Центрально-Азиатской экспедицией Рерихов были открыты мегалитические сооружения в районе великих озер к северу от Трансгималайской горной цепи. Этот тип памятников представлен отдельными менгирами, группами из трех менгиров (эти группы, несомненно, должны быть признаны отдельным типом тибетских мегалитов), кромлехами и рядами⁸. Тибетские мегалитические памятники должны быть изучены и описаны. Многие из этих добуддийских священных мест ныне считаются ламаистскими святынями, менгиры называют жилищем различных божеств ламаистского пантеона.

Группы могильников, принадлежащие к периоду до VII века, находятся в провинции Хорде, а также в Нагцане. Несомненно, они могут быть найдены и в других районах северного Тибета. Моравские миссионеры открыли интересные могильники по соседству с Лехом в Ладаке⁹. Были найдены бронзовые и железные диски, а также бронзовые и железные наконечники стрел. Искусство этих кочевых племен очень богато «звериными» мотивами и находится в близком родстве с великим искусством кочевников Центральной Азии.

Любопытная проблема связана с так называемыми бусинами «ви», которые часто находят на обрабатываемых полях, — возможно, они берутся из древних могильников, которые были случайно раскопаны во время распашки полей. Современные тибетцы платят большие деньги за эти бусины, а за бусину «ви» с семью «глазками» можно выручить на тибетском рынке очень большую сумму. Эти бусины сделаны из агата, и техника их изготовления ныне утрачена; фактически, современные тибетцы считают эти бусины игрой природы.

Святыни бонпо можно встретить в западном Хоре, или Нубхоре, в северо-восточном Тибете, в западном Тибете, а также по соседству с древними общинами бонпо, такими, как общины в южном Тибете, на юге Цангпо и вдоль непальской границы.

Наскальные рисунки пока найдены только в западном Тибете (Ладак, Зангскар, Лахул), но, без сомнения, они существуют и в других частях страны. Мне довелось видеть подобные наскальные рисунки к северу от горного перевала Санджу, в нескольких милях от Там-Караула, расположенного к югу от Санджу-базара¹⁰. Большинство этих наскальных рисунков относится к буддийскому периоду,

⁸ Описание тибетских мегалитических сооружений см.: G. de Roerich: *Trails to Inmost Asia*. Yale University Press, 1931; G. de Roerich: *Animal Style Among the Nomad Tribes of Tibet*. Skythika, III, Seminarium Kondakovianum, Prague, 1931.

⁹ A.H. Francke: *Antiquities of Indian Tibet*, Vol. I, pp. 71 ff.

¹⁰ О западнотибетских наскальных рисунках см.: A.H. Francke: *Tibetische Hochzeitslieder*, 1923, pp. 70–71; Pl. I, II, III, Pl. I, 2, 3; Pl. VII, 8; Pl. VIII, 10; Pl. IX, 11; Pl. X, 12.

особенно те, на которых изображены общераспространенные буддийские символы, например ступы, а также дополненные надписями. Не может быть сомнений, что большинство этих наскальных рисунков принадлежит к добуддийскому периоду и, как показал д-р А.Г.Франке, находится в тесной связи со сказанием о Кэсаре (Гесэре). Мы можем добавить, что некоторые из них, изображающие в большинстве случаев сцены охоты и фигуры горных козлов, следует отнести к древним шаманским культам почитания огня тюрко-монгольскими племенами; они могут принадлежать к тому же времени, что и аналогичные рисунки, найденные в Южной Сибири, Монголии и Русском Туркестане. Несомненно, многие наскальные рисунки, изображающие горных козлов, — это отображение дорожных жертвоприношений, совершаемых путешественниками в более позднее время; это пример того, как древний культ сохраняется в наши дни благодаря стойкости традиций в Центральной Азии. Подобные наскальные рисунки сохранились в большом количестве в долине Заравшан и других районах Русского Туркестана.

Мы полагаем, что сравнительное изучение различных мотивов наскальных рисунков, найденных в Русском Туркестане, Южной Сибири, Монголии и на Тибете, раскроет многие интересные факты касательно этой распространенной формы архаического культа Центральной Азии. Я убежден, что культ огня у западных тюрков, описанный знаменитым китайским пилигримом Сюань-цзаном¹¹, представляет собой архаическую форму шаманской веры и не связан с иранским влиянием, которое обычно ему приписывается.

Отдельную группу составляют так называемые пещерные жилища, которые до сих пор используются жителями некоторых районов западного Тибета и южной части провинции Цанг. Эти пещерные жилища вообще служат как жилые помещения и склады на зиму. Очевидно, что это очень древняя форма тибетского жилища, и она должна быть изучена. Во время моего проживания в Тибете я обнаружил несколько старых групп этих пещерных жилищ в совершенно пустынных районах, на расстоянии многих миль от какого-либо поселения или деревни. Архаичные адепты бонпо используют эти пещеры для своих колдовских ритуалов, и изучение этих заброшенных пещерных жилищ может привести к интересным результатам.

Монастыри бонпо, часто встречающиеся в северо-восточном Тибете, в регионе Хора, где проживают уйгуры, и в юго-западном Тибете, собственно, относятся к отдельной группе памятников и являются переходными между добуддийскими и буддийскими. Многие из них были построены в буддийское время, в них видно сильное влияние ламаистской иконографии.

¹¹ Beal: *Life of Hsuan-tsang*. London, p. 43; Watters: *On Yuan-Chwang's Travels*. London, 1904, p. 81.

II АРХЕОЛОГИЯ БУДДИЙСКОГО ПЕРИОДА

Многочисленные памятники этой группы делятся на несколько четко различимых классов. Первая включает в себя большие города-монастыри, принадлежащие к позднему периоду тибетского буддизма, такие, как Дрепунг (dPal-ldan 'Bras dpuñ, основан в 1416), Сера (Ser-ra Theg chen, основан в 1419), Ганден ('Brog-ri dGa-ldan rnam-par rgyal-ba'i gliñ, основан в 1409) и остальные пять храмов «линг» Лхасы, Ташилумпо (bKra-çis Lhun-po, основан в 1447), Кумбум, Дэрге, Гончен (sDe-sge dGön-chen), Лабран (La-bran bkra-çis-dkyil, основан в 1709), Самье (bSam-yas, основан в 811 согласно Сананг Сецену; другая традиция называет 798 год; «Царская родословная» (rgyal-rabs) V Далай-ламы датирует 766 годом. Этот монастырь обладал одной из богатейших библиотек с большим собранием санскритских манускриптов; библиотека сгорела и больше не восстанавливалась, Тхолинг (mTho-gliñ, основан в 1025) и несколько больших монастырей в Ладаке, упоминаемых д-ром А.Г.Франке в его «Древностях Индийского Тибета», том 1.

Эти монастыри владеют большими собраниями живописи, как фресковой, так и выполненной на шелке (тиб. thañ-ka), картинами, вышитыми на шелке; бронзовыми, деревянными и глиняными изображениями различных божеств; прекрасно подобранными библиотеками, собраниями манускриптов и ксилографов. Среди манускриптов иногда встречаются санскритские рукописи X—XI веков. Очень часто библиотеки владеют оригиналами указов великих лам Лхасы и Шигацзе, которые крайне важны, ибо содержат датировку и аутентичную информацию по соответствующим монастырям и регионам. Храмовые записи этих монастырей должны быть тщательно изучены, и при первой же возможности должны быть сделаны фотографии всех имеющихся там произведений искусства.

Вторую группу составляют небольшие монастыри и храмы маленького размера, называемые лхакан. С определенной точностью, в этой группе мы найдем некоторые очень интересные памятники X—XI веков. Провинция Цанг, и особенно долина Ньянчу, богата такими монастырями и храмами, и тщательное изучение их раскроет необычайное богатство материала. Некоторые из этих маленьких монастырей и даже одиночные лхакан, или храмы, хранят редкие собрания древних ксилографов и интересные фрески, некоторые из которых датированы и имеют подписи дарителей. Такие храмы разбросаны по всему южному Тибету и часто вдоль западной границы страны (храмы, относимые ко времени Ринчен Сангпо в Ладаке, Лахуле, Спити и долине Сатледж). Очень часто в заброшенной деревне можно обнаружить храм замечательной красоты или усыпальницу,

полную интересных реликвий. Некоторые из этих селений в прошлом играли важную роль, и их храмы — это единственные сохранившиеся свидетельства этого периода. Интересную группу образуют пещерные храмы, которые встречаются менее часто, но их сохранилось до сих пор достаточно много вдоль непальской границы. В большинстве случаев они представляют собой часовни отшельников, которые часто оказывались заброшенными после смерти анахорета.

Следующую важную группу составляют ступы, стены *мани* и другие мемориальные сооружения. В ступах раннего периода (с конца VII по XII век) часто содержатся ценные произведения искусства и манускрипты. Многие речные долины южного Тибета, такие, как Цангпо, Ньянгу и Ярлунг с их погребениями древних тибетских царей, богаты древними памятниками раннего буддийского периода. Многие из этих ступ являются культовыми объектами и потому не могут быть раскопаны, но правительство и некоторые монастыри обладают хорошими детальными описаниями всех предметов и манускриптов, помещенных в ступы. Эти списки, или «карчаг», — обширная и важная часть тибетской литературы, она содержит описание мест паломничества, монастырей, храмов, ступ и больших храмовых изображений, а также содержимого ступ и других мемориальных сооружений. Тибетско-китайские войны двух последних десятилетий разбросали огромное количество этих освященных предметов по китайским, индийским и европейским рынкам. Стены *мани* представляют интерес благодаря подписям донаторов, которые часто помещены на них, и нередко упоминаемым историческим событиям.

Тибет богат эпиграфическими монументами. Кроме колонн с надписями, подобных знаменитой колонне с текстом тибетско-китайского договора 822 года, которая представляет собой самый ранний письменный памятник Тибета, мы знаем некоторое количество древних надписей, хранящих память о важных исторических событиях, возведении на престол лам-реинкарнаций, надписей, посвященных реставрации храмов и упоминающих об исторических событиях различной важности, а также многочисленные votивные надписи, оставленные богатыми дарителями и набожными людьми. *Corpus inscriptionum*¹² чрезвычайно нуждается в фиксации всего этого обширного рабочего материала, столь ценного для историка. Большая часть этих надписей находится в монастырях и храмах, которые были центрами политической и религиозной жизни нации. Некоторые надписи находятся даже вдоль дорог, высеченные на скалах и увековечивающие деяния какого-нибудь царя. Дворцы старой тибетской аристократии, многие семьи которой возводят свой род к древним царям и вождям кочевых племен, — это подлинные музеи произведений старинного искусства. Аристократы часто обладают прекрасными библиотеками манускриптов тибетских религиозных текстов, написанных старой

¹² «Собрание надписей» (лат.). — Прим. перев.

орфографией. Изучение этих коллекций значительно обогатит наши знания о тибетском искусстве.

Когда вся эта масса материала будет должным образом проанализирована и прокомментирована, мы сможем надеяться собрать воедино информацию, разбросанную по многотомной литературе Тибета. Мы все еще очень далеки от того дня, когда в Тибете будут возможны тщательные археологические исследования. Тибет до сих пор не порвал со своим прошлым и ревниво охраняет древние памятники. Возможно, день, когда археологические исследования будут возможны, никогда не наступит, но, с другой стороны, каждый год приносит новый материал и новые сведения об археологических памятниках в Потаенной Стране, и мы можем надеяться на лучшее будущее для изучения Тибета. Вся эта масса материала должна быть тщательно сопоставлена с письменными памятниками страны, и это станет твердой почвой для дальнейших исследований в области тибетской светской и религиозной истории.

ТИБЕТСКОЕ ИСКУССТВО

Искусство Тибета отражает комплексный характер тибетской культуры, родившейся на перекрестке великих культур Индии, Китая и Центральной Азии. Тибетское искусство, как мы знаем, это искусство религиозное по самой своей сути, развившееся с середины VII века до начала XIII века благодаря проповеди буддизма в Тибете. Это религиозное искусство наложилось на древнее орнаментальное искусство кочевых племен, для которого характерен так называемый «звериный стиль», то есть использование анималистических мотивов в рисунке. Это искусство тибетских племен не исчезло, и его традиции до сих пор живы среди кочевников на севере и северо-востоке Тибета. Со временем это искусство попало под сильное влияние китайского, и это влияние было усилено тем, что китайские ремесленные изделия в сино-тибетском пограничье изготавливались для кочевников и предлагаемые им ювелирные изделия, клинковое оружие и упряжь были приспособлены ко вкусам кочевников-покупателей. На этих изделиях элементы китайского орнаментального стиля были включены в чисто кочевнические узоры. Это искусство древних племен находилось в тесной связи с древней добуддийской религией Тибета, называемой «бон», и многие из его изобразительных мотивов и тем восходят к этому источнику. С приходом буддизма характер и идеи тибетского искусства изменились решительно и радикально. С середины VII века характер тибетского искусства формировался под мощным влиянием индийского буддийского искусства, которое проникало в Тибет по двум важнейшим культурным каналам — через Кашмир на западе и Непал на востоке. Распространение буддизма в Тибете совпало с основанием империи Палов в восточной Индии (в Бихаре и Бенгалии), со временем последнего всплеска буддизма в Индии. Правители Палов были набожными строителями больших монастырских сооружений, некоторые из которых стали центрами буддийского образования, пользующимися международной славой. Так, первый царь из этой династии, Гопала (765—773), построил великую буддийскую вихару Одантапури в Бихаре, а его сын и наследник Дхармапала (770—815) — столь же знаменитую вихару и монастырский университет Викрамашила, а также Сомарупу (Пахарпур). Древний буддийский университет Наганда превратился в мощный центр буддийского образования и был таким еще в XIII веке, когда благочестивые тибетские паломники поклонялись его святыням и храмам. Распространение буддизма в Тибете и начало тибетского искусства тесно связаны с этими центрами буддийской

культуры и образования. История тибетского буддизма и культуры не может быть написана без упоминания этих центров древней индийской культуры. Множество индийских буддийских пандитов отправлялось в Тибет в поисках нового поля деятельности для проповеди своей веры посреди Гималаев, и множество тибетцев приходило учиться в Наланду и Викрамашилу, а некоторые из них даже вошли в преподавательский состав вихар и достигли высокой степени «двара-пандита». Захват мусульманами северо-восточной Индии усилил темпы миграции буддийской культуры в Тибет, и в XII и XIII столетиях Тибет стал культурной провинцией Индии. В его монастырских комплексах находилось то, что было создано богатым религиозным искусством эпохи Пала, отличавшимся совершенством изготовления каменных статуй из черного каменноугольного и глинистого сланца, и многочисленные литые образы. Искусство отливки из латуни и бронзы было воспринято тибетскими художественными школами. Хотя искусство периода Пала следовало художественной традиции Гуптов, оно отличалось сильным тантрическим влиянием, ярко выраженным пристрастием к богатой орнаментике, пристрастием, которое проникло в искусство Непала и Тибета. Благодаря Палам буддийский пантеон обогатился множеством иконографических форм, мудр и поз, или асан. Столетие сохранялось привычное представление, что чисто тибетские добавления в этот пантеон незначительны, и мы убеждены, что тибетский буддийский пантеон в том виде, в каком он нам известен, это точное воспроизведение буддийского пантеона эпохи Пала—Сена. Многие в этом пантеоне — шиваистское по происхождению. После 1027 года появляется вишнуистская символика, которая сопровождала привнесение системы Калачакры. Центр художественной деятельности находился в Магадхе, настоящей Индии, по мнению тибетцев. Согласно великому тибетскому ученому Таранатхе («История буддизма в Тибете», немецкий перевод A.Schifner, с. 279—280), в период Пала в Магадхе расцвели две художественные школы: западная, которая следовала традиции великого художника Шрингадхары, и восточная, основанная знаменитым Дхиманом и его сыном Витпалой, жившими в стране Варендра (северная Бенгалия) во время правления царей Палов Дхармапалы и Девапалы. Затем последователи Витпалы стали известны как школа Мадхьядеша из Магадхи. Влияние этой школы распространилось как по Кашмиру, так и за его пределами, проникнув в Тибет и послужив основой для художественной традиции Гуте в западном Тибете, с которой мы познакомились благодаря работе профессора Г. Туччи, выдающегося итальянского ученого. После падения династии Сена прибежищем для художников традиции Пала—Сена стал Непал. Согласно Таранатхе (там же, с. 280), ранняя непальская художественная школа следовала традиции старой западной школы, основанной Шрингадхарой, но позднейшая непальская школа находилась под влиянием

восточной школы. Именно эта школа проникла в Тибет и сформировала тибетское религиозное искусство. Тибетская провинция Цанг, прилегающая к Непалу с севера, стала центром тибетской художественной жизни, отсюда ее влияние распространилось на восток и северо-восток. Эта школа создала так называемый централнотибетский стиль живописи. Ее искусство представлено живописными религиозными знаменами, так называемыми иконами—тханками, и стенными фресками, иногда очень высокого качества. Ранние образцы этого искусства — чисто непальские по духу. Искусство тибетской живописной миниатюры — также индо-непальского происхождения. Это искусство было очень популярным в XI—XII веках, и некоторое количество иллюстрированных манускриптов относится к этому периоду. Прибытие знаменитого Атиши в Тибет (1042 год) привело к усилению влияния буддийского искусства Пала в Тибете. В древней Индии и Непале большинство архитектурных сооружений возводилось из дерева, их стены были богато украшены скульптурой и покрыты фресками. Такими же были тибетские храмы раннего периода. Некоторые из древних тибетских монастырей были построены в стиле древних буддийских вихар с центральным помещением, окруженным монашескими кельями, с залом чайтхи в самом конце. Художники и ремесленники невари¹ принесли это непальское искусство в Тибет, где они помогали строить храмы, отливать образы и писать фрески. До недавнего времени мастера невари сохраняли в Лхасе и Шигацзе репутацию художников и кузнецов по золоту и серебру. Так индийская традиция работы гильдиями была перенесена в Тибет, и гильдии непальских художников и ремесленников обосновывались в важнейших монастырях и торговых центрах. В Тибете нет различия между художественными школами Пала и непальской. Все картины и литые скульптуры, выполненные в индо-непальском стиле, называются «петри» (Bal-bris), то есть «непальский стиль». Между VIII и XVI столетиями влияние этого индийского и непальского искусства было преобладающим в южном Тибете, и художественную школу провинции Цанг лучше всего описывать как ответвление индо-непальского искусства.

Искусство западнотибетского царства Гуте, откуда пошло религиозное и политическое возрождение Тибета в X—XI веках, находилось под сильным влиянием кашмирской художественной школы IX века (так называемая школа Авантипура, которая восприняла дух старой школы Мадхьядеша традиции Пала—Сена).

Существуют также серьезные основания утверждать, что Шри-Дханьякатака (современный Дхарникот в районе Гунтур штата Мадрас), или Амаравати, был очень важным художественным центром, влияние которого распространилось по ту сторону Гималаев. Древние металлические скульптуры, известные в Тибете как «шарри» (так их называли по Пурвашаиле, горной гряде к востоку от Дханьякатаки),


¹ Невари — народность в Непале. — *Прим. перев.*

ценятся очень высоко. Не только Непал и Кашмир были вратами, через которые индийское буддийское искусство проникало в Тибет. Мощный поток индийского и иранского воздействия проникал в страну с севера через суровые северные нагорья. Северный Хотан в районе Куньлуня в Туркестане был важным центром изучения махаяны, и индийские ученые-буддисты отправлялись туда штудировать и сопоставлять манускрипты, хранящиеся в этих библиотеках. Это влияние было наиболее заметным в VIII—IX веках; в это время Тибет не поддерживал политических и культурных связей со странами Центральной Азии, и это влияние не может быть недооценено. Несколько иконографических типов имеют хотанское происхождение: шестнадцать великих архатов, крылатые киннары, локапалы.

В восточном Тибете, в регионе Кхам—Дерге, развивался собственный художественный стиль. В ранний период здесь было сильным влияние индо-непальского искусства, и для ранних произведений характерно высокое качество рисунка и цвета. Покойный сэр Аурел Стейн обнаружил живопись в индо-непальском стиле в пещерном храме Дуньхуан в западнокитайской провинции Кансу. С возрастанием политического и культурного влияния Китая западнотибетские художественные центры попали под сильное воздействие китайского искусства, особенно это касается прописи атрибутов, а также пейзажного фона картины. На некоторых живописных знаменах можно видеть зачатки жанровой живописи. С XVI века, с приходом буддийского возрождения под покровительством императоров Мин, сильное влияние северо-востока начало ощущаться в работах централнотибетской художественной школы, и начиная с этого времени это влияние стало возрастать. В XVII—XVIII веках тибетское искусство достигло своего апогея, и совершенная техника исполнения значительно повлияла на искусство периода Ханчу. В свою очередь, тибетское искусство испытало определенное влияние искусства соседних регионов. Тибетское влияние распознается в живописи туфанских пещерных храмов в Китайском Туркестане. Блистательное религиозное искусство Тангутского, или царства Си-ся X—XIII веков — чисто тибетское по духу. Образцы этого искусства можно видеть в коллекции Козлова, хранящейся в Ленинграде. Монголия со второй половины XVI века восприняла тибетскую форму буддизма и его искусство.

Во время правления династий Юань и Цин тибетское искусство оказывало влияние на китайское, чему способствовала политика императорского двора, направленная на поддержку буддизма по монголо-тибетскому пограничью.

На юге тибетское искусство проникло за Гималаи. В его художественном стиле развивался Бутан, и хотя этот стиль и зависим от кхамской школы, он достаточно индивидуален, в нем созданы замечательные образцы живописи и прикладного искусства.



В недавние годы любопытным феноменом стало наблюдение за распространением тибетского искусства среди буддистов Непала. В таком случае следует утверждать, что этот феномен может быть описан как возвращение ветви индо-непальского искусства в страну, где оно родилось.

Родившись на центральноазиатском перекрестке культур, тибетское искусство на протяжении всей своей истории остается яркой смесью индийского и китайского влияний, тем не менее существующей как значительная индивидуальность, в которой проявился неприступный характер страны. Искусство полностью религиозное и духовно рафинированное.

ДВА СОБРАНИЯ БУДДИЙСКИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ

Новая работа по тибетской иконографии

Тибетологи и те, кто изучает тибетское искусство и иконографию, будут благодарны профессору Вальтеру Е. Кларку за публикацию двух наиболее полезных тибетских буддийских собраний богов, недавно обнаруженных в Пекине бароном А. фон Сталь-Гольштейном, выдающимся русским индологом¹. Эта работа — выдающийся вклад в дело изучения тибетской иконографии и дополнение уже хорошо известным коллекциям Нартана и так называемому собранию Чанкча Хутукту Ролби Дордже (Лалитаваджра), которое было издано доктором С. д'Ольденбургом в серии *Biblioteca Buddhica* (т. 5, СПб, 1903) и описано Е. Пандером и Альбертом Грюнведем в работах «*Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*» (*Veroeffentlichungen aus dem Kgl. Museum fuer Voelkunde in Berlin*, I, 1/2, 1890) и «*Das Lamaistische Pantheon*» (*Zeitschrift fuer Ethnologie*, 1889)². В настоящей публикации полностью воспроизведены все 766 бронзовых скульптур, хранившихся в храме *Pao-hsiang Lou*, который находится в саду дворца *Tz'u-ning* (построен в 1652–1653) в Запретном Городе в Пекине, и 360 изображений из манускрипта под названием *Chu Fo P'u-sa Sheng Hsiang Tsan*, находящегося ныне в Национальной библиотеке Пекина. Барон фон Сталь-Гольштейн полагает, что собрание *Chu Fo P'u-sa Sheng Hsiang Tsan* было создано для второго Чанкча Ринпоче Лалитаваджры, и, в самом деле, у этого собрания много общего с собранием, опубликованным Ольденбургом (см. A. von Stael-Holstein: «*Remarks on the Chu Fo P'u-sa Sheng Hsiang Tsan*», *Bulletin of the Metropolitan Library*, vol. I, Peiping, 1928). Публикатор собрания чрезвычайно тщательно восстановил все санскритские имена, а также снабдил книгу санскритским, китайским и тибетским алфавитным указателем. Несколько имен вызывают сомнение, и это было отмечено публикатором, но в целом реконструкция очень аккуратная.

На пьедестале бронзовых скульптур из храма *Pao-hsiang Lou* имеется надпись по-китайски, которая чрезвычайно помогает идентифицировать изображенных божеств. Эти бронзовые скульптуры — работы школы Утайшань (*Ri-bo rTse-lña* в провинции Шаньси, чей расцвет пришелся на XVII–XVIII века в Пекине)³ и Долон-нур (или *Lama Miao* в Чахаре во Внутренней Монголии), которые до сих пор производят бронзовые скульптуры посредственной работы, так не похожие на шедевры XVIII века.

¹ Walter Eugene Clark: *Two Lamaist Pantheons*, Vol. I — Introduction and Sanskrit, Chinese and Tibetan Index, pp. XXIV, 1–169; Vol. II — Plates, pp. 1–314. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1937.

² Чанкья Тамчад Кьенпа Ролби Дордже, или Второй Чанкья Ринпоче Еше Танби Ронме, 1717–1786, по приказу императора Цянь-луна осуществил в 1742–1743 годах перевод Танджура на монгольский язык. Ламы Чанкья считаются инкарнацией Сакья Еше (родился в 1354, умер в Пекине в 1435), ученика Цонхапы. Местом, откуда они ведут свое происхождение (*gdan-sa*), был монастырь Гонлун в северной Амдо на северо-востоке Тибета. Вплоть до настоящей японско-китайской войны их резиденцией был Пекин.

³ *Ri-bo rTse-lña* «Пять горных пиков», кит. Утайшань — название горного хребта, на одной из вершин которого пребывает буддизма Манджушри, и знаменитого монастыря, расположенного там. — Прим. перев.

Триста шестьдесят изображений ламаистского собрания, хранившегося в *Chu Fo P'u-sa Sheng Hsiang Tsan*, распределены по группам, как обычно делается в таких коллекциях. Сначала идут *shon-gyi mkhan-ro-rnams* (*pūrva-upādhyāyāḥ*), или «Учители Прошлого», начиная с Нагарджуны (*kLu-sgrub*) и заканчивая Шакьяпрабхой (*Śākya-'od*), главными толкователями учений Виджнянавада и Мадхьямика-Прасангика, диалектический метод которых был принят тибетской школой гелукпа. Однако основатель школы Прасангика Буддхапалита (*Saṅs-rgyas-skyoñ ... bskyuñs*) не включен в число «Учителей Прошлого». Затем следуют главнейшие махасиддхи (*grub-chen*), адепты Ваджраяны (*rDo-rje theg-pa*): Сараха, Тилопа, Наропа и другие. Далее мы видим основателя школы кадампа Атишу (982–1054) и его ученика Бромтона (1004–1065), основателя школы гелукпа Цонкхапу (1357–1419) и двух его главных учеников — Гьялцеб-дже (Дарма Ринчен, 1364–1432) и Кхайдуб-дже (Гелег Палсан, 1385–1438), затем идут Гендун-дуб, Первый Далай-лама (1391–1475), Первый Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен (1571–1663), Великий Пятый Далай-лама Лобсанг Гьяцо (Кунзиг Напа Ченпо, 1617–1682), Третий Панчен-лама Лобсанг Палден Еше (1740–1780) и Седьмой Далай-лама Келсан Гьяцо (1708–1758). В подобные собрания обычно включают тех тибетских учителей, которыми написано наибольшее количество медитативных практик и методов вызова различных божеств. Таковы Первый Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен и Великий Пятый Далай-лама, который глубоко интересовался тантрами нyingмапы и в чье время были усовершенствованы различные ритуалы умилоствления и вызова божеств.

Следующая группа пантеона состоит из *bla-med lha-rnams*⁴, то есть божеств, принадлежащих к Ануттара-Йога-тантре⁵ и изображенных в форме яб-юм. Группу открывает главнейшая тантрическая форма Ваджрадхары (*rDo-rje-'chan*). Ануттара-Йога-тантра, в свою очередь, состоит из нескольких систем, связанных с почитанием различных идамов (*iṣṭa-devatā*), таких как Калачакра (*Dus-'khor*), Гухьясамаджа (*gSañ-'dus*), Шри Чакрасамвара (*dpal-'khor-lo sdom-pa*), Хеваджра (*Kye-rDo-rje*), Бхайрава (*'Jigs-byed*) и др. Божества, в число атрибутов (*phyag-mtsan*) которых входит трезубец (*triśūla*, *khaṭvāṅga*, *rtse-gsum*), чаша, сделанная из человеческого черепа (*kapāla*, *thod-khrad*), и человеческая голова (*mi-mgo'i rhyog-ba*), также принадлежат к системе Ануттара-Йога-[тантры]. Интересно отметить, что мы не находим изображения божеств Ануттара-Йоги на фресках, датируемых временем до преследования буддизма Ланг Дармой (838/839–841). На протяжении так называемого раннего периода (до IX века) встречаются только изображения божеств, принадлежащих к «нижнему» тантрическому системам (*rGyud-sde 'og-ma*), то есть к Крия-тантре⁶ (*bya-ba'i rgyud*),

⁴ Букв. «наивысшие боги». — *Прим. перев.*

⁵ Тантра наивысшей йоги, ориентированная на постижение дуальной природы мироздания. Практикуя ее, йогин спонтанно добивается абсолютного слияния с божеством. — *Прим. перев.*

⁶ Тантра действия, предполагающая совершенствование через ритуал. — *Прим. перев.*

⁷⁾ Тантра выполнения, признающая ритуал и медитацию равноценными. Практикуя ее, йогин устанавливает равновесие между мыслью и действием. — Прим. перев.

⁸⁾ Тантра йогической медитации. Практикуя ее, йогин добивается совершенствования своей интуиции. — Прим. перев.

⁹⁾ Сочинение по истории буддизма в Тибете, написанное в XVI веке Бругпа Падма Карпо. — Прим. перев.

¹⁰⁾ Манджушри, Ваджрапани, Авалокитешвара, Кши-тигарбха, Сарваниварана-вишкамбхи, Акашагарбха, Самантабhadра. — Прим. перев.

¹¹⁾ Младшие божества (лат.). — Прим. перев.

Чарья-тантре⁷ (*spyod-rgyud*) и Йога-тантре⁸ (*gnal-'byor rgyud*). Это часто помогает установить время создания тибетских фресок. Проникновение системы Ануттара-Йоги в Тибет встретило определенное сопротивление, так, в «*Pad-ma'i dKar-po'i chos-'byuñ*»⁹ р. 103 b (бутанское издание) сказано, что перевод тантр, принадлежащих к этой системе, был запрещен по приказу царя Трисонг Дзэна (804/805–814).

Следующая группа пантеона объединяет пять дхьяни-будд (из «низиших» тантрических систем), тридцать пять будд сострадания (*ltuñ-bśags-kui sañs-rgyas*), нескольких Татхагат, будд прошлых мировых периодов, Бхайшаджягуру (*sMan-bla*) и других. Затем идут восемь бодхисаттв (*ñe-ba'i sras chen brgyad*) в их различных ипостасях¹⁰, различные формы богини Тары и другие формы низших божеств.

Следующая группа состоит из шестнадцати архатов, расположенных согласно тибетскому списку, и их спутников упасаки Дхарматалы и упасаки Хэшана, а также двух главнейших учеников Будды — Ананды и Махакашьяпы.

Последняя группа пантеона включает в себя различных божеств, которых тибетцы обычно объединяют в большую группу «защитников веры» (*bsTan-bsruñs*). В эту группу входят Карпо Гьядчу из [пантеона] школы кармапы, среди которых мы находим четырех царей — стражей сторон света (*rGyal-po chen-po bz'i*), несколько женских божеств, принадлежащих к классу *sgrol-ma bcu-gñis* в кадампе и других *dei minores*¹¹ ламаистского пантеона.

Было бы поучительно провести сравнительное исследование иконографии существующих ламаистских собраний изображений богов и попытаться объяснить их символику в соответствии с учением различных философско-религиозных школ. Материал для такого исследования доступен. У каждой из главнейших религиозных школ Тибета (гелукпа, кадампа, каджупа, сакьяпа, ньингмапа) есть свои правила медитации на различных божественных сущностях, или садханы (*sgrub-thabs*), которые составляют основной источник наших знаний. Некоторые школы обладают большим собранием таких садхан, например тибетская школа сакьяпа. К этому должны быть добавлены многочисленные *khrid-yug*, или комментарии, составленные различными авторами, в которых часто содержится точное иконографическое описание, молитвы, или *ston-lam*, которые часто включают описание божества и его окружения, или паривару ('*khog*'), а также так называемые *tshag-par*, или «переносы», которые помогают тибетским художникам рисовать иконы. К этому следует добавить, что существуют многочисленные способы, или стили (*lugs* по-тибетски), изображения определенного божества. Например, Гонпо Чагшипа (№306 в собрании) также часто называют Гонпо Делна, потому что существуют пять способов, или «*lugs*», изображения данного

божества-охранителя: *kLu-sgrub-lugs* (способ Нагарджуны), *zi-ba sbas-pa'i lugs* (способ Шантигупты), *Phag-gru lugs* (Пхаме Дупа был основателем монастыря Данса Тил), *zan-lugs* (способ Гьялба Йонтана) и способ Йонтана Принле (*Yon-tan 'Phrin-las lugs*). На изображении №306 (с.301) Гонпо Чагшипа (Чатурбхуджа Махака-ла) представлен держащим изогнутый нож, или картрику (*gri-gug*), капалу (*thod-khrag*), меч, или *asi* (*ral-gri*) и знамя (*rgyal-mtsan*). Существуют также другие формы этого божества, в которых он изображен держащим вместо изогнутого ножа *gri-gug* фрукт '*Be-la* ('*be-ta'i* '*bras-bu*), а вместо знамени — трезубец, или *rtse-gsum*. №243 в собрании, изданном Е. Пандером, представляет его держащим плод '*Be-ta*, чашу (*thod-khrag*) и трезубец. Кажется, это и есть правильная форма изображения этого божества. №243 в издании Ольденбурга держит нож, чашу, меч и нечто вроде сочетания знамени и трезубца. Его *шакти*, или юм, изображенная на с.307 (№330 — Чандика-дэви), держит лук и стрелу (*mda'-gzu*), нож и трезубец. Иногда она также изображается держащей человеческую голову (*mi-mgo*). См.: Ольденбург, №244. Богиня принадлежит к классу «*sgrol-ma bcu-gñis*»¹² школы кадампа.

¹² Двенадцать манифестаций богини Тары, почитаемых школой кадампа. — Прим. перев.

Гургьи Гонпо, изображенный на №305 (с.301) — это не форма Махакалы. Он — идам школы сакьяпа, его часто называют Главой Защитников Учения (*bsTan-bsruñs rgya-mtsho'i sde-dpon*). Его другое имя — Дорджегур. Согласно одним авторам, в его паривару, или окружение, входят восемь божеств, согласно другим, его окружение состоит из двенадцати божеств.

Имя каждого из божеств в собрании *Chu Fo P'u-sa Sheng Hsiang Tsan* подписано по-китайски, по-маньчжурски, по-монгольски и по-тибетски. Написание тибетских имен не всегда правильное, что указывает на то, что изображения являются работой китайского художника, не очень хорошо знакомого с тибетским письмом.

¹⁾ Тонемы — минимальные смысловозначительные единицы языка, основанные не на артикуляции, а на повышении-понижении тона. — *Прим. перев.*

ТИБЕТСКИЕ ТОНЕМЫ¹

Правильная интонация — очень важный элемент тибетского языка. В современных диалектах Центрального Тибета (лахасский, или dbÜa-skad [язык Уй], диалект Шигацзе, или gTsang-skad [язык Цзанга]; несколько диалектов Кхама, или восточнотибетские, а также переходные диалекты и субдиалекты) развита смысловозначительная система тоном, тесно соотносящаяся с древнекитайским (под древнекитайским я понимаю язык VI века до н.э.) и бирманским языком, который сохранил архаичную форму тоновой системы. Трудности проведения детальных фонетических исследований на территории Тибета долгое время лишали ученых необходимых сведений о различных системах тоном в диалектах тибетского плоскогорья. Благодаря богатому материалу, собранному в монументальный «Linguistic Survey of India» (vol. 1, part 1,2; vol. 3), мы знаем, что в центральнотибетских диалектах (от Спити на юго-западе до самой границы с Китаем (Сычуань)) представлена развитая система тоном, в то время как в диалектах пограничья, таких как *ладаки*, *балти* и *пурик*, система тоном отсутствует. Мои собственные исследования северного племени *хор-па* убедили меня, что хорский диалект, также как и *Nya-gong-was* [ньяронвасский], принадлежит к этой второй группе тибетских диалектов, характеризующихся несомненным отсутствием тоновой системы. Истинную причину наличия этой широкой пропасти между двумя группами тибетских диалектов еще следует выяснить, хотя я полагаю, что диалекты второй группы не совсем «бестоновые». Действительно, диалекты второй группы более архаичны по своей морфологии и фонетике, и их тоновая система может быть менее явно выражена. Необходимы дальнейшие исследования, чтобы пролить свет на отношение «бестоновых» диалектов тибетского пограничья к центральнотибетским, где присутствует развитая тоновая система. Полное исследование западнотибетских диалектов с точки зрения их фонологии, несомненно, многое прояснит и облегчит реконструкцию тоновой системы древнетибетского языка.

Открытие системы тоном разговорного тибетского языка принадлежит преподоб. Ешке, представителю моравской миссии в индийском Тибете. Ученый-миссионер выделил две тонемы, высокую и глубокую (низкую). Последняя, как он утверждал, находится в словах литературного языка, начинающихся с несоставного мягкого согласного. Первая — в словах, начинающихся с мягких согласных, которым предшествует префикс, или в словах, начинающихся с твердого

согласного. Исследование преподоб. Ешке устанавливает только две группы в системе тибетских тоном: высокий и низкий тон.

Исследования д-ра А.Г.Франке убедительно показали существование высокого тона, или «*mo-skad*» («женский голос»), и низкого тона, или «*rho-skad*» («мужской голос»), в современном тибетском языке (Francke, ZDMG, Bd. 57, 1903).

Лепсиус первым выдвинул теорию (AKWA, Berlin, 1860, pp. 449 and ff.), что тоны часто существуют благодаря исчезновению префиксов. Позднее эта теория была поддержана Конради.

Август Конради был первым, кто поднял вопрос о тибетской тоновой системе в свете сравнительного изучения других индокитайских, или синитических, языков. В своей первопроходческой работе «*Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten*» (Leipsig, 1896) он разделяет две основные вариации высоких и низких тоном в соответствии с природой начальных согласных.

Следующий шаг в изучении тибетских тоном был сделан преподоб. Грэхемом Сэндбергом в «*Handbook of Colloquial Tibetan*» (Calcutta, 1894, pp. 13—16). Согласно преподоб. Сэндбергу, в современном тибетском есть, строго говоря, три тона: «тибетский тон зависит как от особенности буквы (точнее, звука), которая встречается в исходном произношении, так и от двух или трех начальных букв в слове. Хотя буквы, особенно начальные согласные, могут быть произносимыми, их присутствие или отсутствие в тибетской речи определяет тон, и это реально ощутимо». (Там же, с.14.)

Эти три тона, согласно преподоб. Сэндбергу, таковы:

Тонема I — высокозвучащая.

Тонема II — низкая.

Тонема III — средняя.

Высокозвучающий тон, согласно преподоб. Сэндбергу, передается «высоким сопрано, или женским типом голоса», продолжительно держащимся на одной высоте. Средний тон слегка ниже. Низкозвучающий тон — гортанный и низкий по высоте.

Преподоб. Е.Амундсен («*Primer of Standard Tibetan*», Darjeeling, 1903) различает уже шесть тоном, которые, однако, сводятся к четырем, поскольку два класса отличаются только долготой тона, а не музыкальной высотой.

Тонема I — звук высокий, часто назальный, короткий, как если бы на что-то наткнулся.

Тонема II — высокая, как тонема I, но долгая.

Тонема III — средней высоты, короткая, как тонема I.

Тонема IV — средней высоты и долгая.

Тонема V — дробная тонема: глубокий звук постепенно поднимается до средней высоты.

Тонема VI — нисходящая долгая тонема.

Сэр Чарльз Белл в своей книге «Grammar of Colloquial Tibetan» (Calcutta, 1919, II ed. p. 18) различает три тоны. Их употребление обуславливается начальным согласным.

Тонема I — высокий тон, встречающийся в словах, начинающихся с префикса, за исключением тех случаев, когда начальные буквы — kha, ga, cha, ja, tha, da, pha, ba, tsha или dzha. Также встречается после следующих начальных букв: ka, na, ta, pa, tsa, sha, sa, ha.

Тонема II — средний тон, встречающийся в словах, начинающихся с kha, cha, tha, pha, tsha, как с префиксами, так и без.

Тонема III — низкий тон, встречающийся в словах, начинающихся с одной из следующих букв: ga, nga, ja, nya, da, na, ba, ma, dza, wa, zha, za, ya, ra, la, 'a — и в словах, где префикс предшествует начальным ga, nga, da, ba, dza.

Все рассмотренные выше системы тоном подчеркивают существование двух основных частей тибетской тоновой системы — высокого и низкого тона. Система преподоб. Амундсена, кажется, выявляет существование четырех музыкальных тонов, присущих слогу, но его система в ее настоящем виде фонетически не приемлема. Покойный д-р А.Г. Франке так суммировал настоящее состояние вопроса: «Кажется, дело обстоит приблизительно так: слоги, начинающиеся со звонкого согласного, обладают низким тоном; слоги, начинающиеся с глухого смычного согласного, обладают высоким тоном, особенно если этот согласный следует после [s] или [r]; слоги, начинающиеся с глухого смычного придыхательного, обладают средним тоном». (Приложение к последнему изданию Jaschke «Tibetan Grammar», Berlin, 1929, p. 110.)

Честь выявления четырех основных тонов в центральнотибетском языке из массы крайне противоречивого ныне опубликованного материала принадлежит сэру Джорджу А. Грирсону. Сэр Джордж Грирсон в I томе (часть II, с. 24) его «Linguistic Survey of India» приводит список четырех основных тоном, который почти совпадает с нашим списком тибетских тоном, приведенным выше. Список сэра Джорджа Грирсона — это великое усовершенствование всех предложенных ранее систем тибетских тоном. Сэр Джордж Грирсон пишет: «Исходя из трудов Амундсена, Хендерсона и Белла, мы видим, что реально существуют четыре тона, а именно:

- (1) средний восходящий (II по Амундсену);
- (2) средний ровный (IV по Амундсену);
- (3) нисходяще-восходящий (V по Амундсену);
- (4) средний нисходящий (VI по Амундсену).

Общепризнано, что тон слова зависит в значительной степени от его начального согласного и что тоны часто существуют благодаря исчезновению префикса. Тоны развились как результат фонетического распада языка. Более того, было отмечено, что слова, которые

начинаются с префикса, произносятся с более высоким тоном, чем те же без префикса («Die prafixhaften und die allen stimmlosen Anlaute haben hohern ton als die prafixlosen stimmhaften Anlaute», согласно Конради, там же, с. 91–103).

Пока еще трудно установить время этого фонетического распада древнего тибетского языка. Недавние исследования показали, что префиксы становятся произносимыми уже в первой половине IX века. Важный грамматический трактат, переведенный и опубликованный проф. Жаком Бако, кажется, свидетельствует, что префиксы становятся немymi уже во время Тхонми Самбхоты, или в VII веке (см.: Bacot, «*Clokas Grammaticaux*», Paris, 1928, p. 55, note 2). Следовательно, уже в VII веке, в столетии, к которому относятся первые записи тибетского языка, мы обнаруживаем наличие высоко-развитого диалекта с глухими префиксами, до сих пор сохраняющего звонкое произношение начальных и конечных согласных. Нет никаких сомнений, что древнетибетский (язык VII–X веков) обладал высоким и низким тонами, подобно древнекитайскому и другим языкам синитической группы.

Сравнительные фонетические исследования, которые проводил автор настоящей статьи во время пребывания в собственно Тибете и в гималайском пограничье Тибета, убедили его, что, помимо двух основных разделений на высокий и низкий тон, современные диалекты Центрального Тибета обладают особой системой тоном, подобной древнекитайской или бирманской. Исследования, проведенные несколькими образованными тибетцами, как ламами, так и мирянами, показали, что тот тибетский язык, на котором говорят в центральных провинциях, обладает определенной системой из пяти тоном. Различные диалекты и субдиалекты, на которых говорят в этом обширном регионе, кажется, совпадают в основных позициях системы и отличаются только распределением высокого и низкого уровня по четырем основным тонам системы.

Пять тоном в тоновой системе современного тибетского языка таковы:

Тонема I. Высокий восходящий тон, графически обозначенный «/».

Тонема II. Высокий ровный тон, графически обозначенный «—».

Тонема III. Низкий ровный тон, обозначенный «-».

Тонема IV. Высокий нисходящий тон, обозначенный «\».

Тонема V. Низкий обрывистый тон, обозначенный «!».

Например, слова: *lug* — «овца», *glu* — «песня», *blug-(pa)* — «наполнять», *klu* — «дракон», *lugs* — «ритуал» — все в современном тибетском языке произносятся [lu] (префиксы не произносятся и конечные согласные выпадают). Эти слова различаются между собою только посредством тономы, или музыкального тона, который присутствует каждому слогу-слову. Вышеуказанные пять слов могут быть распределены по нашей таблице тоном следующим образом:

Тонема I, высокая восходящая: lug — «овца», произносится [ˈlu].

Тонема II, высокая ровная: glu — «песня», произносится [—lu].

Тонема III, низкая ровная: blug-(pa) — «наполнять», произносится [—lu].

Тонема IV, высокая нисходящая: klu — «дракон», произносится [ˈlu] (китайск. ср. Pelliot, JA, 1912, p. 589).

Тонема V, низкая обрывистая: lugs — «ритуал», произносится [ˈlu].

Слова: sne — «конец», gnas — «местность», nas — «ячмень», gnad — «сущность», nad — «болезнь» — все произносятся в разговорном тибетском [ne] и различаются только своим тоном.

Тонема I, высокая восходящая: sne — «конец», произносится [ˈne].

Тонема II, высокая ровная: gnas — «местность», произносится [—ne].

Тонема III, низкая ровная: nas — «ячмень», произносится [—ne].

Тонема IV, высокая нисходящая: gnad — «сущность», произносится [ˈne].

Тонема V, низкая обрывистая: nad — «болезнь», произносится [ˈne].

Видно, что слова, оканчивающиеся на зубной звук (d > t в современном тибетском) или губной звук (b > p в современном тибетском), отличаются нисходящими или обрывистыми тонами (ср. древнекитайский ju-sheeng с конечными -p, -t, -k).

Слова: rtag — «постоянный», rtags — «знак», rta — «лошадь», da, произносятся [ta], «сейчас» — все в современном тибетском произносятся [ta].

Тонема I, высокая восходящая: rtag, произносится [ˈta].

Тонема II, высокая ровная: rtags, произносится [—ta].

Тонема IV, высокая нисходящая: rta, произносится [ˈta].

Тонема V, низкая обрывистая: da, произносится [ˈta].

Такие слова, как ser-po — «желтый», sras — «сын», zer — «говорит», gser — «золото», sed — «напильник» — все произносятся [se] и различаются только своим музыкальным ударением.

Тонема I, высокая восходящая: ser-po, произносится [ˈse].

Тонема II, высокая ровная: sras, произносится [—se].

Тонема III, низкая ровная: zer, произносится [—se].

Тонема IV, высокая нисходящая: gser, произносится [ˈse].

Тонема V, низкая обрывистая: sed, произносится [ˈse].

Слова bos — «звать», spos — «фимиа» и Bod — «Тибет» — все произносятся [pō] и различаются только своими тонами. Bos, «звать», произносится [ˈpō] с высокой восходящей тонемой, spos, «фимиа», произносится [—pō] с высокой ровной тонемой, a-Bod, «Тибет», произносится [ˈpō] с низким обрывистым тоном.

Из вышесказанного видно, что современная система тоном разговорного тибетского языка должна быть стяженной формой системы, состоящей из двух основных подразделений — высокой и низкой тоном, и является общим наследием всех индо-китайских языков. Древнетибетский должен был обладать следующей системой тоном:

	<i>Высокий уровень</i>	<i>Низкий уровень</i>
1	восходящий тон	восходящий тон
2	ровный тон	ровный тон
3	нисходящий тон	нисходящий тон
4	обрывистый тон	обрывистый тон

Описанная выше система тоном соотносится с древнекитайской:

<i>Высокий уровень</i>	<i>Низкий уровень</i>
shang p'ing sheng	hsia p'ing sheng
shang shang sheng	hsia shang sheng
shang ch'ü sheng	hsia ch'ü sheng
shang ju sheng	hsia ju sheng

Ср.: Karlgren: Etudes sur la Phonologie Chinoise / Archives d' Etudes Orientales, vol. XV, 3, 1919, pp. 581—597.

Современный централнотибетский язык сохранил высокую восходящую тонему, высокую и низкую ровные тономы, высокую и низкую обрывистые тономы. Низкая нисходящая и высокая обрывистая исчезли из языка и остались в некоторых диалектах, где их можно наблюдать до сих пор. Современный бирманский представляет слегка отличающуюся картину, которая в своих основных характеристиках совпадает с нашей таблицей тибетских тоном. В бирманском присутствуют четыре тономы, каждая из которых состоит из двух дополнительных, высокого и низкого уровня.

- Тонема I Тон слога высокий, слегка нисходящий.
 Тонема II Тон слога ровный. Слог, в котором присутствует тонема II, никогда не характеризуется смычкой голосовой щели, кроме постепенно закрывающихся. Гласный в слоге всегда долгий.
 Тонема III Тон слога — нисходящий.
 Тонема IV Это нейтральный тон. Слог, произнесенный с этим тоном, — безударный и крайне короткий.

Ср.: L.E. Armstrong and Pe Maung Tin: Burmese Phonetic Reader, pp. 19—26, London, 1925.

²⁾ Кажется, существует несколько исключений из этого общего правила, например *blug-(pa)*, «наполнять».

³⁾ В оригинале текст П.Пелио приведен по-французски. — Прим. перев.

В древнекитайском все слоги с начальными глухими согласными, как правило, должны были произноситься с высоким тоном, а все слоги с начальными звонкими согласными — с низким. Эта особенность сохраняется в современном разговорном языке Центрального Тибета, и слова, начинающиеся с глухого или имеющие префикс, принадлежат к группе с высоким тоном², а те, которые начинаются со звонкого, — к группе с низким.

Из приведенной выше таблицы тоном видно, что музыкальное ударение, или тон, присущий каждому слову, определяется не только природой начального согласного или наличием префикса. Тон — это неотъемлемая часть тибетского слова, не зависящая от его морфологической структуры. Это заключение полностью подтверждается словами выдающегося синолога профессора Поля Пелио: «На мой взгляд, прежде тоны существовали подобно префиксам, но они пережили падение этих последних; таким образом, сегодня мы являемся свидетелями того, что это не составляет вопроса»³ (Pelliot, *Quelques transcriptions Chinoises de nom Tibétains*, T'oung Pao, 1915, p.29).

Давать фонетическую транскрипцию современного тибетского языка без указания тона — это значит делать язык совершенно невразумительным. Остается выяснить, был ли переход звонких согласных в глухие в современном центральнотибетском (где не имело места изменение высоты тона) результатом перехода древних низкотоновых слогов с начальным звонким согласным в высокотоновые слоги в современном языке.

Сравнительные исследования сино-тибетской фонологии покажут нам, без сомнения, до какой степени мы можем реконструировать фонетику и морфологию прототибетского, то есть языка, на котором говорили до I половины VII века н.э.

ТИБЕТСКИЕ ЗАИМСТВОВАННЫЕ СЛОВА В МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

Распространение тибетского буддизма в Монголии во второй половине XVI века оказало мощное влияние на ее культуру и язык. Известно, что у монголов были значительные культурные контакты с центральноазиатскими племенами, исповадовавшими буддизм, и мы знаем, что в первые дни монгольской империи монголы были хорошо знакомы с буддийской культурой через уйгуров, от которых к ним пришло большое число заимствованных санскритских слов в согдийской и уйгурской «одежде». Во время этих ранних контактов основной тенденцией было заимствование санскритских буддийских терминов без попытки перевода их на монгольский; практика, несомненно, обусловленная недостаточной разработанностью философской терминологии. Первые тибетские контакты относятся к имперскому периоду, к XIII веку, когда несколько тибетских буддийских иерархов, глав влиятельных буддийских школ, были приглашены к монгольскому императорскому двору. Знаменитый Пагпа-лама (1235–1280) был автором так называемого национального «квадратного» письма (дор-бецзин, или хор-йиг), которое было узаконено императорским указом в 1269 году и базировалось на тибетском письме учан¹. Первые переводы с тибетского выявили тенденцию переводить тибетские буддийские философские и религиозные термины на монгольский язык, избегая вкрапления слов, заимствованных из санскрита. В этом тибетские переводы буддийских текстов на монгольский следовали традиции, установленной ранними тибетскими лозаваами, или переводчиками санскритских текстов на тибетский, которые приняли установку на перевод санскритских терминов вместо включения их как заимствованных слов. Эта установка была принята в IX веке. До того в истории распространения индийского буддизма в Тибете был период, когда санскритские слова включались как заимствованные, например использовалась санскритская форма слова «dharma» — «закон, учение» — вместо обычного тибетского «chos». Этот стиль написания просуществовал до недавнего времени в Кхаме и Держе в восточном Тибете. Работа по переводу тибетских буддийских текстов продолжалась на протяжении XIV, XV, XVI столетий. Она получила новый импульс во второй половине XVI века в результате религиозного и политического сотрудничества III Далай-ламы Соднам Гьяцо и Алтан-хана туметских монголов (1577/1578), когда один из правителей Халха Монголии, Абатай, нанес визит в Хух-хото в южной Монголии и встретился с Далай-ламой. Вернувшись в северную Монголию, он в 1585/1586 году построил первый халхасский буд-

¹ dBu-can — тибетский печатный шрифт. — Прим. перев.

дийский монастырь Эрдени-дзу. В XVII веке началось великое литературное возрождение в южной Монголии под властью Лигден-хана (1604—1634), когда на монгольский язык был переведен тибетский Канджур (1624). Многие из тибетских заимствованных слов, особенно чисто философские термины, были восприняты в XVIII веке, когда появилось исправленное ксилографическое издание Канджура (1720) и сложилась классическая форма монгольского языка. Большая часть тибетских заимствованных слов, однако, принадлежит к позднему периоду, ко второй половине XVIII и XIX векам, когда при поддержке маньчжурских императоров началось распространение монашества в Монголии и монгольские монахи, во все возрастающем количестве, отправлялись учиться в тибетские монастыри. Сначала пришли философские и религиозные термины, которые были заимствованы переводчиками тибетского канона на монгольский во времена Лигдан-хана. Затем, с распространением знания тибетского языка, в монгольский вошли отдельные слова и даже целые выражения, используемые в повседневной речи, и это дошло до такой степени, что человеку, знающему разговорный монгольский, было трудно понять своего собеседника, говорящего на монастырском жаргоне, базирующемся на тибетских заимствованиях. Предложение может полностью состоять из тибетских слов, склоняемых и спрягаемых помонгольски. Создание этого монастырского жаргона приписывают школе Гоман, или дацан (*grwa-tshan*) в великом монастыре Дрепунг (*'Brag-spuñs*) в Ахасе, где обычно живет значительное число монгольских монахов. В целом мы сейчас можем сказать, что этот жаргон должен был возникнуть среди монгольских монахов, живших в Тибете, а затем медленно распространиться по монгольским монастырям. С установлением в конце XVII века маньчжурской власти в Монголии возникли особые феодальные отношения между маньчжурским тронном и монгольскими правителями, которые повлияли на язык документов монгольских царских владений, и возник особый монгольский эпистолярный стиль. Этот эпистолярный стиль возник под тройным влиянием китайского, маньчжурского и тибетского языков. В монастырях и при дворах высоких церковных сановников влияние классического тибетского языка было преобладающим, и многие стандартные выражения, используемые в письмах, это просто перевод существующих тибетских почтительных выражений. В документах царских владений влияние маньчжурского и китайского было значительным на протяжении всего периода маньчжурского господства. В последние годы с развитием нового национального языка, основанного на разговорных выражениях, количество тибетских заимствованных слов начало сокращаться.

Монгольское произношение тибетских слов базируется на восточнотибетском диалекте (диалекте Кхамы), который характеризуется переходом велярных согласных в палатальные:

Монгольское произношение: [ci], «собака». Кхамское: [ci].
Классическое тибетское: [khyi]. Лхасское: [ki].

Монгольское произношение: [je-bo], «царь». Кхамское: [je-po].
Классическое тибетское: [rgyal-po]. Лхасское: [ge-po].

Системы произношения тибетских слов в Халха Монголии и на юге Монголии различаются. Это должно было быть обусловлено тем, что привнесение буддизма в северную Монголию шло в XVI—XVII веках двумя потоками — из Джунгарии (Neiji-toyin) и из южной Монголии и Амдо. Различие наблюдается, главным образом, в переходе тибетских консонантных дифтонгов.

Халхасское произношение: [datsan], «учебное заведение». Тибетское: [grwa-tshan]. Лхасское: [d^ʰa-tsan]. Южномонгольское: [rasan].

Халхасское произношение: [dasi], собственное имя. Тибетское: [bkra-śis]. Лхасское: [t^ʰa-śi]. Южномонгольское: [rasi].

Халхасское произношение: [dondub], собственное имя. Тибетское: [don-grub]. Лхасское: [to-t^ʰup]. Южномонгольское: [donrub].

Исходя из рассмотренных выше примеров можно видеть, что халхасское произношение ближе к образцовому тибетскому. Как показал покойный профессор Б.Владимирцов в «Сравнительной грамматике монгольского письменного языка» (Ленинград, 1929, с.367), тибетский повлиял на фонетические особенности монгольской речи и под этим влиянием современные монголы научились произносить начальное [r], исходно отсутствующее в монгольском языке, например [rimbe], «класс, порядок», тибетское: [rim-pa].

Тибетские заимствованные слова можно разделить на два класса:

1. Собственно заимствованные слова. Тибетские слова, вошедшие в монгольскую речь, например [jurlej baina], «оно меняется». Тибетское: [sgyur-ba]. Лхасское: [jur-wa].

2. Тибетские выражения, переведенные на монгольский, особенно часто встречающиеся в монгольском эпистолярном стиле, например:

[motor bicig], «письмо». Тибетское: [phyag-bris]. Лхасское: [ca-rī, ca-t^ʰī],

[bolgōxōr morilox], «инспектировать». Тибетское: [gzigs-rtogs-phebs-pa]. Лхасское: [sī-tō-p ep-pa].

[oldzoson dēre], «на аудиенции», переводится тибетским [mjal-thog].

В тибетских заимствованных словах наблюдается принцип сингармонизма гласных. Тип гласного в первом слоге определяет гласные в следующих слогах, например:

[sulex] «спрашивать, просить». Тибетское: [zu-ba]. Лхасское: [su-wa].

Существует всего несколько исключений из этого общего правила, по большей части наблюдаемых в речи монголов, владеющих тибетским, например:

[sabden], «служба, молитва». Тибетское: [zabs-brtan]. Лхасское: [sap-te].

В живой речи часто произносится [sabdan], гласный во втором слоге становится задним (или твердым).

Под влиянием заднего гласного в первом слоге гласный во втором слоге превращается в [o] (задний гласный).

Обычное монгольское произношение тибетского «chos» — «закон, учение» — [coi], но под влиянием современного тибетского произносится [co] во многих сложных словах, например:

[celugtē], «религиозный». Тибетское: [chos-lugs]. Лхасское: [co-lū].

[xace celugtē], «мусульманин». Тибетское: [kha-che ches-lugs]. Лхасское: [ka-ce co-lu].

У существительных падежные окончания добавляются непосредственно к основе, соблюдая обычные правила сингармонизма, например окончание дательного падежа -d (-da), -ta обычно следует после конечных v (w), g, r и s.

[tuḡdam], «мысль, мнение». Тибетское: [thugs-dam]. Лхасское: [tū-tam, tuk-tam]. Распространенное слово в вежливой речи: «Noyon, tuḡdamd yū bolḡōj baina (waina)?» — «Господин, каково ваше мнение?» (Ср.: «tuḡdam amugulan-ugei bolson» — «(ero) мнение стало распространенным».)

[tsam], «медитация». Тибетское: [mtshams]. Лхасское: [ts am]. Tsamd sātaj baina — «Он медитирует». (Sagata-).

[sabden], «религиозная служба». Тибетское: [zabs-brtan]. Лхасское: [sap-tē]. Sabdēnd yawah — «Совершать религиозную службу в частном доме».

[nāikor], «паломничество». Тибетское: [gnas-akor]. Лхасское: [nē-kor]. Nāikort yawah — «отправляться в паломничество».

[gōmba], «монастырь». Тибетское: [dgom-pa]. Лхасское: [gom-pa]. Gombad sūx — «жить в монастыре».

Инструментальный падеж. Окончания -ār, -ēr, -ōr. После долгого гласного или дифтонга появляется вставное ġ (g).

[nāikorār yawah], «отправляться в паломничество». Тибетское: [gnas-skor].

[tannīomār sūdāg xun], «невозмутимый». Тибетское: [btañ-snoms]. Лхасское: [tan-nom]. Санскритское: [upekṣā].

[pilingēr bicix], «писать по-английски». Тибетское: [phi-liñ phyi-gliñ]. Лхасское: [ci-lin].

Генетив. Окончание -n после дифтонгов, -in после гласных и согласных, за исключением конечного n, -ī после конечного n.

[lamīn ogon], «жилище монаха». Тибетское: [bla-ma]. Лхасское: [la-ma].

[slobdron], of the ācārya². Тибетское: [slob-dron]. Лхасское: [lor-pō].

² Мы оставляем этот пример без перевода, чтобы не склонять санскритское слово. — Прим. перев.

Аблатив. Окончания -ās, -ēs, -ōs, -os.

[sungēs awsan], «(он) взял у правительства». Тибетское: [gzuñ]. Лхасское: [sun].

[gombās irsen], «(он) пришел из монастыря».

Комитатив. Окончание -tai/-tei (tē)/ -toi.

[narjiltē], «гордый, надменный», [narjil ixetē], «очень гордый».

Тибетское: [ña-rgyal]. Лхасское: [narge].

[tsondutē], «усердный». Тибетское: [brtson-'grus]. Лхасское: [tsondʳu].

[in latē waina], «он получил так много (денег за работу)».

Тибетское: [gla]. Лхасское: [la].

[gowatē], «умный», [ix gowatē baina], «он очень умный».

Тибетское: [go-wa]. Лхасское: [ko-wa].

[rewatē], «надеющийся». Тибетское: [re-ba]. Лхасское: [re-wa], «надежда».

[contē], «вредный». Тибетское: [skyon]. Лхасское: [co], «вред».

[contē baina], «это вредно».

[larj'atē], «тщеславный». Тибетское: [la-rgya]. Лхасское:

[larj a]. [larj'atē uls], «тщеславные люди».

[singagtē], «с телохранителями». Тибетское: [gzim-"gag]. Лхас-

ское: [sin-ga]. [Dalai-lam dorwon singagtē], «у Далай-ламы есть четыре телохранителя».

Глагольные окончания

Окончание форматива -la/-le. Окончание присоединяется к основе.

[norlax, no-ra-lax], «совершить ошибку». Тибетское: [nor-ba]. Лхасское: [nor-wa]. [norlād xayasan], «бросил по ошибке». Форма norloх встречается также. Например, [norloj waina], «(он) ошибается».

[tarlax, tar-la-x], «освободиться». Тибетское: [thar-ba]. Лхасское: [tar-wa].

[tablax, tawalax, tawa-la-x], «основывать». Тибетское: [btap-pa]. [gōmba tablasan], «(он) основал монастырь». Ср. тибетское: [dgon-pa btap-son]. Лхасское: [gom-pa tap-son].

[barlax, bar-la-x], «возрастать». Тибетское: ['phar-ba]. Лхасское: [par-wa].

[gaglax], «остановить, запретить». Тибетское: [bkag-pa] от ['gegs-pa]. Лхасское: [kak-pa].

[tsuglax, tsug-la-x], «основать». Тибетское: [btsugs-pa]. Лхасское: [tsuk-pa].

[yarlax, yar-la-x], «брать взаймы». Тибетское: [gyar-ba].

Лхасское: [yar-wa]. [ene nada yarlaj og], «одолжи мне это».

[damcālax, damca-la-x], «соблюдать обет». Тибетское: [dam-ca']. Лхасское: [tam-cā].

[sulex, su-le-x], «просить». Тибетское: [zu-ba]. Лхасское: [su-wa].

[sudelex, sude-le-x], «исправлять». Тибетское: [zu-dag]. Лхасское: [su-ta].

(Тибетское [u] воспринимается монголами как гласный, продвинутый вперед, следовательно, гласный во втором слоге становится продвинутым вперед по закону сингармонизма гласных.)

Окончание -lo.

[sorlox, sor-lo-x], «терять, быть разрушенным». Тибетское: [sor-ba]. Лхасское: [sor-wa].

[bantogolox, bantogo-lo-x], «помогать, содействовать». Тибетское: [phan-thogs-pa]. Лхасское: [pě-tō-pa, pě-tok-pa].

Окончание -na/ -ne присоединяется к основам, оканчивающимися на назальные звуки -n и -m.

[gomnax, gom-na-x], «медитировать». Тибетское: [sgom-pa]. Лхасское: [gom-pa].

[tsomnax, tsom-na-x], «составлять». Тибетское: [rtsom-pa]. Лхасское: [tsom-pa].

Глагольные существительные

Имена, употребляющиеся для обозначения привычного действия.

[gogordog xun], «мошенничество». Тибетское: [mgo-skor]. Лхасское: [go-kor, go-ko]. [gogordog baina], «он постоянно мошенничает» (gogor-dog).

В сложных глаголах (существительное + глагол) существительное — часто заимствованное тибетское слово.

[jindag (jandag) garsan], «он обрел мирского покровителя». Тибетское: [sbyin-bdag]. Лхасское: [cin-da]. Санскритское: [danapati].

[tagsal xeeltsex], «вести философский диспут». Тибетское: [rtags-gsal].

[gur tatax], «поставить юрту». Тибетское: [gur]. Лхасское: [kur].

[lha būh], «получить вдохновение свыше, или обрести божество». Тибетское: [lha]. [lha būjē], «(он) был вдохновлен божеством».

[gon-ba sulex], «просить удалиться». Тибетское: [dgoñs-pa zu-ba]. Лхасское: [gon-pa su-wa]. [amarhan gon-ba sulex ugei], «он не уйдет тихо».

[sabdan tarax], «разойтись после храмовой службы». Тибетское: [zabs-brtan].

[sabdan umsilaх], «вести храмовую службу».

[tsa-tsig dzarlax], «издать воззвание». Тибетское: [rtsa-tshig]. Лхасское: [tsa-tsik].

[dzed tawix], «раздавать деньги монахам». Тибетское: ['gyed].

[arabnai orgox], «освящать». Тибетское: [rab-gnas gnañ-ba]. Лхасское: [rab-nē nan-wa].

[jiwā awsan xun], «человек, являющийся чьей-либо реинкарнацией». Тибетское: [skye-ba].

[sulmed xisen], «полностью разрушенный». Тибетское: [śul-med]. Лхасское: [śu-me], вместо обычного монгольского [ogo-uḡei] (xīsen).

Приведенные выше примеры показывают характер смешанного диалекта, на котором говорят монгольские монахи в монастырях. Распространение этого диалекта не ограничивается только монахами, говорящими по-тибетски; он широко используется жителями буддийских монастырей. Существует несколько вариантов этого жаргона. В великом монастыре Лавран (bLa-brañ bKra-śis-‘khyil) в Амдо монгольские монахи говорят на смешанном диалекте, в котором основная часть словарного запаса заимствована из местного амдоского (тангатского) диалекта.

УДИВИТЕЛЬНОЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ЧАГ-ЛОЦЗАВЫ, СОСТАВЛЕННОЕ ДЖУБА ЧОЙДАРОМ

На санскрите: Guruvāgvimālāvalināma.

На тибетском: bLa-ma'i gsuñs dri-ma-med-pa bsgrigs-pa, «Нить чистых слов Гуру» (bsgrigs-pa здесь соответствует скрт. āvali; в «Tibetan-Sanskrit Dictionary of Tshe-rin dbañ-rgyal», fol. 39a, это переводится скрт. grantha, granthita)¹.

¹ В круглых скобках приводятся комментарии Ю.Н.Рериха, в квадратных — комментарии переводчиков. — Прим. перев.

*Я почтительно припадаю к подобным чистому лотосу
стопам Дхармасвамины Чаг-лоцзавы!*

(dPal (śrī) — окончание имени со значением «славный», dPal обладает значением «славный», это аллюзия имени лоцзавы — Чойджепал).

Я благоговейно касаюсь макушкой моей головы

Пыли от стоп Гуру.

Я прошу постоянного благословения [моего] Гуру,

Милосердного, наделенного всеобъемлющим знанием

интуитивной мудрости.

Сущность Дхармакая, будучи спокойной от самого начала —

Иллюзорное явление Чистого Состояния —

Рожденная Причиной,

Пустотой и Законом Причинности,

Воплощенные в теле Великолепия (saṃbhoga-kāya).

Возношу приветствие стопам Гуру²!

Изученное, оно остается неясным,

Рожденное вторичной причиной,

Буддой сказано, что оно воплощено и быстротечно.

Я приветствую Бхайшаджьяраджагуру

(sMan-pa'i [sMan-bla] rgyal-po),

Который устраняет (опасность) впадения в две крайности:

предел вечного и конец времени.

Как бы желая объять десять сторон света

В бесконечном пространстве небес,

Хотя совершенство Гуру бесконечно,

Я почтительно напишу о некоторых событиях

(его земной жизни).

Имя Гуру Дхармасвамины Чаг-лоцзавы было Дхармасвамишри (Dharmasvāmīśrī, в тексте -sumīśrī) Чойджепал (Chos-rje-dpal). Он был одарен знаниями двенадцати индийских пандитов и получил

² Гуру — манифестированное тело, или nirmāṇa-kāya.

степень ученого монаха. Как положено, он изучил пять светских наук (rig-nas), а также тантру (snags), грамматику (śabda, sgra) и философию (mtshan-ñid). Он родился в пятиугольном белом замке, называемом Чагрон на севере Теура в нижнем Ньяле, месте рождения старых учителей, обладавших острым умом и речистым языком. Его упадхьяей [личным наставником] был Чаг-лоцзава Джачом, который прославился тем, что посетил индийскую Ваджрасану (rGya-gar rDo-rje-gdan). Он преподнес Махабодхи многочисленные мандалы и подношения пяти видов. Он осыпал (изображение) многочисленными гирляндами цветов, и они повисли на ушах божества как украшения, к удивлению владельца образа (dkon-gñer) и всех присутствующих. В Наланде он совершил ритуал умилоствления перед образом в храме Самвары (bDe-mchog lha-khañ), и ему было видение Самвары, и он проявил усердие в медитации. Он был держателем мужской линии преемственности наставников — упадхьяя Пал Джачан.

Его предком был старейший махагуру Таши-га, который был большим знатоком всех сутр и тантр Великой и Малой Колесницы и особенно сведущ в пространных комментариях на Йога-(тантру) и составил «dPal-mchog-gi thig-rtsad-tshon-pa». Богиня Ремати и Кармо Нидатходпхрен-чан (Апараджита, носящая гирлянду из солнца, луны и черепов) сопутствовали ему.

Его отцом был маха-ачарья Дарма Цюнне, почитавший Самвару в аспекте сахаджа (bDe-mchog lhan-skyes) и Ваджрапани (Phyag-na rdo-rje), левая рука которого всегда в жесте медитации (mñam-bžag samāpatti), а правая держит четки. Он был одарен приятным голосом и сердцем, не знающим отказа. Дхармасвамин, бывало, сам говорил: «У моего отца был приятный для слуха голос, но железный ум».

Когда Дхармасвамин покинул лоно (своей) матери Чойбум, его мать освободилась ото всех вожделений и гневных чувств, и преисполнилась великим состраданием и отвращением ко всем видам богатства, которое она стала раздавать направо и налево, и стала известна как «Безумная Чойбум». Во время рождения (этого ребенка) произошли многие благоприятные предзнаменования. Когда ребенку была подарена набедренная повязка (gas-kyi añ-rag), два девапутры пролили на него дождь из цветов и нектара (amṛta), а два нагараджи подарили ему подушку (rgdan-khri). Так было записано в анналах рода Теура. Тело Гуру, который пришел [в мир] для блага живых существ, было

*Ни слишком большим, ни слишком маленьким,
Когда (он) сидел, то излучал великое сияние,
Когда он стоял, то был прекрасен со всех сторон,
Особенно головы и зубы,
А глаз, ему подобных, не найти среди людей.*

Когда благодаря ему проливался ливень Питака-Доктрины,
 Его речь устраняла незнание учеников,
 Такой речи никогда не услышишь среди людей.
 Как сказал Арья Нагарджуна:
 «Речи, мягко произносящей Истину,
 Широкому языку, способному говорить долгое время,
 Суждено стать сладким голосом Брахмы,
 Чрезвычайно уважаемым и почитаемым
 Надлежащим образом.
 Его зубы очень белого цвета
 И ровные.
 С тех пор, как привыкший произносить правдивые слова,
 Дивного вида зубы, числом сорок,
 Ровные и хорошей формы.
 Свободный от привязанностей, гнева и неведения,
 Взирающий на живые существа с состраданием
 Глазами, полными блеска, сапфирового цвета,
 С ресницами, подобными коровьим,
 Возбужденными с воздержанностью,
 Тяжелыми с добродетелью.
 Освобожденный благодаря ясному уму,
 порожденному медитацией».

Такая сущность рождена согласием причин.
 С широким и речистым языком,
 Одаренный голосом Брахмы,
 С зубами, белыми и ровными,
 Хорошей формы и числом сорок,
 С сапфирово-голубыми глазами
 (с серовато-голубыми глазами), широко открытыми,
 С тонкими бровями,
 С ярким лицом и великим сиянием.

Когда ему исполнилось семь лет, он овладел индийским и тибет-
 ском письмом (rGya-yig) и Вивартой, методом перевода (текстов) и
 «Царскими указами» (bKa'-bčad, то есть Mahāvīyutpatti и sGra-
 sbyor bam-po gñis-pa), рисованием мандал и так далее (bris-thig).
 С детства он соблюдал наставления упасаки (stan-khriṃs lña-pa).
 С одиннадцати лет до двадцати одного года он постоянно посещал
 Джачомпа — Чаг-лоцзаву Старшего — и получил посвящение
 (abhiṣeka) Самвары (bDe-mčhog), изучил многочисленные настав-
 ления и шастры в тантрах и сутрах и получил пять приказов от Чит-
 тотпады (Sems-bskyed). Вообще, сам Гуру поведал в Джупху, что он
 принес обет не расставаться с чернилами и пером с семнадцати лет до
 сорока пяти. Когда ему было четырнадцать-пятнадцать лет, он меди-
 тировал в Таши-Лунпо в Теуре (название дома для медитаций
 (mtshams-khañ)) и совершил двести шестьдесят тысяч коленопре-

клонений в честь синего Ачалы (Hi-gyo sñon-po), владыки гневных божеств (khro-bo'i rgyal-po), и ему было видение божества-охранителя (thugs-dam-lha). Это он держал в тайне ото всех, однако поведал об этом ачарье Доншагу (Амогхапаше). Этот ачарья не поверил ему, и позднее, когда Дхармасвамин отбывал в Индию, Доншагпа сказал: «Я не вернусь из Индии. Со мной случится несчастный случай. Он сказал, что ему было видение божества-охранителя, и это дурной знак». Позднее Дхармасвамин вернулся из Ваджрасаны невредимым. Исполнив свою задачу, когда Дхармасвамин вернулся в Теуру, Доншагпа поверил ему и оказал ему почести более, чем все остальные. Он воздал ему великие почести и сказал: «Должно быть, этот Гуру — сиддха! В прошлом году я увидел во сне, как солнце восходит над Соляной горой (rGya-tsha'i ri) на западе Теуры и вся моя спальня стала полна света. Это должно было быть вещим знаком возвращения Дхармасвамина». Как было сказано, возданные им почести были великими. Когда ему [Дхармасвамину] было двадцать, старший Дхармасвамин (dGra-bñom) сказал (ему): «Ты должен продолжить [обучение] в Индии. Овладев Вивартой, тебе следует изучить Абхидхарму. Изучай! Занимайся этим у непальского хозяина постоялого двора Бхаро Хангтунгба (bha-ro sreṣṭha). Все они были моими хозяевами постоялых дворов. Выскажи свою просьбу одновременно с просьбой к пандитам о наставлении в религии. Если ты выскажешь свою просьбу позднее, твоя неудача в предыдущей просьбе будет воспринята как обида. Если сможешь, иди в Индию, в Ваджрасану. Если будешь просто пить индийскую воду, это произойдет. Образованный в грамматике, продолжай легким языком», — таковы были слова его завета. Он [Дхармасвамин] вспомнил, что старший Дхармасвамин посетил Ваджрасану и был переводчиком у Шакьяшри, Буддхашри, Ратнашри и других. Этот посвященный Самвары и спутник Чаг-лоцзавы Чойкьи Санпо в его путешествии в Индию скончался в возрасте шестидесяти четырех лет (в 1216 году, см. «Голубые Анналы», II, с.1056). Затем, в том же самом году, Дхармасвамин произнес торжественный обет не возвращаться в Тибет, пока он не посетит Ваджрасану в Индии. Поставив ногу на порог восточных ворот Теуры, он поклялся своей головой не возвращаться назад, не посетив Ваджрасану. Его сопровождал дядя по матери, кальяна-митра, сведущий в «Нуяуа»³ и «Vinaya»⁴, и помогал ему. Во время пути Гуру получил многочисленные религиозные наставления от Сакья-лоцзавы, Кхробу-лоцзавы, Нантод-лоцзавы, бодхисаттвы Гро-ченпо из Нартана и многих других ученых. Особенно он слушал много религиозных наставлений великого Гуру (bla-ma chen-po) Лхацуна из Гунтана и стал образованным в «Abhidharma-samuccaya» (mñon-pa kun-las btus)⁵. Книги, которые Дхармасвамин мог цитировать на память, не нуждались в ладони руки (ладони руки было достаточно, чтобы держать [на ней] книги, которые

³ Ньяя (тиб. Khriṃa) — 1) закон, право; заповедь; правило; 2) логика; диалектика; доказательство; 3) название логической школы, основанной Акшапдой во II—III веках в Индии. — Прим. перев.

⁴ Виная (тиб. 'dai-ba) — один из разделов буддийского канона, содержащий сочинения по дисциплине, уставу буддийских монахов. — Прим. перев.

⁵ Абхидхарма — учение и тексты, посвященные «чистому знанию»; является третьей частью буддийского Канона и как литература содержит метафизику спасения, обоснованную теорией психологического анализа познания. «Абхидхарма-самуччая» — высшая абхидхарма, трактат, написанный Асангой (нижшая абхидхарма — трактат его брата Васубандху «Абхидхармакоша»; оба текста включены в Танжур, тома 60-61). — Прим. перев.

⁶⁾ «Гухьясамаджа-тантра» — знаменитая «Тантра тайного собрания», одна из самых ранних буддийских тантр, переведенных с санскрита на тибетский в VII в. — Прим. перев.

Дхармасвамин мог цитировать на память). Он также изучил там «Guhyasamāja»⁶⁾, в соответствии с методом Нагарджуны, следуя объяснениям Ног (лоцзавы). Так он провел в Цанге десять лет.

Первая глава, о рождении Дхармасвамина Чаг-лоцзавы в Тибете [завершена].

Когда он прибыл в Непале к хозяину постоялого двора, последний сказал ему, что он должен отдохнуть, поскольку прибыл издалека. Наутро он вышел, и ему взгрустнулось. Вечером во время прогулки по улице ему опять взгрустнулось и у него возникло побуждение безотлагательно встретиться с гуру. Вернувшись к хозяину постоялого двора, он сказал ему: «Я ухожу». — «Хорошо, иди», — ответил последний. Затем он посетил гуру Ратнаракшиту (Rin-chen-'tsho) в Пагна Шинкун (Svayambhū-caitya) и преподнес гуру прекрасно сделанный колокольчик (dril-bu, ghaṇṭā), а тот воскликнул: «Vajraghaṇṭā pha-la pha-la». Дхармасвамин подумал: «Что он имел в виду, сказав о превосходном ваджрагханте, когда я преподнес ему колокольчик?» В Непале и Индии (Лхобал имеет в виду не Южный Непал, а Непал и страну, расположенную к югу от него, то есть Индию) колокольчик, увенчанный ваджрой, называется «дордже рилбу», или ваджрагханта. Колокольчик без рукоятки (букв. «без головы»), который привязывают к шее лошади или вола, называется просто колокольчиком, или «рилбу» (гханта)». Дхармасвамин сказал, что, когда он подарил колокольчик гуру, у того уже было три сотни колокольчиков, полученных в подношение. В это время шесть тибетцев, включая кальяна-митру Тонграга, были приняты [пришли?], и ни один из них не знал индийского языка. Так что ему пришлось выступить в роли переводчика, и он получил пять посвящений, такие как bDe-mchog lha bcu-gsum-ma (тринадцать божеств, окружающих Самвару) и другие. «Я был благодарен ему, и он был благодарен мне», — сказал Дхармасвамин. В Сваямбху-чайтхе, где был монастырь (chos-gzi), гуру Ратнаракшита в это время возвел несколько священных образов (rten) и было приготовлено место для церемонии освящения. Дхармасвамин прибыл, гуру (Ратнаракшита) был доволен и воскликнул: «Bho-ṭa a-ti pha-la» (Bhoṭa atiphalam?), то есть «Тибет прекрасен! Человек, подобный вам, родился в Тибете!». От махапандиты Равиндрадевы (Ni-ma'i dbaṅ-po'i lha), который был упасакой (dge-bsnen, брат-мирянин), одаренным предвидением (mñon-śes, abhijñā), он вновь получил много религиозных наставлений, в частности в «Guhyasamāja» по методу Нагарджуны и в «Vajrāvali» (rDo-rje 'phreṅ-na)'. Трижды он слушал вступление к «mDo-brgyud-rtogs-pa bsdus-pa»⁸⁾. Хотя пандит сказал ему, что это не является необходимым, он вновь попросил его, и пандит изволил это сделать и сказал: «Ba-hu-tā-satwa-arthi» (baḥusattvārthi), то есть «да возрастет благо для многих живых существ». В Непале,

⁷⁾ «Алмазные четки». — Прим. перев.

⁸⁾ «Собрание мыслей из восьми сутр». — Прим. перев.

в вихаре (*gtsug-lag-khañ*) Букхам, находился чудесный образ Авалокитешвары, сделанный из сандала, красного цвета, в ипостаси пятилетнего мальчика. Этот Арья Букхам был очень известен по всей Индии. В Тибете Сваямбху-чайтъя был очень известен. В восьмой день среднего осеннего месяца образ Арья Букхам выносят и совершают ему подношения, сопровождаемые грандиозным театральным действием. Вообще люди совершают подношения этому образу, особенно царь и бхаро (то есть *śreṣṭha*), и все приглашают образ в свои дома и преподносят ему подношения в виде пяти сакральных субстанций (*bdud-rtsi-lña*, то есть творог (*žo*), молоко ('o-ma), *bu-gam* [сахарный тростник] (*sbrañ*), мед (*sbrañ-rtsi*) и сахар (*ka-ra*). Они льют эти субстанции на голову образа, а затем смывают их, а эту воду и пищу съедают. Так проходит почитание в течение половины месяца. Из-за этих действий ярко-красный киноварный цвет (образа) смывается. На седьмой день следующего месяца молодые тантристы (*śñags-pa gžon-pa*), называемые ханьду (*hañ-du*), держа в руках мухобойки и музыкальные инструменты, приглашают статую обратно в храм и устраивается грандиозное театральное действие. На восьмой день (того же месяца) они опять красят образ в красный цвет, — сказал Дхармасвамин. Дхармасвамин сказал, что эти подношения (*dāna*) пяти субстанций (*śñiñ-po-lña*) упомянуты в III разделе «*Mādhyamika-Ratnamālā*» (*dbU-ma rin-chen phren-ba*)⁹. Далее, в Непале есть вихара, называемая Тхам бихара-капа, а также называемая Верхним храмом. Это ступа, на которой каждый вечер появляется свет, который видел преподобный владыка Атиша (*Jo-bo-rje, Atiśa*), обратившийся ко всем с вопросом: «Что это было?» — и они не знали, но одна старая женщина сказала, что «это, должно быть, цветной порошок (*rdul-tshon*), использованный при создании мандалы буддой Кашьяпой ('*Od-sruñs*)». Чтобы почтить это, Владыка (Атиша) возвел храм. Перед ступой находится золотой образ Шакьямуни. Его называют Владыка Абхаядана (*Jo-bo Mi-'jig-pa sbyid-pa*). Индийцы называют эту вихару Дхармадхату (*Chov-kyi dbyiñs-kyi gtsug-lag-khañ*). Его трон, украшенный восьмьюдесятью унциями золота, без подношения четырех видов украшений, был позолочен и украшен жемчужинами. Получив его, основатель (букв. «человек, основавший монастырь») пригласил гуру занять трон. С того дня до настоящего времени религиозные церемонии соблюдаются должным образом. Дхармасвамин сказал, что он не остался там, но остановился в Сваямбху-чайтъя, где находился монастырь. Он повторил: «В "*Rin-chen phren-ba*"¹⁰ сказано: "Для святого Учения и чтения Учения вслух ваше почитание превосходно"». Вновь Гуру сказал, что, будучи сыном тантриста, он подумал, что нуждается в некоей разновидности магии. Поэтому он написал на пяти клочках бумаги (мантру) МА-ЛО-ПА-ТРА. Затем он перемещал клочки и услышал многочисленные питакы (*sde-snod*). Он не подумал, что алые

⁹ Возможно, имеется в виду «*Sarvantantrasya nidānamahāuhyā śhrī-saṃpūṭanāmatantrārājaṭīkāratnamālā*», тиб. «*rGyud thams-cad-kyi gleng-gzhi dang gsang-chen dpal kun-tu kha-sbyor zhes-bya-ba'i rgyud-kyi rgyal-po'i rgua-cher bsad-pa rin-chen phreng-ba zhes-bya-ba*» — комментарий на «Сампута-танту», автором которого является учитель Цонкапы, лама Умана Паво-Дордже. — Прим. перев.

¹⁰ Название исторического сочинения Кончога Джигме-вангпо «Драгоценная гирлянда», или «Драгоценные четки». — Прим. перев.

мантры ему не нужны. Он отправился к гуру Равиндре, и эти [мантры] стали излишними. Дхармасвамин сказал: «Велика была милость гуру, если злые мантры впоследствии стали излишними». Он оставался в Непале на протяжении восьми полных лет. Гуру сказал, что в это время он сомневался, есть ли в Индии кто-либо, сведущий в грамматике.

Вторая глава, рассказывающая о пребывании гуру Чаг-лоцзавы в Непале [завершена].

Когда он собирался отправиться в Индию, многие ученые, включая Кхрорху и Сакьяпу, за исключением Цанпа Гьере и гуру Равиндры, молили его не уезжать, поскольку с ним мог произойти несчастный случай. Гьереба сказал: «Даже если вы отправитесь в Индию, несчастье минует вас!» Равиндра сказал: «Опасности не будет, даже если вы отправитесь в Индию! Мы, отец и сын (то есть Гуру и ученик) встретимся снова!» Так и случилось. Дхармасвамин сказал, что эти двое гуру одарены предвидением (abhiññā, mñon-ñes). Дядя по матери, который сопровождал его, умер в Непале, и Дхармасвамин проследовал дальше в полном одиночестве. Дхармасвамин писал, что на пути из Центрального Тибета (dbUs) в Индию, «когда я должен был защищать себя один, без спутника, даже если дикие люди (mi-rgod) были многочисленны, разбойники никогда не нападали на меня по дороге». Этим он также был обязан милости упадхьяи, великого Дхармасвамина (Старшего Чаг-лоцзавы). «По дороге из Непала в Индию высятся три горные гряды, называемые Риши-ширша-парвата (Drañ-sroñ-gi ri), или Ушира, что означает «Высокая вершина» (rTse-mthon), или «Большая голова» (mGo-bo-che), и другими [названиями]. Теперь, покинув страну, где говорят по-непальски, мы прибыли в страну, где говорят по-индийски. Название места, которого я достиг, было Тиргут (Ti-ra-hu-ti). Три месяца (понадобилось), чтобы пересечь (страну) от одной границы до другой в ее самом узком месте, равном двадцати дневным переходам (ñin-lam)». Во время путешествия некая женщина из низкой касты повела себя оскорбительно с его товарищем, жителем Кхама Данма Чультимом Сенге, и Дхармасвамин был вынужден бежать. Эта женщина сломала руку Чультиму Сенге. В течение этого времени он соблюдал свои обеты, и это было сильным противоядием [от бед]. Впоследствии он нарушил обеты и умер. Дхармасвамин сказал: «Он был "rāgānīśrita", или "подвластный страстям" (тиб. dod-chags bsten-pa), в Индии он подхватил лихорадку и умер. Я был "rāgānīśrita", или "неподвластный страстям", и строго соблюдал мои обеты и не умер». Дхармасвамин сказал: «В Тиргуте, к юго-западу, когда смотришь от дороги, есть роща сахарного тростника (bu-gam śin-gi nags-tshal), темно-зеленого цвета, зеленее, чем все другие (рощи). Сахарный тростник приходит оттуда». В этой стране был

город, называемый Пата, в котором было шестьсот тысяч домов, и он был окружен семью стенами (lcags-ri). Высота этих стен примерно равнялась высоте тибетской крепости (bod-kyi mkhar). За пределами стены стоит дворец раджи, окруженный двадцатью одним рвом с водой и рядами деревьев, у него одиннадцать больших ворот. На востоке, западе и юге есть трое ворот, обращенные каждые к своему направлению. (Я) не видел двух северных ворот, но перед другими стоят мосты. Перед мостами есть укрепления (go-mtshon), где находится более чем десять лучников (mda' 'phen-pa). Кажется, они принимают меры предосторожности, поскольку говорится, что в течение года Турушка (Gar-log) посылал войска (против города), но они не достигли его. Говорится, что было трое мужчин, которые были мастерами искусства фехтования (gal-skor). Дхармасвамин сказал, что у раджи есть слониха (glañ-po-che mo). Спутник Дхармасвамина, который нес из Непала прах своего отца, чтобы развеять его над Гангой, сказал, что это было небуддийским обычаем (mu-stegs-pa tirthika) — развеивать над Гангой прах своих отцов. Это изумило Дхармасвамина. Дхармасвамин отправился дальше в обществе примерно трехсот таких же людей, шестнадцать из которых шли в Ваджрасану. В городе Пата Дхармасвамин и четверо других отправились на поиски провизии. Они замешкались ненадолго, а когда вернулись, то некоторых из спутников Дхармасвамина одолела усталость, и они отстали (и их не нашли). У реки лодочник отказался перевезти их. Тогда Дхармасвамин и его спутники перешли реку вброд. Когда стемнело, а вдоль дороги росло много бамбука, они срезали своими ножами несколько стеблей бамбука и пошли с факелами (te-sgron, этот обычай до сих пор существует в отдаленных деревенских районах Индии).

По дороге Дхармасвамин занозил ногу и извлек занозу с помощью иглы (tur). Затем большая бамбуковая щепка оторвала с его ноги кусок кожи размером с ладонь и обильно потекла кровь, — сказал Дхармасвамин. Несмотря на это, Дхармасвамин, держа бамбуковый факел в руке, продолжил путь к городу в поисках своих спутников. Расспрашивая о них повсюду, он ближе к полуночи нашел их. Дхармасвамин сказал, что некоторые уснули, а остальные не могли спать и были измучены. На следующий день Дхармасвамин дал согласие присоединиться к группе трехсот, которые подыскивали себе спутников. На следующий день они покинули это место и, пройдя много стадий, они встретили человека, который сказал им, что некий бык (ma-he) вчера и днем раньше убил трех человек и потому невозможно сегодня продолжать путешествие. Путешествуя с группой трехсот, Дхармасвамин и двое его набожных спутников шли в середине группы, ни в передних, ни в задних рядах, когда те, кто шел впереди, (вдруг) бросились бежать от облака пыли (которое появилось на дороге). Это был бык, который днем ранее убил трех человек.

Черного цвета, тяжело дышащее и поднимающее копытами пыль животное было готово атаковать своими низко опущенными рогами. Шерсть на брюхе животного свисала до земли, отчего оно казалось квадратным. Глядя с расстояния, это было так, как если бы по лицу ударил дождь. Дхармасвамин добавил, что «ma-he» означало «дикий як» (gyag-rgod) по-тибетски и что в другом языке нет соответствующего слова. Хотя от быка исходила большая опасность, Дхармасвамин вручил себя покровительству дороги, и животное исчезло в джунглях, ни на кого не напав, — сказал Дхармасвамин. Так они прошли девяносто стадий и достигли небуддийского царства Тиргут (Ti-ra-hu-ti).

Глава третья [завершена].

На расстоянии шести дневных переходов лежит необитаемая граница [страны] Вайшали (Yañs-ra-saṇ). Затем находится гора Риши-ширша-парвата, называемая «Высокая вершина» (rTse-mthoṇ), или «Большая голова» (mGo-bo-che), если не считать опасных разбойников (śi-skyid-kyi jag-ra, букв. «смерть есть счастье», разбойники), угрожающих тому, кто собирается дойти до города (Вайшали). В самом узком месте страна Вайшали достигает восьми стадий (ñin-lam), а в самой широкой части — двадцати стадий. Там была чудесная (gañ-byoṇ) каменная статуя Арья Тары, тело и голова которой повернуты налево, левая нога лежит горизонтально, а правая повернута в сторону, правая рука — в вара-мудре (mchod-sbyin), а левая держит перед сердцем символ Трех Ратна [Драгоценностей]. О статуе известно, что она наделена великим благом и одно только созерцание ее лика избавляет верующих от горя. Затем они достигли великого города Вайшали, жители которого дали им подробные объяснения (рассказали о вещах детально) и сказали, что войска Турушки произвели великое смятение и хватают (людей). Той же ночью Дхармасвамин увидел во сне страну Ваджрасаны, и свою встречу со Старшим лоцзавой (Ṣhos-rje lo-tsaḥ-ba goñ-ma), и разговор с ним. Теперь следует процитировать по памяти молитву Гуру, составленную в шлоках самим Дхармасвамином и называемую «A-pu-gra-sa-la (anupraśṇa) rjes-su bskyañs-ra'i rgyaṇ» («Украшение утверждения постижения молитвы Гуру»):

*«Хотя спутники были многочисленны,
Несмотря на опасность от воинов Турушки
И дикого быка (букв. "лесного быка")
Благодаря его чудесным силам
Ничто не помешало увидеть Ваджрасану.
Этим мы обязаны милости упадхьяи,*

великого Дхармасвамина».

Когда его спросили, что означает приведенная выше строка (он ответил), что история опасности от дикого быка была рассказана

в главе о Тиргуте (Ti-ra-hu-ti). А что подразумевалось под словами «увидеть Ваджрасану благодаря чудесным силам»? Когда Гуру проповедовал Учение в великом монастыре Тангпоче, он был приглашен на верхний этаж дворца духовенства (bla-bman), и Гуру спросил его: «Вы написали это?» Он ответил: «Я написал это примерно пять лет назад в Теуре». Гуру сказал: «Вот что это значит. По прибытии в Вайшали все люди были напуганы войнами Турушки (Gar-log) и бежали на рассвете, когда мой спутник воззвал к Ронпо и примерно три сотни путешественников шли по дороге, я увидел сон, что прибыл в Ваджрасану и что Дхармасвамин Старший также прибыл туда и открыл своим посохом двери храма, говоря: "Сын мой, хорошенько посмотри сюда! Не бойся! Иди сюда!" Проснувшись, я ощутил приятное чувство в сердце (стр. 7). Затем на рассвете все жители Вайшали (Yañs-ra-ñan) покинули город, но я не убежал. Спутник сказал: "Хорошо, я тоже останусь", — и встал позади. Поскольку мы втроем встали позади, один из путешественников также остался. На восходе, когда я вышел за дверь, я увидел, что там была женщина-мирянка, и путешественники спросили: "Есть ли у вас какие-либо приятные новости для нас?" Эта женщина сказала: "Воины ушли в Западную Индию". Все обрадовались, и некоторые люди сказали, что "эта женщина, должно быть, сама богиня Тара", и обрадовались этому». Сказав это, сам Дхармасвамин улыбнулся.

Глава четвертая, о видении Ваджрасаны во время сна в Вайшали [завершена].

Ваджрасана находится к югу от границы Вайшали на расстоянии восьми стадий (ñin-lam). Там течет река Ганга. Река течет с запада на восток. Отправившись ранним утром, нельзя достигнуть (другого берега) до вечера. Там было два парома, на которых были домики, и были протянуты два каната, каждый из которых тянуло примерно триста человек. В реке водились морские чудища (ñhu-srin), называемые «пакга» («крокодил» на санскрите), размером с яка. Иногда эти крокодилы топят паромы, иногда они хватают пассажиров прямо с паромов и утаскивают в своих пастьх. Они были великой опасностью! Вокруг Ганги лежат земли страны Магадха. По-тибетски это означает «владения таковы, что она стала серединой» (dbus-gyur-ñchan). «Madhya» означает «середина» (dbus), а «ga-ti» — «становиться» (gyur-pa). «Dharayati» означает «владения». Эта страна простирается от Ваджрасаны на четыре стороны света на расстояние шестидесяти йоджан (dpag-tshad), и она является истинным центром мира. «Середина» трактуется Учением как «место, где изучают, размышляют и медитируют (thos-bsam-sgom-gsum); место, где не изучают и т.д., подобно краю». Ваджрасана расположена в южной части Магадхи; называемой «Дакшина» («юг»). Там находятся Вершина Грифов (Gr̥dhrakūṭa, Bya-rgod phuñ-po'i-ri), Наланда, Раджагриха

(rGyal-po'i khab) и Велувана ('Od-ma'i tshal). Викрамашила существовала еще во времена Старшего Дхармасвамины и пандита из Кашмира (Kha-ĉhe rap-ĉhen), но когда Дхармасвамин посетил страну, от нее не осталось никаких следов, воины Турушки даже вырыли камни фундамента и сбросили их в Гангу. Когда Дхармасвамин посетил Ваджрасану, он обнаружил, что это место разорено и только четверо друзей-послушников остались (в вихаре). Один сказал: «Нехорошо! Все убежали из страха перед воинами Турушки. Мы спрятали изображение Махабодхи за кирпичной стеной и заштукатурили его. Рядом мы поставили другое изображение как замену. Мы заштукатурили наружную дверь (храма), а на ее поверхности нарисовали изображение Махешвары, чтобы защитить ее от небуддистов. Мы пятеро не смеем оставаться здесь и собираемся бежать». «Поскольку дневной переход был долгим и жара сильной, — сказал Дхармасвамин, — мы почувствовали усталость, и, как только стемнело, мы остались там и уснули. Если воины Турушки придут, мы бы не узнали об этом! На рассвете мы бежали на север, следуя колесной колее, и на протяжении семнадцати дней я не видел лика изображения (то есть Махабодхи)», — сказал Дхармасвамин. В это время также появилась женщина, которая сообщила хорошую новость, что воины Турушки ушли далеко прочь. Затем Дхармасвамин вернулся в Ваджрасану и оставался там, почитая и совершая круговой обход образа Махабодхи. Однажды пришло известие, что раджа вернулся из леса (куда он бежал от войск Турушки). Этот раджа был потомком раджи Девастхиры (Lha-brtan), который принадлежал к семье дяди по матери Владыки [то есть Будды], и звался Буддасена (Saṅs-rgyas-sde, по-тибетски); он был правящим раджей Магадхи, живущим в Ваджрасане. Когда раджа вернулся из леса, Дхармасвамин с четырьмя спутниками паривраджака и пятью послушниками оказались на дороге. Раджа подъехал на слоне высотой с дом средней величины и длиною в одну сажень ('dom), сидя в паланкине, украшенном драгоценными камнями, в головном уборе (prog-su) из белого шелка, убранном различными украшениями, окруженный пятью сотнями воинов, вооруженных мечами, копьями и стрелами, направленными в небо, как Дхармасвамин разглядел с расстояния. Слона вели два человека, они тянули его за хобот при помощи железных крюков. Как только раджа увидел вдалеке Дхармасвамины и его четырех спутников, раджа немедленно снял свой головной убор, и Дхармасвамин подумал: «Что же раджа сделает теперь?» Затем, обратившись к владыке, они остановили слона, потянув железными крючьями у основания хобота, и пятеро слуг помогли радже спуститься со спины слона при помощи веревочной лестницы ('breñ-thag-gi skas), прикрепленной к боку (слона). Раджа приветствовал Дхармасвамины и его пятерых спутников, сказав: «Я приветствую Наставника!», или «Ra-hu-la he bandhana» («Rāhula he vandana», см. Edgerton,

Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, p. 470; здесь «Рахула» употреблено в значении «сын Будды, буддийский монах», обращение в переводе на тибетский: «*kye Jo-bo-la phyag-'tshal-lo*», «приветствую Наставника!»). А Дхармасвамин добавил: «Такой великий индийский раджа приветствует нищенствующего монаха (*pravrajika, gabs-tu byuñ-ba*)! Тибетцы подобны скоту, не понимая этого». В Ваджрасане (*rDo-rje gdan*) есть много чудесного и много уникальных священных объектов поклонения (*rten*), таких как дерево Бодхи (*Bodhivṛkṣa, byuñ-chub-kyu śin*), образ Махабодхи, Гандхола, возведенная дхармараджей Ашокой, коренной зуб Татхагаты, два отпечатка ног Благословенного на камне трона Шакьямуни в храме Трулнан Тибета, каменная ограда (*rdo'i dra-mig*), возведенная Арья Нагарджуной, и храм Тары, известный как Тара-вихара. Вновь задули в раковину Нагараджи. К востоку от Ваджрасаны было отверстие размером с человеческую голову в стене небольшого здания, где хранились глиняные подношения (*tsha-tsha*). Если рано утром, на восходе, приложить к нему ухо, то можно услышать звук, подобный звуку раковины, и это означает приход жаркого времени года, — сказал Дхармасвамин.

У подножия дерева Бодхи великий Муни (*Mahā-muṇi Thub-raphen-po*) расстелил циновку, сплетенную из травы куша, и поклоняющийся дереву достигает Высшего Просветления. В течение этой Бхадракальпы вся тысяча будд достигла Высшего Просветления у подножия этого дерева. Гандхола Ваджрасаны называется по-тибетски также *Dri'i gtsan-khan*, или *dbU-rtse*¹¹. Она была возведена дхармараджей Ашокой и насчитывает тридцать пять локтей в высоту. Ее можно хорошо видеть с расстояния в две стадии (*ñin-lam*). Дхармасвамин сказал, что на ее вершине (*pa-lcog*) ослепительной белизны словно зажигается огонь и что она сияет подобно щиту, поставленному на плоскую поверхность земли на прямом солнечном свете. Перед восточной дверью Гандхолы есть три прохода (*'khyams-khrag*), позади нее, под деревом Бодхи, подпираемый его двумя стволами, находится символ вишваваджры (*rdo-rje rgya-gram*), размером в пол-йоджаны (*dpag-tshad*)¹², указывающий место Ваджрасаны. В центре (*lte-ba*) этой ваджры растет дерево Бодхи. Глаза, следящие за этими двумя стволами, изображены на верху восточного храма дхармараджи Ашоки. Внутри здания, окруженного с юга, запада и севера кирпичными стенами, с открытой дверью (в форме) листа, зеленого и изогнутого (*lheb-se-ba*), стоит дерево, у подножия которого большая яма (*skyoñ-ma*)¹³, закрытая ваджрой. Она имеет очертания бассейна, в середине которого растут два дерева, — верующие почитают их приношением творога, молока и благовоний, таких как сандал, камфара (*ga-bur*) и другие. Они берут их из стоящих вдалеке ваз и здесь выливают. Так они совершают подношение дереву Бодхи и постоянно держат его во влаге. Внутри

¹¹ *Dri'i gtsan-khan* — буддийский храм; скрт. *gaṇḍhola* — святое место, главная часовня в монастыре. — Прим. перев.

¹² Йоджана — индийская мера расстояния в 14,5 км. — Прим. перев.

¹³ *Skyoñ-ma* — 1) защитница, покровительница; 2) богиня земли; 3) перен. — мать. — Прим. перев.

¹⁴⁾ «Украшение раздела сутр», одно из пяти сочинений, приписываемых Майтрейе, но автором его считают Арьясангу. Оно входит в Танждур. — Прим. перев.

Гандхолы лик изображения Махабодхи составляет два локтя в высоту (khru). Никто не может насытиться при виде этого образа, и ни у кого не возникает желания уйти, чтобы лицезреть другой. Дхармасвамин сказал, что даже слабоверующий человек, постояв перед этим образом, ощущает невозможность не проникнуться глубоким чувством веры и не пролить слез. Эта нирмана-кая (sprul-pa'i sku) одарена великим благом. Существуют три вида воплощенных тел (nirmanā-kaṃya): созданные изображения воплощенного тела, такие как живописные картины и тому подобное, воплощенные тела, рожденные как птицы и олени (śa-ram-bha, śarabha), и высшая форма воплощенных тел, воплощенная в двенадцати деяниях (mdzad-pa). Как сказано в «Sūtra-ālaṃkāra» (mDo-sde rgyan)¹⁴, начинающейся такими словами: «Создание, происхождение и бодхи были великими». Нерукотворные образы (gañ-byon) относятся к созданным образам. Сказано, что они были возведены молодым сыном брахмана спустя примерно восемьдесят лет после ухода Будды в нирвану. Согласно этой истории, однажды, когда три брата играли вместе, младший начал плакать и побежал к матери, которая спросила о причине, и ребенок сказал: «Мои двое старших братьев — верующие небуддисты и построили небуддийский храм. Поскольку моя вера — буддизм, я построил буддийский храм, а они сказали мне, что буддизмом быть нехорошо, а небуддизмом — хорошо, и этим причинили мне боль». Выслушав это, мать сказала: «Вас трое братьев, вам не следует ссориться! У подножия Северных Снежных Гор (Гималаев) есть изображение небуддийского бога Махешвары (dBañ-phyug chen-po) [Шивы], спросите этого бога, какое учение лучше — небуддийское или буддийское». Трое братьев сказали: «Мы не сможем добраться туда!» Мать сказала: «У меня есть некая мазь, которая придает быстроту ходьбе», — и, смазав ею ступни мальчиков, она отправила их в путь. По дороге шло много буддийских монахов (ban-de), которые спрашивали мальчиков, куда они идут. Мальчики отвечали, что они идут почтить Махешвару. Двое старших братьев стали сомневаться и подумали: «Кажется, буддисты лучше!» Младший брат подумал: «Буддисты лучше», — и обрадовался этой мысли. Они спросили Махешвару, и бог ответил: «У меня есть восемь Стражей Мира (lokeśvara, 'jig-rten-gyi dbaṅ-phyug). Я обладаю всем, что есть в этой жизни». Когда они (мальчики) спросили, что должно сделать в следующей жизни, Махешвара ответил: «Я не знаю способа помочь, вам следует почитать буддийских монахов (pañ-pa'i ban-de)». Так три брата увидели, что сиддханта буддиста лучше. После этого они вернулись к своей матери, и она сказала: «Я знала заранее, что буддисты лучше, но поскольку двое старших не хотели этого слышать, я послала вас туда». Мальчики ушли в буддийский монастырь. Каждый из них возвел объект культа (rgen). Старший мальчик возвел вихару в Раджагрихе (rGyal-po'i khab),

которая стала известна как вихара Велувана ('Od-ma'i tshal). Средний возвел вихару к западу от Варанаси, которая стала известна как вихара Дхармачакраправартана (Chos-kyi 'khor-lo bskor-ba'i gtsug-lag-khan). Младший мальчик подумал: «Я не получил лучшей доли отцовского наследства. Мои старшие братья более влиятельны. Я же был рожден младшим». Мать сказала: «Ты не должен огорчаться! Лучшая из трех долей — это место под деревом Бодхи, и ты ее получи! Помести изображение на это место, ликом обращенное к востоку!» Тогда младший сын подумал: «Кому я могу доверить создание этого изваяния, и из какого материала это изображение должно быть сделано?» Во сне он получил следующие указания: «Материал (должен состоять из трех частей), одна часть — драгоценности, такие как золото и тому подобное, другая — благовония (dri-bzan), такие как камфара (ga-pur) и тому подобное, третья часть (должна состоять) из сандалового масла (tsan-dan-gyi lde-gu). Помести эти три части внутри Гандхолы. Далее, сандал, известный как гошириша, находится на берегах реки Найранджана. Ищи его в песчаных ложбинах (pits). В течение семи дней не позволяй никому входить внутрь. Изображение появится (само). Нет нужды в его создателе!» (Младший сын), которому сказали, что сандаловое дерево будет найдено в песках, отправился на поиски, но не нашел и очень огорчился. Мать сказала: «Я забыла тебе сказать, что ты найдешь его в ложбине, где ляжет слон. Слоны в сильную жару, привлекаемые ароматом сандала, имеют привычку лежать на нем». И было сказано, что дверь должна внезапно открыться, и мать сказала, что ее не следует открывать до указанного времени¹⁵. Мать, которая была здесь, сказала: «Итак, с этих пор нет никого, кроме меня, кто видел лик Будды, именно я увижу, похоже ли (изображение) на Него или нет. Другие не смогут определить этого! Когда мне было двадцать лет, я приняла обеты благочестивой мирянки (upāsikā, gde-bsñen-ma) в присутствии Полностью Просветленного Будды! Я уйду из жизни в возрасте ста лет». Не слушая слов матери, они открыли дверь на день раньше указанного срока и обнаружили, что образ сотворился, за исключением маленького пальца на правой ноге. Мать сказала: «В целом сходство велико, но есть четыре черты отличия. Тогда как ушница (на голове Владыки) была невидимой, (на изображении) она видима. Не видна ни одна из четырех поз (snyod-lam ski, сидя, лежа, стоя и сидя). Тогда как (Владыка) проповедовал Закон, это (изображение) не проповедует. Тогда как (тело Владыки) блестело, это (изображение) не наделено подобным свойством. За исключением этих четырех (отличительных черт) оно подобно самому Будде». Мать была (воплощением) Арья Тары. Она преподнесла изумруд (mar-gad<markata), из которого были сделаны глаза образа. Говорится, что драгоценный камень, который был вставлен между бровями (образа) излучал такой свет, что раньше можно было читать

¹⁵ Часть текста пропущена, так как рукописные исправления крайне неразборчивы. — Прим. перев.

в сумерках. Один из воинов Турушки (Gar-log) приставил лестницу, взобрался и извлек камень. Говорят, что, спускаясь (по лестнице), воин упал и два глаза (образа) разбились на кусочки. Блеск (того камня), при котором можно было читать, тогда затмился. Дхармасвамин сказал, что «даже сейчас он излучает прекрасный (lam-me-ba) белый свет». Двор святилища, состоящий из трех частей [сооружений?] (phrag-ra), храм Гандхолы и дерево Бодхи ачарья Нагарджуна обнес круговой каменной оградой (rdo'i dra-mig), подобной стене. В открытые пространства между оградами мог бы пройти молодой тибетский бык, а ширина камней была равна средней тибетской колонне. Она была так хорошо построена, что даже бешеный бык не мог ее разрушить. Ее верх был покрыт каменной сеткой, а основание было хорошо укреплено камнями. Также там была круговая галерея (skor-khan). Каменную кладку основания было легко подметать, чистить и не требовалось штукатурить. Внутри двора находилось двадцать каменных колонн. Все эти камни были хорошей формы, не видно было никакой трещины. Камни были украшены различными резными изображениями, такими как листья и тому подобное. Дхармасвамин объяснил, что (санскритское) слово «ratna» используется для обозначения рисунка или орнамента. Дхармасвамин также сказал, что камни намазаны благовониями, привезенными из страны Нага, а штукатурка, которую доставили якши (gnod-sbyin), издает чудесный аромат. Дхармасвамин сказал, что внутри двора стоит пустой трон Шакьямуни из тибетского (храма) Трулнанг, который почитается, и перед ним горит, благодаря подносимому маслу, вечно зажженный светильник. В Индии и Непале (Lho-Bal) люди говорят, что в Тибете только созерцание лика Шакьямуни спасает людей от попадания в ад. Дхармасвамин также сказал, что в Ваджрасане в золотом реликварии (ga'u) хранится коренной зуб Татхагаты Шакьямуни. В благоприятных случаях реликварий с зубом выносят (букв. приглашают) во двор и помещают на большой плоский камень, который имеет форму лотосового листа. Они брызжут на него сладкую воду, смешанную с тремя «белыми» (dkar-gsum, творог, молоко, масло), медом и сахаром. Вода, которая стекает с камня, собирается во дворе во многочисленные латунные сосуды и затем используется и для мытья, и для питья. Дхармасвамин сказал, что зуб, когда его выносят, увеличивается (в размере) вверх и вниз. В Ваджрасане есть также отпечатки ног (žabs-g'jes) Махамуни. Некогда Полностью Просветленного Будду посетила мысль, захотят ли в будущие времена те живые существа, обладающие острым умом, кто изучил в совершенстве буддийские тексты (gsuñ-rab) и развил свои способности пробудить в себе силы придти как будды в мир или же не смогут сделать этого, и сомнение возникло в Его уме. Чтобы разрешить это сомнение, Он сделал два отпечатка Своей ноги на камне. Этот камень существует даже сейчас. Камень, по форме плоский и квадратный,

расположен между внутренними воротами с этой стороны большой лампы-подношения, расположенной с внешней стороны восточных ворот двора. Он трех локтей в ширину и одной пяди (*mtho*) в высоту с каждой стороны, и на нем пять полос от пальцев (*phyag-sor*) Дхармасвамины лотоса. Эти отпечатки пальцев четырех пядей (*mtho*) в длину и четырех пальцев (дюймов) в глубину. Этот камень очень твердый, белого цвета, и его поверхность грубая. Оставив эти два отпечатка, буддхисаттва медитировал на Пустоте (*śūnyatā*) перед деревом Бодхи и достиг состояния будды. Раньше предполагалось построить небольшую часовню (*mchod-khañ*) над отпечатком ног, но мнение образованных пандитов было таково, что, если эта часовня будет построена, ей понадобятся дверь и привратник (*dkon-gñer*), который будет брать деньги (с почитателей) и число верующих (которые приходят почтить отпечатки ног) из-за этого будет уменьшаться, и поэтому часовня не была построена. Далее, — сказал Дхармасвамин, — здесь были руины каменных ворот (*rta-babs*), их верхняя часть была размером примерно в два локтя, она опиралась на две каменные колонны, возведенные ачарьей Хаягхошей (*rTa-dbyaṅs, Aśvaghōṣa*). Люди, идущие набрать воды для омовения отпечатков ног и намазывающие [их] лекарственными благовониями (*smaṅ-gyi dri*), касаются ворот лбами, чем обеспечивают себе благословение, и этот знак оставлен на камнях. Прямо напротив восточных ворот внутри стены на внешней поверхности (камня) с отпечатками ног находится большая лампа-подношение (*mar-me'i mchod-sdon*). Плоский камень размером с дверь был помещен на каменной колонне, подобной стволу дерева, на нем помещен меньший камень, а на нем — еще меньший, это сооружение (из камней) подобно ступеням (*bañ-rims*) ступы; на вершине этой пирамиды находится ряд светильников-подношений. Во главе этого ряда (светильников) стоит большая лампа-подношение, которая должна гореть день и ночь и не должна погаснуть даже при сильном ветре; а звук, который издает дрожащее пламя, должен быть слышен (на расстоянии). Эта лампа-подношение, которая видна на линии с камнем с отпечатками ног, дворцом, храмом Махабодхи и восточными воротами, — объект почитания. Снаружи, на расстоянии полета стрелы с каждой стороны квадрата стен, находятся трое ворот — восточные, западные и северные. В «*dPañ-bzañ-gis shus-pa'i rgyud*» (*Āryasubāhupariprocchānāmatantra*, Kg. vol. chu, Cordier, LXVI, 2-3)¹⁶ сказано, что «ворота обращены на восток, север и запад, со стороны юга никогда не было ворот». Таким образом, в Ваджрасане не было ворот, обращенных к югу, и также нет обращенных к югу ворот в великих древних вихарах Тибета. Внутри этих трех великих ворот никто не спит, за исключением привратников (*dkon-gñer*). Здесь есть три сотни привратников родом с Цейлона (*Siñ-gha-glin-pa*), принадлежащих к школе шравака (*Ñān-thos-pa*, в тексте *Ñes-sde-pa*); другие

¹⁶ «*dPañ-bzañ-gis shus-pa'i rgyud*» (у Ю.Н.Периха две опечатки в названии), скрт. «*Subāhu pariprocchānāmatantra*», «Вопросы Субаху», tantra, входящая в Канжур, т. 9. — Прим. перев.

¹⁷⁾ «Восьмитысячная», сокращенный вариант «Праздникапарамита-сутры» («Сутры совершенной мудрости», одного из основных махаянских текстов). Название дано по числу шлок (двустий). — Прим. перев.

школы не обладают таким правом. Перед центральными северными воротами находится вихара. Всего здесь двенадцать вихар. В каждой вихаре примерно десять, или шесть-семь, или пятнадцать монахов (gravrājikas). Дхармасвамин сказал, что монастырские храмы (gtwa-khañ) снаружи имеют вид ступ, а внутри — человеческого жилища. Они окрашены чисто-белой краской и их было великое множество, согласно Дхармасвамину. Известь для побелки (dkar-rtsi) добывают из реки, способом, подобным ловле рыбы. После дождя ступы становятся белее и дождь не смывает с них краску. В предместьях Ваджрасаны — густые джунгли. Когда Гурю Дхармасвамин (bLa-ma čhos-rje) посетил Ваджрасана-сангха-вихару (rDo-rje-gdan dge-'dun-gyi-gtsug-lag-khañ), неся индийский манускрипт (rGya-dpe для rGya-gar-gyi dpe-cha) «Aṣṭasahasrikā-Prajñāpāramitā»¹⁷⁾ (brGyad-stoñ-pa), хранитель-шравака (Ñān-thos-pa) спросил его: «Что это за книга?» Дхармасвамин ответил, что это Праздникапарамита (Prajñā-pāramitā ho; šes-rab-kyi-pha-rot-phyin-pa yin). Шравака сказал: «Ты кажешься хорошим монахом, однако нести на спине книгу махаяны — это нехорошо. Брось ее в реку!» Ему пришлось спрятать ее. Затем шравака сказал: «Будда не проповедовал махаяну. Ее составил некто Нагарджуна, человек острого ума». Дхармасвамин почтил образ, который был изображением или Кхасарпаны (Авалокитешвары), или Тары. Вновь привратник сказал: «Ты кажешься хорошим монахом, но не следует почитать хранителя дома (khyim-pa)». Затем привратник показал ему, как почитать образ в соответствии с общим обычаем, поднимая сложенные ладони, и сказал: «Aroksa hol!» (скрт. aroga), что по-тибетски означает: «Да буду я свободен от болезней» (nad-med-par gyur-cig). Затем Дхармасвамин совершил одну прадакшину, а тот [привратник] спросил Дхармасвамина, кто он, и Дхармасвамин ответил: «Bhoṭa ho», то есть «я тибетец» (Bod-yin). Спутники не поверили ему и подумали, что Дхармасвамин с его хорошей формы зубами и знанием санскрита должен быть индийцем. Они сказали: «Он притворяется, он не тибетец!» Но один из привратников, обнаружив мозоли на пальцах ног Дхармасвамина, воскликнул: «Посмотрите, посмотрите, здесь следы ношения обуви! Такие бывают в Тибете!» Тогда они поняли, что Дхармасвамин был гениальным (тибетцем). Они сказали: «Как в Тибете нашелся тот, кто так хорошо знает санскрит?» Дхармасвамин ответил, что он изучал его, но они засмеялись. Дхармасвамин провел три летних месяца в Ваджрасане в уединении. В это время, — сказал Дхармасвамин, — его в качестве переводчика обслуживал монах, говорящий на иностранном языке, и они накопили десять тысяч необходимого [заслуг?] и действовали в соответствии с обычаем, и их соседство было радостным.

В Ваджрасане был храм Тары. В нем был волшебный каменный образ богини, чье лицо глядело за пределы (храма). Привратник

однажды подумал: «Она смотрит наружу, а подношения совершаются внутри (храма) — это нехорошо». — «Ладно», — сказала Богиня и повернула лик внутрь (храма). Этот образ известен как «Тара с повернутым лицом» (Shal-'gyur Tāgā). Даже теперь у этого образа шея повернута назад. Когда храм посещал Джово-дже [Досточитимый] (Атиша), дверь храма открылась сама и Тара «с повернутым лицом» произнесла следующие слова: «Если кто-либо хочет уйти с уровня живых существ (sems-can-gyi sa), который есть Причина, к Будде, который есть Плод, Результат, ему следует практиковать Бодхичитту». Также говорится, что когда учитель-шравака был унесен рекой и, несомненно, погиб бы, он подумал: «В махаяне говорится, что некто воззвал к Таре, которая спасает тонущих людей», — и он закричал: «Арья Тара!» Тара появилась на середине реки и сказала: «Когда у тебя все было хорошо, ты не помнил обо мне. Теперь, когда ты в опасности, ты кричишь: "Тара, Тара! Выходи!"», — и богиня правой рукой указала ему дорогу, где вода доходила (ему) до пояса, и этот человек был спасен. Когда он огляделся, он увидел, что богиня протягивает правую руку, стоя в реке. Явившись многим (его) спутникам, богиня вновь превратилась в каменный образ, который был перенесен (букв. «приглашен») в храм Тары, и ныне помещается там, и известен под именем «Тара из реки» (Īhu-klun sGrol-ma). Существует также еще один, называемый «Смеющаяся Тара» (hulutā, bshad-pa'i sGrol-ma; Tshe-riñ dbañ-rgyal's Tibetan Sanskrit Dictionary, ed. Bacot, fol. 153a дает перевод huluh для bshad-pa, ср. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary p. 620, под словом huduhuduyati «рѣв» и huluhulu), волшебный каменный образ, чья правая рука закрывает лицо; богиня изображена вызывающе смеющейся над Злым [Марой], когда Мара попытался причинить вред Просветленному во время достижения Полного Просветления. Ранее человек, мучимый демоном, умилился Тару, и богиня предстала перед ним и произнесла звук «Ха-ха-ха-ха» — и тотчас все (его) хвори оставили его. Как и в предыдущем случае, она превратилась в каменный образ, известный как «Ха-ха Тара».

Конец пятой главы, описывающей посещение Гуру Дхармасвамином (Īhos-gje) Чаг-лоцзавой Ваджрасаны.

Гандхола Ваджрасаны была некогда возведена молодым сыном брахмана. Когда прошло примерно сто восемьдесят лет со времени Паринирваны Будды, Дхармараджа Ашока (Mya-nan-med) огордился снаружи прежние сооружения и расширил ее. Снаружи она имеет вид ступы, внутри — вихары. Этот раджа Дхармашока [Дхарма Ашока], возведший (новое сооружение), был тем царем, на которого Махамуни указал в пророчестве. Однажды, когда Учитель совершал молитвенный обход Шравасти, женщина поднесла ему рисовой каши

(bras-thug). Сын женщины, игравший с другими детьми, увидев (Учителя), проникся верой в него. Он взял мерку (sñin-pa) песку и, поднятый товарищем по игре, он преподнес ее Учителю, который опустил свою чашу для подаяния (lhuñ-bzed) и принял (подношение). Женщина стала бранить сына со словами «Не делай этого!» Но Учитель сказал: «Не брани его! Он наделен чистой верой, и его судьба будет великой». Песок он передал Ананде и велел ему сосчитать (песчинки), которых насчитали десять миллионов, и Учитель произнес следующее пророчество: «Ананда, спустя сотню лет после моей Нирваны, в городе Кусумапура (то есть Паталипутра, Me-tog-saṃ) появится царь по имени Ашока, который возведет за одну ночь десять миллионов ступ, содержащих мощи Татхагаты. Этот мальчик, который поднял ребенка, будет зваться Якшаратха (gNod-sbyun śin-ṛta) и будет помогать ему в возведении ступ. Этот ребенок, который поднес песок, переродится богом и спустя сто лет после моей Паринирваны переродится как раджа Ашока. Он провозгласит новые законы. Некоторых он подчинит мирно, словно бог, против других пошлет армии и будет вести войны, словно асура, к некоторым он применит наказания, словно [демон] преисподней. Когда обычно шесть видов живых существ (rigs-drug) станут совершенными, послушник из страны на Суварнадвипе (gSer-glin) придет в его царство. Он найдет украшение царицы, которое утащила ворона, пока царица совершала омовение, а затем отнесет его на рыночную площадь, спрашивая людей: «Чье это?» Они обвинят его в том, что он украл его, и приговорят его к наказанию. Царь скажет: «Ранее таких послушников не приговаривали к смерти, убейте его топленным [кипящим] маслом!». Хотя министры держали его в кипящем масле три дня, он не умер, и только появлялись блестящие капли пота. Царь спросил: «Кто ты?» Послушник ответил: «Мой упадхья — Архат. Я достиг состояния того, «кто вступил в поток» (śrotāpanna, rgyun-du shugs-pa), и огонь не может сжечь меня». Услышав эти слова, царь поверил ему и попросил его преподавать Учение. После того как он преподавал Учение, царь сказал: «Мы собирались наказать тебя; пожалуйста, скажи нам, как искупить этот грех?» Послушник сказал: «Я не знаю способа сделать это. Я должен спросить своего упадхья». Они пригласили Архата, который сказал: «Ты, царь, должен в течение одной ночи возвести десять миллионов ступ с мощами Татхагаты, и ты очистишься от греха». Царь сказал: «Я не могу сделать это и не найду мощи». Архат сказал: «На тебя Будда указал в пророчестве. Если ты умилишь якшей, ты сможешь возвести их. Что же до мощей, то доля царя Аджаташатру (Ma-skyes dgra) состоит из шести мер Магадхи (Ma-ga-dha'i bre-drug), которые помещены в шесть золотых сосудах, и они зарыты в Велуване в Раджагрихе (rGyal-po'i khab 'od-ma'i tshal). Ты вырастешь их!» Затем царь отправился выкопать мощи, но не смог их достать, потому что место

было защищено колесом с острыми шипами (mtshon-cha'i 'khor-lo). Обнаружив, что колесо приводилось в движение водой, царь спросил: «Откуда течет эта вода?» Когда никто не смог ему поведать, одна старая женщина сказала: «Эта вода течет с холма, расположенного к юго-востоку». Это холм к югу от Раджагрихи, вытянутый с востока на запад. На его низком северном склоне расположен тенистый зеленый парк Велувана ('Od-ma'i tshal). Эта вершина расположена к юго-западу от Раджагрихи. Они раскопали землю и обнаружили, что вода течет из каменного сундука (sgrom). Перекрыв воду, они остановили колесо с острыми шипами и осмотрели место. Надпись на одной маленькой шкатулке гласила: «В грядущем сильно нуждающийся раджа вскроет эту шкатулку». Царь пришел в ярость и сказал: «Я не нищий! Шкатулку должен открыть кто-то еще!» В нем возмущалась гордыня; Архат сказал: «Не будь гордым! Прими это с благоговением». Царь повиновался и осмотрел шкатулку. Внутри шкатулки на четырех углах золотого сосуда с мощами находились четыре сверкающие драгоценные камня, цены каждому из которых не было в стране царя. Царь понял, что он беден, и подумал, что «древние цари, должно быть, были богатыми», и его гордость была удержана.

Затем, следуя совету Архата, царь умилил якшей (gnod-sbyin). Он (особенно) умилил великого якшу (mahā-yakṣa, gnod-sbyin chen-po) по имени Ратна (Śiṅ-rta), добродетельного (dkar-po-la dga'-ba, или «находящего чистую (белую) пищу», то есть молоко, творог, масло, мед и т.п.), и благодаря лишь призыву (этого якши) работа была завершена. С помощью магической силы (этого якши) в одну ночь были завершены сначала Гандхола Ваджрасаны и затем большая ступа, называемая Бхагарахула (называющаяся по-тибетски Jo-bo Ḥhos-kyi 'byuñ-gnas, Владыка Дхармасамбха), расположенные на берегах реки Найранджана к востоку от Ваджрасаны. Внутри ступы царь поместил половину общего числа мощей. В полночь следующей ночи якша одновременно возвел десять миллионов сходных ступ с мощами в различных областях Джамбудвипы. Якша сказал: «Посмотри на завершенные ступы, возведенные по твоему приказу!» С помощью своей магической силы якша в течение одного мига пронес царя по различным местностям, где были возведены ступы. Царь поднес серебро, золото и украшения и торжественно выразил желание достичь Высшего Просветления через этот благочестивый поступок. В течение восьмидесяти семи лет царь поклонялся ступам, и дожил до возраста ста пятидесяти лет, и затем отошел, и переродился как бог. Пророчество, относящееся к этому радже Бала-чакравартину (sTobs-kyis 'khor-lo sgyur-ba chos-kyi rgual-po), подробно изложено в «Mañjuśrīmūla-tantra»¹⁸. Из-за того, что эта (история) длинная, мы не переписали ее здесь. Эта история изложена в третьей главе — о драгоценной гирлянде царя

¹⁸ «Главная тантра Манджу-шри», древнеиндийское сочинение, тибетский перевод которого входит в Канжур. В этом тексте содержатся многочисленные пророчества, в том числе о распространении буддизма в Тибете и других северных странах. — Прим. перев.

Латама, и в главе о Дхармарадже Ашоке, выкупленном от смерти, известном как Вагишвара.

Шестая глава о Дхармарадже Ашоке [завершена].

Примерно в йоджане (drag-tshad) к востоку от Ваджрасаны течет река Найранджана (dGa'-skyes). Река течет с юго-запада на северо-восток. Летом требуется кожаная лодка (ko-ba'i gru) (чтобы переправиться через реку), зимой можно переправиться без лодки. На берегах этой реки, на расстоянии двух полетов стрелы, на том самом месте, где раньше Благословенный предавался аскезе, теперь стоит благословенное каменное изваяние, изображающее Благословенного, чье тело истощено, и каменные изображения двух мальчиков, сажающих молодые деревья (ñin-bu), увидев которых, Благословенный воскликнул: «Один из них должен умереть!» У подножия некоей скалы в Магадхе есть каменное изваяние, изображающее Благословенного, который пожертвовал свое тело, прыгнув с вершины скалы, и был пожран тигрицей, как сказано в джатаке (sKye-gabs) — истории о перевоплощениях Великого Муни (Mahā-Muni) Бодхисаттвы как Принца (rgyal-bu) Махасаттвы, то есть sÑin-stobs chen-po или Sems-dra' chen-po по-тибетски, — когда он заметил тигрицу, которая недавно родила детенышей и была мучима голодом, и решил принести себя в жертву, отдав свое тело. Этот образ считается священным, и много людей приходят совершить подношения и поднести светильники. Дхармасвамин сказал, что это место называется «Вихара Тигрицы» (sTag-mo'i gtsug-lag-khan). В другом месте в той же местности есть каменный образ, изображающий Благословенного, держащего чашу для подаяния (patra, lhuñ-bzed) и обезьяну. Образ служит напоминанием о том, как обезьяна подарила Бодхисаттве мед. Образ находится внутри храма, дверь которого обращена на восток. Дхармасвамин также сказал, что напротив этой двери был высохший родник, окруженный кирпичной стеной.

К югу от Ваджрасаны на расстоянии месяца пути находится Обитель (тиб. yod-sa, скр. sthāna) небуддийского бога Соманатхи (Zla-ba mgon-po). Небуддисты сказали ачарье Вирупе (Virūpa): «Вам следует почтить нашего бога!» Ачарья ответил: «Я могу почтить вашего бога, но будете ли вы удовлетворены?» — «Мы не будем рассержены», — ответили небуддисты. «Хорошо, — сказал ачарья, — тогда мы пригласим царя быть свидетелем», — и, попросив царя стать свидетелем, он простерся перед Махадевой, и изображение раскололось надвое. Соединив эти две части вместе, ачарья вновь простерся перед ним, и изображение раскололось на четыре куска. Ачарья сказал: «Когда мне велели простереться, я простерся перед этим богом, и, хотя образ содрогнулся, я не мог расколоть его. Затем я взглянул на этот образ и ясно увидел образ буддийского бога Амитабхи на его голове, простерся, и этот образ раскололся». Тогда

небуддисты сказали: «Не простирайтесь!» Тогда ачарья ответил им так: «Вместо того чтобы убить три сотни быков (ri-phyugs) как подношение этому образу, поднесите три сотни мер зерна». Они сделали так, и спустя некоторое время забой животных (скотины) был прекращен. Даже сейчас подношение рисовой соломы этому образу очень помогает путешественникам. Эта солома зовется нетрепаным рисом. Дхармасвамин сказал, что нетрепанный рис зовется лущенным (lkod-ma phud-ra). Когда люди жаждут потомства или богатства, они поклоняются этому образу. Их молитвы вознаграждались. Кроме того, в Магадхе есть небуддийское каменное изваяние, называемое Деви Кали, или Лхамо Нагмо. Перед храмовой дверью, обращенной к востоку, находится высохший родник, построенный из утраченных камней (?). Некогда это каменное изваяние заставило глупца заговорить, и сохранилась легенда о том, как он стал образованным пандитом. Ему было даровано владычество над миром, хотя он поклонялся небуддийскому богу. Некогда была у индийского царя дочь, весьма сведущая в санскрите¹⁹. Когда царь решил выдать ее замуж, дочь сказала: «Если найдется хоть один, более сведущий в санскрите, чем я, я выйду (за него). Если ты пошлешь меня к другим — я не выйду!» Царь стал расспрашивать всех, «кто сведущ в грамматике?». Ему ответили: «Самый образованный — это Вараручи». Царь сказал: «Дочь, я отдам тебя за Вараручи!» Дочь сказала: «Я более образованна, чем Вараручи. Я не пойду за него!» — и так царь-отец не смог уговорить ее. Вараручи возмутился и подумал: «Пусть найдется глупый муж для этой девушки!» И потому он отправился на поиски дурака. Он увидел человека, сидящего на ветке дерева и рубящего сук, на котором сидел. Он понял, что это дурак. Ветка сломалась, и человек упал на землю. Вараручи сказал: «Ты должен жениться на царской дочери!» В Индии был обычай сначала произносить благословение, когда обращаешься с просьбой. Вараручи научил его говорить «OM SVASTI». Когда дурак научился произносить это, он привел его в царский дворец и сказал: «Он — великий пандит. Он мой учитель. Вам следует выдать царскую дочь за него!» Царь сказал: «Если это так, давайте выдадим ее!» Тогда дурак произнес благословение, но, поскольку был испуган или туп, вместо «OM SVASTI» он произнес нечто, звучащее как «U-ŚA-TA-RA». Вараручи немедленно объяснил его слова и составил прекрасную шлоку: «Umayā sahito Rudraḥ Śaṅkarasahito Viṣṇuḥ ṭamkhatvāṅgaśūlapāṇiśca rakṣantūśiṣaḥ sarvadā», что по-тибетски означает: «Ума и Рудра, Вишну и Шива, держащий в (своей) руке копьё кхатванга, защищайте постоянно!» Вараручи назвал это стихотворение «Ожерелье Сарасвати» (dbYāns-can-gyi mgul-rgyan) и сказал, что оно было сочинено великим пандитом. Царь и его дочь воздали почести, и, отдавая царскую дочь за дурака, они провели брачную церемонию. Затем Вараручи (mChog-sred) бежал. Если царская дочь покинула бы дурака

¹⁹ История царя Бхрмашукле из Варанаси и его дочери Васанти изложена Тарнатхой в его rGya-gar chos-'byun.

после того, как вышла за него замуж, это было бы против царского закона. Он не пришелся ей по сердцу, и поэтому она возненавидела его. Он был очень этим удручен, и отправился молиться перед Кали Девы, и просил богиню уничтожить его. Через два дня царская дочь подумала: «Будет нехорошо, если дурак умрет», — и послала служанку отнести [ему] еду и бетель (*ge-la, supāṅi*). Служанка презрительно плюнула бетелевую жвачку в рот дураку. Богиня подумала: «Даже служанки издеваются над ним! Я награжу его волшебным заклинанием (*dños-grub*)». Затем богиня ударила по щеке одну из служанок и спросила дурака: «Какое магическое заклинание ты хочешь (иметь)?» Он ответил, что хотел бы стать знатоком санскритской грамматики, и немедленно стал знатоком. Правой рукой он взял жесткий стебель лотоса, который подобен стеблю розы, а левой — мягкий стебель голубого лотоса (*utpala*). Перед дверью покоев царской дочери он через служанку отправил следующее послание:

«В моей правой руке (я держу) лотос,

В моей левой руке — цветок утпала.

Что выберешь ты: тот, что с мягким стеблем,

или тот, что с жестким стеблем?»

Поведай (мне), о лотосоглазая!»

Царская дочь сказала: «Эта шлока — это хорошие стихи! Должно быть, он умиловил богиню», — и осталась жить вместе с ним. Умиловив богиню Кали (*Nag-mo*), он стал ученым, известным как Калидаса, что означает «Слуга Кали» (*Nag-mo'i kho-po*). Среди грамматических трактатов (*sgra bstan-bcos*), составленных им, есть один, называемый «*Kā-li-ra vyaṅkaraṇa*». Дхармасвамин сказал, что по-тибетски слово «*vyaṅkaraṇa*» означает «пророчество» (*luñ ston-pa*), а также «грамматика» (*brda-sprod-pa*) или «толкование» (*gsal-bar-byed-pa*). Даже сейчас в Индии существует несколько версий этого трактата (*paṇ-bśad*), но, согласно Дхармасвамину, грамматический трактат, составленный Чандрагомином, имел большое распространение.

Дхармасвамин сказал, что скит Наропы (*gsrub-gnas, sid-dhasthāna*) Пхулахари расположен в лесу к северу от Наланды — это соломенная хижина с тремя изогнутыми [?] дверьми, окруженная многочисленными хижинами, без огораживающей стены, и даже сейчас некоторые люди остаются там. Огромное кладбище Шитавана (*bSil-ba'i tshal*) расположено на безлесном участке посреди большого леса к северо-западу от Наланды. В этом лесу водится много ядовитых змей с пятнистыми телами и черными головами, размером с человеческое бедро. Верхушки зарослей (в лесу) трясутся и раздаются треск, когда змеи переползают с места на место. Дхармасвамин сказал, что ему довелось увидеть черного медведя (*dom-nag*). Однажды Гуру, завернув свою чашу для подаяния в часть одежды, решил перейти вброд реку, поскольку обходить кругом было далеко.

Когда течение потащило его к противоположному берегу, он заметил смуглого человека, стоящего на берегу, и закричал ему: «Спаси меня из реки!» Этот человек закричал в ответ: «Я из низкой касты», — и не помог ему. Дхармасвамин сказал, что для человека из низкой касты невозможно дотронуться рукой до человека из высокой касты. Если некий человек из низкой касты лишь смотрит, как человек из высокой касты ест, тогда пищу следует выбросить. Знаком низкой касты является отсутствие дырочек в ушах. У остальных есть дырочки в ушах. Если человек из низкой касты приходит в место, где кто-либо ест, то последний должен сказать: «*dūraṅgaccha*», то есть «уходи прочь!» (*pha-gir-son*).

*Шестая*²⁰ [седьмая] глава, описывающая, как Дхармасвамин посетил священные небуддийские статуи в Ваджрасане и Наланде [завершена].

²⁰ Этот сбой в нумерации принадлежит автору тибетского текста. Ю.Н.Рерих в одном из писем указывал на эту ошибку в манускрипте. — Прим. перев.

В целом можно сказать, что в Индии небуддисты многочисленны, число шраваков меньше, а последователей махаяны еще меньше. Индийские последователи хинаяны (*Theg-chun-ba*) отличаются большей добротой (*phan-sems*), чем тибетские последователи махаяны. Во время раздачи милостыни небуддисты также считают своим долгом подавать милостыню (буддийским монахам). Простые люди, в отличие от небуддистов, — глубоко верующие; и, когда бы они ни встретили монаха, они простираются перед ним со словами «*Rāhula he vandhanam*» (следует читать «*He Rahula vandanam*»), то есть «Приветствую Учителя» (*Jo-bo-la phyag-'tsal-lo*). Они не прогуливаются непосредственно перед священными образами или домом родителей. Красную одежду они зовут шафрановым одеянием (*gov nūr-smig*). Поскольку таково одеяние нищенствующих монахов (*pravrajika, rab-tu byun-ba*), когда они находят кусок в четыре дюйма на дороге, то даже дети подбирают его.

Дхармасвамин сказал, что в Магадхе было тысяча пятьсот двенадцать селений. Гридхракута-парвата, или Вершина Грифов («*Byag-god-phun-ro'i gi*» по-тибетски) — невысока. Вообще, в Индии (то есть в Магадхе) нет гор, и в Тибете Вершину Грифов считали бы холмом средней высоты. Вершина Грифов круглая по форме, и со всех сторон ее окружают леса. Из некоторых ущелий (*gi-sul*) вытекают воды. Некоторые (ущелья) скалистые, там живут многочисленные хищные звери, такие как тигр, черный медведь, бурый медведь, так что обычному человеку не следует углубляться (в лес), и только некоторые пандиты, которые достигли [состояния] сиддхи, живут там, и им не вредят ни ядовитые змеи, ни хищные звери. Летом вершина покрывается кустарником и травой и приобретает голубой цвет. Зимой, когда трава засыхает, цвет вершины становится серым. На горе много видов птиц и деревьев. Когда Дхармасвамин (Чордже) Чаг-лоцзава раздавал милостыню множеству людей, среди них было

несколько с луками и стрелами. Чтобы отогнать диких животных, они бьют в барабаны. Многие носят раковины, цимбалы (cha-lan) и трубы ('bud-krol). Некоторые ходят,нося связки свежего бамбука, которые обильно рассыпают искры. Говорится, что на вершине горы в красивом и благоухающем месте стоит сидение, с которого некогда Будда проповедовал Учение [махаяны]. Там также находятся руины здания, вокруг разбросаны куски кирпичей размером с кисть руки и побольше. Вершина горы безлесая, она покрыта мягкой травой. На вершине горы находится ступа, построенная из кирпичей ступенями (ban-rim), каждая сторона которых насчитывает две с половиной сажени ('dom). Ваза (bum-ra) этой ступы [навершие?] больше, чем у Зодпарга в Тханпоче (в Тибете). Дхармасвамин сказал, что перед ступой находится благословенное место, с которого Благословенный (Bhagavān) проповедовал Учение. В отверстии в основании ступы в течение трех лет живет некий сиддха, дикие звери и змеи не вредят ему, и все его почитают.

Глава седьмая [восьмая], описывающая посещение Дхармасвамином Чаг-лоцзавой Горы Грифов [завершена].

Раджагриха (rGyal-po'i khab): некогда демоны (amanushya, mi-ma-yin) собрались сжечь дома ее жителей. Узнав об этом, царь издал указ о том, что число ночных сторожей должно быть увеличено и что те, чьи дома будут сожжены, должны будут построить новые дома в лесу. Тогда был сожжен царский дворец. В то время как царь строил новый в течение дня, дэвы и асуры разрушали его в течение ночи. Тогда царь написал слова «Дом царя» (rGyal-po'i khab) на перемычке окна (ya-thems), и испуганные демоны не посмели разрушить его. С того времени это место называется Раджагриха (rGyal-po'i khab). В древние времена в ней было восемь тысяч домов, построенных из кирпича. Ныне в ней только шесть тысяч домов. Примерно четыре тысячи домов построены из кирпича. К северу от Раджагрихи находится горячий источник. К югу — гора, протянувшаяся с востока на запад. Это болотистая земля, и на ее краю, ниже города Раджагрихи, находится роща Велувана («'O-ma'i tshal» по-тибетски), чьи деревья отличаются более живой зеленью [листвы], чем остальные. На западном склоне вершины горы есть тропинка, которая вьется по неприметной части склона. Если следовать ей, то к югу от небольшого холма возвышается Вершина Грифов. Дхармасвамин говорит, что расстояние между Раджагрихой и Вершиной Грифов — примерно три йоджаны (phag-tshad). В завершение он сказал, что постиг много учений с махапандитой Яшомитрой в Раджагрихе.

Восьмая [девятая] глава, описывающая посещение Раджагрихи [завершена].

Налендра, в переводе с тибетского означающий «Владыка людей» (Mi'i dban-po), был построен древним царем и поэтому получил такое название. Он расположен на дальнем берегу Ганги на расстоянии примерно двух дней к юго-западу от Ваджрасаны. Как сказано в «Ratnāvalī»²¹ (Rin-chen 'phreñ-ba), в отрывке, начинающемся словами: «религиозное сооружение (chos-kyi gshi) древнего царя», имеющее семь больших (очень высоких) башен (dbu-rtse, śikhara) в центре, две из которых были возведены царем и две великими ачарьями, по одной каждым. Снаружи по направлению к северу возвышаются четырнадцать высоких башен (dbu-rtse, śikharas). С внешней стороны их находятся около восьмидесяти маленьких вихар, называемых «арикха» (a-ri-kha?). Большинство из них было построено царем. Некоторые были построены царицей. Они были разрушены воинами Турушки (мусульманами), и после них совершенно не на что было взглянуть или совершить подношение. Они были построены из кирпича, и многие остались неразрушенными. Там жил досточтимый и образованный монах, которому было более девяноста лет, — гуру и махапандит Рахула-шрибхадра (sPal sGra-gcan-'dzin bzañ-po). Царь Магадхи Буддасена почтил этого гуру и четырех других пандитов и около семидесяти досточтимых монахов (bandhe). Джаядева (rGyal-ba'i lha), богатый человек, возвел трон, украшенный драгоценными камнями, завеса которого называлась «Pa-ha-li», то есть «Защищающая от пчел» (sBrañ-skyabs, Das. p. 942 дает maśakavāgaṇa [москитная сетка], или sBrañ-skyabs). Завесы также были протянуты по четырем сторонам трона. Внутри все (rluñ-yab) и жертвенные лампы предохраняли от москитов, и гуру мог спать, задернув занавеси. Дхармасвамин сказал, что большинство богатых людей были обязаны проявлять уважение подобным образом. Дхармасвамин также сказал, что две вихары, называемые Дханаба и Гхунаба, пригодны к проведению богослужений. В целом, среди восьмидесяти четырех вихар находилось восемьдесят четыре человеческих жилища (mi-khyim). Там также были четыре особо почитаемые священные изображения (rten), каменные статуи Владыки Кхасарпани, Манджуши с повернутой шеей, волшебная (gañ-byon) каменная статуя Джнянанатхи (Ye-śes mgon-po) и статуя Тары «без украшений» (rgyan-med). Статуя Кхасарпани стоит в царской вихаре (вихаре для царя). Говорится, что, когда ачарья Чандракирти и ачарья Чандрагомин вели диспут, Чандрагомин не смог дать немедленный ответ и дал ответ после того, как прошло некоторое время. Однажды, когда ачарья Чандракирти задал очередные вопросы об Дхарме, Чандрагомин отвечал, ведя себя как тот, кто хочет пойти помочиться, и, взяв сосуд (sru'i-glugs), быстро вышел. Дхармасвамин сказал, как утверждают, что, когда ачарья Чандракирти отправился посмотреть (куда ушел Чандрагомин), он увидел каменную статую Кхасарпани, чья правая рука была в дана-мудре

²¹ «Драгоценная гирлянда советов царю» — трактат Нагарждзун, один из основных махаянических текстов. — Прим. перев.

(mchod-sbyin) с поднятым пальцем (mdzub-mo ke-re), подняв пальцы как в прасангика-диспуте. Статуя оставалась такой, когда она проповедовала Учение Чандрагомину. Даже сегодня эту статую размером с человека можно видеть с поднятым пальцем. Ачарья Чандракирти без проявления пристрастия попросил наставить его в Учении, на что статуя ответила: «Поскольку в течение пяти сотен перевоплощений ты возрождаешься как пандит, благословенный Манджугхосей, я не буду объяснять (тебе Учение). Медитируй на Гухья-самаджу!» Тогда он медитировал в течение семи дней на Гухьясамаджу и узрел белого Авалокитешвару, возвышающегося на западе. Дхармасвамин добавил, что, хотя изображение называется «Белый лик» (dKar-por gzig), оно описывается как красное. Статуя Манджушри «с шеей, повернутой налево» (Mañjuḥoṣa-grīva-bhaṅga, по-тибетски «'Jam-dbyaṅs mjiñ-gyön») была помещена на колесницу, когда ачарья Чандракирти пришел встретиться с Чандрагомином. Чандрагомин был приглашен взойти на другую [колесницу], но он отклонил приглашение, сказав: «Мне не следует ехать на колеснице к вихаре Сангхи». Они искренне умоляли его, и тогда Чандрагомин сказал: «Хорошо, тогда я встану на колесницу позади Манджугхоси как обмахивающий образ Манджугхоси», — и сделал так.

К западу от Наланды на расстоянии примерно йоджаны, когда процессия повернула на юг, Чандрагомин увидел статую, подобную живому Манджугхосе. Он обратился к людям: «Смотрите, смотрите!» Но образ стал невидимым, и он понял, что это был материальный (образ) и поэтому он сохранится, и до сего дня его шея повернута влево. Дхармасвамин сказал, что, когда кто-либо молится этой статуе из дерева размером с человека, [на него] нисходит знание, что это действительно будда, только тогда образ станет объяснять Учение. Но если подумать, что это всего лишь материальный предмет, рукотворный образ, в таком случае благословение пойдет на убыль. Его природа: согласно ававаде Атиши, «когда кто-либо смотрит на священные изображения (rten), на них следует взирать как на самого Татхагату, поскольку они благословлены». Так их следует почитать. Изображение, известное как Таратха, или «Тара без украшения» (sGrol-ma rgyan-med): однажды, когда ачарья Чандрагомин, будучи бодхисаттвой, роздал все, что он собрал как подающее, в то время, когда ему нечего было отдать, с юга Индии прибыла труппа певцов и танцоров (zlos-gar-mkhan), которые в течение половины месяца развлекали (пандита) пением, музыкой и танцами. Когда они попросили денег, он дал им кусок ткани, в который одевался, но они не приняли ее, и он (Чандрагомин) подумал: «Что я должен дать им?» Он вознес моление перед изображением Тары, написанным на стене в восточной части вихары, и изображение произнесло следующие слова: «Отдай это!», — и левой рукой она сняла кольца [браслеты?] со своей правой руки и отдала их ему (Чандрагомину). Затем

она обеими руками сняла ожерелья, и был ясно слышен свистящий [звенящий?] звук. Пандиты (Наланды) спросили: «Откуда так много (украшений)?» — и, [всё] осмотрев, обнаружили, что на образе богини остались только следы от украшений на пальцах и плечах, и так это изображение стало известно как «Тара без украшений» (sGrol-ma rgyan-med). Далее, если посмотреть от западных ворот Наланды на внутреннюю поверхность восточной стены, непосредственно перед стопами (изображения) есть пятно, которого Чандрагомин коснулся головой, когда просил милости богини, из него [пятна] закапало масло, и, когда черное пятно впиталось в землю, след от него остался навечно; этот священный знак можно видеть даже сегодня.

Джнянанатха (Ye-ses mgon-po). Когда предводитель войск Турушки (Gar-log) обосновался в вихаре Отантапури, расположенной на расстоянии дневного перехода к востоку от Наланды, он вызвал к себе Джаядеву — мирянина-покровителя (yon-bdag) Гуру Рахула-прибхадры — и члена его семьи. В течение нескольких дней они не возвращались. Затем пришел путешественник и принес послание от Джаядевы, в котором говорилось: «Брахман мирянин-покровитель обращается к Гуру и ученикам: я задержан военачальником, который сказал, что я воздавал почести многочисленным монахам (в тексте «mgo-zlum», или «круглые головы», то есть бритые головы, уничтожительное выражение, означающее «монах». Ср. современное тиб. «mgo-ril-ril») в присутствии Гуру. Теперь они, несомненно, убьют Гуру и его учеников. Бегите!» Получив совет бежать, Гуру ответил: «Беги ты! Мне более девяноста лет. Нет особой разницы, спасусь я или нет, убегу я или нет». Получив послание брахмана, они опять обратились к Гуру, но он дал тот же ответ. После того как было получено много подобных посланий, все остальные ученики бежали, и только Дхармасвамин-лоцзава остался с Гуру и просил Гуру уходить. Гуру ответил: «Тебе, тибетец, глупо оставаться со мной! Все жители и ученики уже бежали. Если ты не бежишь, ты будешь убит!» — и Гуру упрекнул его. Выслушав это, Дхармасвамин ответил: «Я не уйду, даже если меня убьют!» Тогда Гуру смиловился и сказал: «Ты хранишь свой обет, и время твоё велико. Теперь, если я уйду с тобой, уйдешь ли ты? Если уйдешь, то мы бежим оба!» Дхармасвамин поднял Гуру на плечи и обошел вокруг одной из колонн; Гуру сказал: «Мы уходим, давай возьмем маленькую корзину сахару (bigam), немного риса и любимые книги. Мы не сможем уйти далеко. У меня есть способ (как нам спастись)!» На небольшом расстоянии к юго-западу находился маленький храм, посвященный божеству-охранителю (mgon-khan), и они отправились туда. Гуру сказал: «Этот Джнянанатха чудесным образом возник на камне на кладбище Шитавана (bSil-ba'i tshal) и был обнаружен Арья Нагарджуной, который пригласил статую остаться в этой святыне». Ранее Турушка (Gar-log) увез все камни этого (храма), и, вместо того чтобы

умащивать статую маслом и поклоняться ей, они [воины Турушки] закидали его нечистотами и песком. Некий человек, который принимал в этом участие, тем же вечером умер от колик, добравшись до Одантапури. Как было сказано, на следующее утро обнаружилось, что образ невредим. С этого времени еретик Турушка не смел приближаться к нему и переступать порог». Когда они находились там, внезапно ворвались три сотни воинов Турушки (Gar-log), вооруженных и готовых биться. Хотя они [воины] собрались убить их, они [воины] их не нашли и ушли прочь. Двое мирян-покровителей (yong-bdag) (помогавших Гурю) провели в оковах несколько дней, но затем получили свободу. Дхармасвамин сказал, что изваяние Защитника (mGon-po, Nātha) имело одно лицо и четыре руки и размером немного превосходило человека. Люди умащивают его маслом. Оно зеленоватого цвета. Когда люди просят благословения, касаясь пупка изображения лбами, камень приобретает цвет гороховой соломы (sran-zan). Когда Дхармасвамин впервые посетил Гурю Рахулу, он пришел, думая: «В Магадхе нет никого, кто был бы более сведущ в санскрите, чем я (*«dbÜs-‘gyur-‘chan»* объясняется в тибетских словарях как *«rDo-rje-gdan rGya-gar yul-dbus»*). [Мое мнение] изменилось, потому что здесь было несколько молодых учеников, изучающих грамматику у Гурю, и все они были более сведущи, чем я. Сам пандит уже прибыл в Магадху, и мне показалось, что будет хорошо встретиться (с ним)», — сказал Дхармасвамин. Когда махапандит проповедовал *«bLa-ma lNa-bcu-ra»*, Дхармасвамин подумал: «Я знаю это, выучив это сердцем, так что мне нет необходимости изучать это». Гурю махапандит сказал: «Иди и изучай санскритский комментарий, пока ты не добьешься мастерства!» Дхармасвамин изучил его, и понимание значения (текста) принесло ему большую пользу. Там были некоторые (отрывки), которые особенно заслуживали изучения. С наступлением лета Гурю сказал: «Тебе следует отправиться в Непал. Здесь ты умрешь от лихорадки. У нас уже был другой тибетец, который прибыл учиться. Он умер в прошлом году. Ты ранее глубоко освоил Учение, и если теперь с твоей жизнью случится несчастный случай, это будет потеря. В любом случае тебе следует уезжать!» Друзья также настаивали на его отъезде. Тогда Дхармасвамин подумал: «Проведя лето в Непале и вернувшись зимой в Магадху, я должен буду переправляться через Гангу (переправа через Ганг была такой трудной, что грозила смертью). Я останусь учиться здесь!» Поэтому Дхармасвамин сказал Гурю: «Даже если я умру, пожалуйста, позвольте мне продолжить учение здесь!» И Дхармасвамин остался. Однажды летом его тело покрылось тремя сотнями язв, и он страшно мучился. Гурю сказал: «Тебе очень повезло!» — и был очень доволен. Дхармасвамин подумал: «Почему Гурю так доволен тем, что я так болен?» Гурю сказал: «Твоя болезнь вызвана водой (*chu-nad*), она не пошла внутрь, а вышла наружу.

Язвы не представляют опасности для жизни. Ты не умрешь!» — и Гуру возрадовался. В это время, сказал Дхармасвамин, поскольку он не мог даже сесть, сильная боль причиняла ему страдания, и позднее его самочувствие ухудшилось. Дхармасвамин добавил, что из-за этого у него не было даже обуви, которую носят индийцы, которая состоит из деревянной или кожаной подошвы, прикрепляющейся к ноге ремнями, без боковин и голенища; она называется «*pa-ni-hi*» (< *panhi*). В этой местности многие небуддисты собираются, чтобы совершить подношения, они приводят с собой большое количество скота и разжигают большой костер из дров, на котором сжигают его. После того, как огонь поглотит туши, они делают на краях кучи тлеющих в огне туш круговую мандалу, треугольную мандалу, квадратную мандалу и т.п. и бормочут мантры (*lab-lab-pa ga-pu-re*). Этот способ совершения подношения не есть путь к достижению освобождения, хотя его и провозглашают таковым. По поводу него сказано: «Все виды повреждений, отсутствие метода (*thabs*), путь к проклятию (*ñan-son*) и саткая-дристи — это лучшее прибежище для того, кто находит прибежище в хинаяне» (?). Таково еретическое учение, не знающее метода (спасения). «Если кто-либо ищет прибежище в Трех Драгоценностях, — сказал Дхармасвамин, — он не нуждается в возложении надежды на подобные учения». Далее Дхармасвамин сказал: «В Индии и Непале рассыпают зеленые листья по земле, а затем проводят по ним козлов и быков таким образом, что копыта животных не рвут листья, и если один (из них) оказывается поврежденным, то и все остальные считаются испорченными, подобно тому, как объявляют нечистыми группу друзей, когда обнаруживается, что один из них — злодей. Отрезав испорченную часть листа и попробовав ее, они кладут на них немного пепла от сожженных раковин каури. Это используется как замена дрожжей. Затем они пропитывают ее запахом и укрывают на два дня тканью. Затем они снимают ткань и называют это «паня» («*pa-ña*» < хинди «*rāṇ*», «лист бегемота»). В Тибете этот напиток называется «тамбола» (*tam-bo-la*) в литературном языке (*ñhos-skad*) и «гола» (*go-la* < *golā*, «крутлый ком», так он называется из-за своей формы) в разговорном языке и в непальском языке (*Bal-po'i skad*). По-тибетски это значит «краска для зубов» (*so-rtsi*)». Дхармасвамин сказал, что «его цвет красный и это хорошо для зубов, и поэтому он называется «*so-rtsi*», или «краска для зубов». Кислый сок непальского граната (*se'u*) используется буддийскими монахами (*ban-de*) как напиток и называется «дариба» (*da-ri-ba*). В Индии (то есть в Магадхе) буддийские монахи не употребляют вина». Завершив образование в Наланде, он попросил у Гуру позволения вернуться в Тибет, но Гуру не одобрил это. Спустя месяц Гуру сказал: «Ты овладел многими учениями. Это будет благом для всех живых существ. Тебе следует вернуться в Тибет!» Тогда Дхармасвамин попросил разрешения уйти, но Гуру

сказал: «Сегодня останься!» — а затем добавил: «Ты уйдешь завтра и к вечеру доберешься до парома (gru-kha), а там заночуешь. Останься до утра». Дхармасвамин сказал, что он провел там вечер, а утром ему разрешили уйти. В этот день его проводил сам пандит, которого везли в паланкине на двухколесной коляске (mdo-li ~ mdo-le < инд. ḍo-lī). Прощаясь, Гуру сказал: «Ты хороший монах! Иди в Тибет!» — и пролил слезы. «Я старец, — сказал Гуру, — и Тибет далеко отсюда. В этой жизни мы более не встретимся. Мы встретимся в Сукхавати». Дхармасвамин ушел. Дхармасвамин сказал, что он высоко почитал этого Гуру. Дхармасвамин Чаг-лоцзава провел в Магадхе два полных года.

Глава десятая, повествующая о Наланде [завершена].

Дхармасвамин отправился один, без спутников. На пароме через Гангу он встретил двух воинов Турушки (Gar-log), которые сказали ему: «Ты — тибетец! У тебя должно быть золото». Дхармасвамин ответил, что он сообщит об этом радже, и они страшно разозлились. Эти двое украли из лодки чашу для подаяния (lhuñ-bzed) Дхармасвамина. В лодке было двое индийцев — мирян-покровителей, отец и сын. Сын, который был верующим (буддистом), сказал: «Это замечательный монах! Не забирайте его чашу для подаяния. Я дам вам несколько драгоценных вещей!» Но воины ответили: «Нам не нужно вашего богатства. Мы хотим этого тибетца!» Тогда он дал им одну пану (рапа, скрт. рапа); согласно Дхармасвамину, одна пана равнялась восьми раковинам каури ('gren-bu). Когда они прибыли в город Пара (Пата?) в Тиргуте, Дхармасвамин спросил некоего монаха: «Вы — буддист?», — и монах ответил, что он буддист. Тогда он снял у него жилье и остался там. Он заболел и почувствовал боль в ногах, как если бы его поранили топором. Хозяин дома спросил его: «Вы больны?» Дхармасвамин ответил, что он чувствует себя нехорошо. Хозяин дома говорил ему каждый день: «Вас настигла лихорадка Магадхи. Ничто не поможет. Вы умрете. Не оставайтесь здесь, идите на кладбище для кремации». Его лихорадка усилилась, и у него не было запасов еды, чтобы поддержать свою жизнь, не было никого, кто ухаживал бы за ним. Хозяин дома продолжал говорить ему, чтобы он убирался. У него не было ни знакомых, ни кого-либо, кто пригласил бы его к себе. Его чрезвычайно мучила мысль, что он умрет здесь. В это время у него было необычное наставление (map-nag), которое могло быть причиной вреда. Полный мрачных предчувствий, он сжег его. Хозяин дома украл эту книгу. Его глаза ослабели, ему показалось, что его подушка в чем-то черном. Затем туда пришел тантрист (sñags-ra), который спросил его: «Вы больны?» — «Мне нехорошо», — ответил Дхармасвамин. «Кто вы?» — спросил тантрист. «Я тибетец», — ответил Дхармасвамин. «Из какой части Тибета вы прибыли?» — «Я уроженец

Уйя», — ответил Дхармасвамин. Тантрист вновь принялся допытываться у него и спросил: «Из какой части Уйя вы прибыли?» — «Я из Теуры в Ньяле. Я отправился в Ваджрасану постигать Учение и возвращаюсь в Тибет. Заболев, я отстал». Тантрист спросил: «Не племянник ли вы Чаг-лоцзавы Джачома, который посетил Индию в прошлом году?» — «Это я», — ответил Дхармасвамин. Последний сказал: «Я приехал в Теуру как спутник пандита Шакьяшри, который прибыл в Тибет. Предыдущий Чаг (Phyag) лоцзава очень позаботился обо мне. Если вы нуждаетесь в деньгах, у меня есть немного денег, и я помогу вам. Это пустяк! Я прибыл в Индию с целью! Я знаю, как читать вслух «rDo-rje gnam-'joms»²² и «gTsug-tor»²³. Я готов ухаживать за вами». Дхармасвамина это обрадовало, и он сказал: «Хорошо, сделайте так!» Дхармасвамин сказал, что «тантрист вылечил меня, и, проболев около двух месяцев, я не умер». Дхармасвамин также сказал: «Хотя я уцелел в Индии и Непале, я был сражен сильной и отравляющей местной лихорадкой, но с моей жизнью не случилось несчастного случая по милости великого упадхьяи, Дхармасвамина». И вновь он сказал: «Хотя я умилиствовал божество-охранителя, я был поражен сильной болезнью из-за (моих) предыдущих деяний. Благодаря присмотру друга, составляющие части моей жизни не прекратились [не распались?]. Этим я также был обязан милости упадхьяи, Дхармасвамина». Дхармасвамин сказал, что тантрист показался воплощением Четырехруккого (Phyag-bshi-ra) Защитника (Авалокитешвары). Затем, когда он выздоровел, его тело уже не было таким прямым, как раньше (то есть он ходил с трудом), ему сказали, что раджа города Пата пришел на угол улицы (sgrañ-mdor). Раджу сопровождала толпа барабанщиков и танцоров со знаменами, флагами (phyue-ma'i phur-ma), колышущимися опахалами (bsil-yab), а также трубящими раковинами и различными музыкальными инструментами. Со всех крыш домов и углов улиц свисали шелковые полотнища. Раджа по имени Рамасимха приехал верхом на слонихе, сидя на троне, украшенном драгоценными камнями, под узорчатой занавесью. Дхармасвамин получил приглашение от министра, который сказал: «Пожалуйста, придите! Если вы не придете сами, раджа накажет (вас). Раджа приходит на этот угол улицы (главное место в городке) только раз в году, и это — пышное зрелище». Министр послал паланкин (mdo-li / ðoli) для Дхармасвамина, и он отправился на встречу к радже. Дхармасвамин приветствовал раджу в санскритских шлоках, и раджа был этим очень доволен, и одарил Дхармасвамина золотом, рулоном ткани (gas-yug), многочисленными лекарствами, рисом и многими замечательными подношениями (yon), и попросил Дхармасвамина стать его наставником (bla-mchod), но Дхармасвамин ответил, что не подобает ему, буддисту, стать гуру небуддиста. Раджа принял это и сказал: «Хорошо, оставайтесь здесь в течение нескольких дней!»

²² «Ваджра, разрывающая [врага] в ключья» — текст, описывающий магический ритуал обретения силы «вселяющей ужас и уничтожающей врага веры», связан с грозными аспектами тантрических божеств. — Прим. перев.

²³ Скрт. «Ушница» — «Сутра о тайном знании», сочинение по тибетскому мистицизму. Канджур, т. 18. — Прим. перев.

Дхармасвамин сказал, что раджа почтил его, [одарив] многими необходимыми вещами.

Глава одиннадцатая, о посещении Дхармасвамином Тиргута на (его) обратном пути (в Тибет) [завершена].

Среди множества людей, собравшихся в городе Пата в Тиргуте, Дхармасвамин встретил нескольких непальцев, которые узнали его и сказали: «С таким истощенным телом вы кажетесь близким к смерти!» — и пролили слезы. Дхармасвамин ответил: «Я почти умер! Однажды я отошел, но был возвращен к жизни». Баро (каста в Непале) почтил его, предоставил ему паланкин (mdo-li < doli), и он проследовал в Непал. В Непале богатые люди зовутся «баро» ('ba'-go), а монахи (ban-dhe) зовутся «хасаси» (ha-sa-si). Тантристов называют «ханьду» (hañ-du), — сказал Дхармасвамин. Дхармасвамин сказал, что, когда он прибыл в Непал, баро дал ему слишком много вкусной еды, не приняв во внимание его здоровье, в результате чего его флегма (bad-ken) увеличилась. В Непале баро по имени Бал Десале («Bal» может означать «непалец») подарил ему пять унций золота, и Дхармасвамин получил возможность сделать много копий со священных книг и изображений. Затем Дхармасвамин получил приглашение (shu-'bul) поселиться в монастыре в Яндоге, в бывшем жилище (gdan-sa) лоцзавы Нагцо Цультим Гьялбы в Гунтане в Маньюле. Дхармасвамин ответил: «Я не могу остаться здесь, потому что я должен заботиться об обители настоятеля — прежнего лоцзавы-упадхьяи в Теуре в Няле. Я хотел бы иметь возможность помочь монастырю в течение одного или двух лет». Но они приглашали его, говоря: «Пожалуйста, посетите (наш монастырь), даже если вы и не можете остаться более чем на год». Гуру Ривандра (RavIndra), наделенный даром предвидения, поведал ему: «Будет хорошо, если вы отправитесь в Яндог на четыре-пять лет. Поскольку незачем торопиться, вы сможете отправиться (в Теуру) позднее, и возрастет благо для живых существ». Последовав этому совету, Дхармасвамин решил остаться в Яндоге. Когда он прибыл в Яндог из Непала, ему в тот же день преподнесли ключи от восьмидесяти монастырей, включая главный монастырь Харинанда, от его четырех отделений и других. Мирянин-покровитель (yon-bdag-po) Чут Цанраг поднес ему золотую вазу (gser-'bum). Мирянин-покровитель Кончогтен поднес ему «Pañcaviṃśatisāhasrikā» (Ñi-khri)²⁴, написанную золотом. Вообще, он четырежды получал «Pañcaviṃśatisāhasrikā», написанную золотом, и дважды «Aṣṭasāhasrikā» (brGyad-ston-pa)²⁵ (написанную золотом), и около ста и пятидесяти томов сутр, написанных чернилами, а ранее он получил два собрания (книг) из тридцати двух и шестнадцати томов каждое. Дхармасвамин сказал, что на санскрите книга называется «pustaka», и «poti» на пракрите, а по-тибетски — «glegs-'ban». Хотя [книга] написана чернилами, она все

²⁴ «Двадцатитысячная», название сокращенного варианта «Праздника парамитасутры». — Прим. перев.

²⁵ См. прим. 17.

же считается священным томом, или «леган». В других случаях Дхармасвамин вновь получил две сотни томов книг.

Когда Дхармасвамин уезжал из Яндога в Уй, мирянин-покровитель Чуг Цанраг (Богатый Цанраг) сказал: «Нехорошо оставлять золотую вазу в Яндоге, я молю [вас] взять ее с собой, если вы уезжаете!» — и сам завернул ее в кожу (ko-gtum) и послал вперед. (Мирянин-покровитель) Кончогтен сопровождал «Раṅcaviṃśatisāhasrikā» (написанную золотом) на протяжении четырех дневных переходов, и как ваза, так и «Раṅcaviṃśatisāhasrikā» были доставлены в Теуру. У обоих мирян-покровителей не было потомства, после (их встречи с Дхармасвамином) у каждого родилось трое детей, возросло богатство и число членов семьи, и они жили в благоденствии. Когда Дхармасвамин жил в Непале, Дхармасвамин Сакья-пандита попросил его послать ему «bDud-rtsi thigs-pa»²⁶ (Tg.-rGyud, LXXV, 1²⁷), комментарий на Nāmasaṅgiti (mTshan-brjod)²⁸. Дхармасвамин послал ему индийский оригинал текста (rGya-dpe). Затем Сакья-пандита вновь попросил Дхармасвамина прислать ему тибетский перевод, выполненный Дхармасвамином. Когда он был получен, Сакья-пандита просмотрел его и остался очень доволен. Позднее, когда они встретились в Сакья и обсуждали (текст), Дхармасвамин Сакьяпа сказал: «Истинно, после лоцзавы Ринчен Сангпо не было ученого более великого, чем вы! Когда я также думал о том, чтобы стать ученым, подобно вам, мои отец и дед не позволили мне отправиться в Индию. В результате этого их благо стало в половину меньше. Лучшее, что они сделали, — не дали мне оставить религию и богатство; худшее, что они сделали, — не послали (меня) в Индию». Говорится, что позднее, в Монголии, Сакья-пандита сказал: «Чаг-лоцзава — это подлинный ученый. Если вы хотите учиться — встретьтесь с ним!» Дхармасвамин сказал, что, когда он проповедовал Учение в Яндоге, примерно десять кальяна-митр, учеников Ламы Сакьяпы, чрезвычайно помогли.

Глава двенадцатая, о пребывании Дхармасвамина в Яндоге в Маньюле [завершена].

Когда Дхармасвамин был приглашен жителями Теуры и отправился из Яндога, они погрузили его багаж, состоящий из золотой вазы, «Раṅcaviṃśatisāhasrikā», индийских и тибетских книг и т.д. на множество домашних яков (mdzo), и некоторые люди заметили, что «здесь не так уж много книг, большую часть (груза) составляют красители (tshos) и сахар-сырец (bu-ram)». В это время владелец водяной мельницы совершил подношение необходимых вещей. Зажиточные (mi che-rgu-cog) люди поклонились ему (посыпав песком из-под его ног свои головы), и на дороге, ведущей в Теуру в Ньяле, стало тесно от людей и лошадей. Небо было заполнено радугами и шелковыми шарфами-хадаками. Те, кто шли (по дороге), сказали,

²⁶ «Капля нектара», комментарий на «Намасангити» (см. прим. 28). — Прим. перев.

²⁷ Танджур, раздел тантр. — Прим. перев.

²⁸ «Mañujahrijñāna-sattvavasya paramārthanāmasaṅgīti», тиб. *'jam-dpal ye-shes sems-dpa'i don-dam-pa'i mTshan-yang-dag-par brjod-pa» — «Призывание Манджушри, чья сущность — мудрость, называя его истинные имена». — Прим. перев.

что это был благоприятный мирный год. Ачарья Теуры сказал, что Дхармасвамин (в юности) сказал, что ему было видение божества, а он [ачарья] не поверил ему в то время и подумал, что это предвещает несчастный случай с его [Дхармасвамина] жизнью и что он [Дхармасвамин] не вернется из Индии. Ныне, хотя они не виделись в течение двадцати четырех лет, он вернулся невредимым, и говорится, что остальные преисполнились верой и священным пылом. Молва о Дхармасвамене как об ученом и почитаемом монахе распространилась на десять сторон света. Из Монголии он получил приглашение от дхармараджи Пхагты и императора Логопа-даг-Гобола (то есть Хубилая). К Дхармасвамину много раз прибывали императорские посланники (*gser-yig-pa*), включая ачарью Шигсату и других, кто воздал ему почести и передал ему приглашение посетить Монголию, но Дхармасвамин остался в Теуре, поскольку ему было предназначено трудиться для блага многочисленных живых существ (в Тибете). После того как миновало примерно четырнадцать с половиной лет после его возвращения из Индии, в год Дракона ('brug-lo, 1256) прибыли Ситу Акьи, высокие чиновники Джорнанг и Абкан и другие и пригласили его в Монголию. Дхармасвамин отправился в паланкине до северного Ньингрума. В это время он мучился от сильной боли в ногах. В год Зайца (1255) было сильное землетрясение и много домов было разрушено. Из-за этого Дхармасвамин не мог оставаться в своей резиденции (*bla-brañ*). Очевидцы говорили, что защитники веры [дхармапалы] надели железные оковы на его ноги, и этим удержали его от поездки в Монголию. Монгольские и тибетские сановники совещались, говоря, что если монгольские и тибетские мудрые люди умрут в дороге, то это будет нехорошо; если все монгольские и тибетские сановники, вызванные высоким чиновником Шерабкьябом, умрут в дороге, император будет недоволен; если Дхармасвамин останется в Тибете, то возрастет великое благо для живых существ. Поэтому они попросили Дхармасвамина остаться в Тибете. В это время Дхармасвамин обратился с посланием (*gsan yig chep-mo*) об Учении к двенадцати великим пандитам, приглашенным высоким чиновником Шерабкьябом, к четырем тибетским лоцзавам и к двадцати образованным монахам (*mkhas-btsun*). Дхармасвамин вновь направился в Ньяль. Спустя примерно два года после возвращения в Ньяль из Индии, Дхармасвамин отправился почтить Шакьямуни в Пруланге (храм в Лхасе) и по пути посетил Тагцель в Ярлунге, чтобы встретиться с пандитом Данашири и спросить его, есть ли у него индийский оригинал *Sādhana-samuccaya*²⁹ (*sGrub-thabs bsdus-pa*)³⁰, и поднес ему часы (*chu-pa-ber*), а также немного имбиря и перцу. Он приветствовал пандита, прочтя на санскрите начальные строки *Uttaratantra* (*rGyud bla-ma*)³¹. Пандит был очень растроган, и пролил слезы, и воскликнул: «Образован, образован! Вы более образованы, чем я! Вы долгое время учились в Индии, в то

²⁹ «Собрание садхан», сочинение Атиши, входящее в Танджур. Садхана — описание иконографии божества с расшифровкой символики. — Прим. перев.

³⁰ Это должно быть *sGrub-thabs kun-las-btus-pa*, или *Sādhana-samuccaya* (Cordier, III, 20).

³¹ «Высшая тантра», одна из пяти книг, приписываемых Майтрейе и добытых, по повериям буддистов, Асангой. Она состоит из пяти глав, в которых говорится о сущности будды, о святости, о добрых качествах; о делах и о пользе. Входит в Танджур. — Прим. перев.

время как я стал подобен скоту (от пребывания здесь). От вашей славы как ученого волосы на моем теле встают дыбом». Дхармасвамин преподнес золотой песок и проповедовал Учение, рассказал новости из Индии, и у всех, кто собрался, потекли слезы. В той местности, где Дхармасвамин преподнес золотой песок, год был благоприятным и свободным от болезней.

Глава тринадцатая, о пребывании Дхармасвамина в Теуре [завершена].

В год Лошади (rta-lo, 1258), когда Дхармасвамину было шестьдесят один год, он посетил Тхангпоче. Он проповедовал Учение в течение весеннего, летнего и осеннего семестров в Великом Монастыре. Во время весеннего семестра (dpyid-čhos) Дхармасвамин объяснял комментарий на «Samādhirāja-sūtra»³², «Mahācittotpāda»³³ и т.д. Во время летнего семестра он объяснял джатаки (sKyes-rabs), «Bodhicaryāvatāra»³⁴ (sPyod-'jug), «Suhṛllekha»³⁵ (bŚes-pa'i sprin-yig), «Bhāvanā-krama»³⁶ Камалашилы (Ka-ma-la śi-la'i sGom-rim-gsum), «Kun-rdzob Byañ-čhub-kyi sems-bsgom-pa»³⁷ Ашвагоши и его «Don-dam Byañ-čhub-kyi sems-bsgom-pa»³⁸ (Pūrvabhāvanākrama, Madhyabhāvanākrama, Uttarabhāvanā bodhicittabhāvanākrama varṇasamgraha, Cordier, III, 317). Во время осеннего семестра он тщательным образом объяснял различные малые тексты Гухьясамадхи, согласно методу Нагарджуны³⁹. Далее — Три Обряда Мандалы (Maṇḍal-gyi cho-ga-gsum), составленные самим ламой. «Čhos-spyod nor-bu'i phreñ-ba»⁴⁰, «baŋo-ba'i man-ñag rin-po-che'i gter»⁴¹ и «Ŋan-soñ sbyoñ-pa'i rgyud»⁴² с приложением и молитву Нагарджуны в девяти шлоках, переведенную им. Далее он пространно проповедовал Учение и после завершения осеннего семестра покинул (монастырь). Дхармасвамин сказал: «Я собираюсь поесть (мою) утреннюю пищу. После того как я поем, позвольте всем монахам придти в мое жилище!» Когда они собрались в его жилище, Дхармасвамин сказал: «Недостаточно знать Учение, его следует практиковать! Поэтому практикуйте и изучайте его! Если кто-либо думает, что сначала следует изучать, а лишь затем практиковать, — в этом не будет ценности. Несчастный случай может случиться с изучением, поэтому следует практиковать. В смертный час мы не сожалеем. Желая практиковать, овладев Учением, следует практиковать его. Я сам, проповедуя его в течение двух лет, держал в уме медитативную практику. Будет ли это возможно, я не знаю. Предыдущий Дхармасвамин отошел в возрасте шестидесяти четырех лет. Каждый из вас держит в уме какое-либо божество-охранителя, в которое вы верите и медитируете на нем. Владейте «bLa-ma lña-bcu-pa»⁴³. Если кто-либо молод, ему следует умиловать божеств-охранителей. Когда я был молод, я совершил ритуал умилования два миллиона шестьсот тысяч раз и потому смог вернуться из Индии живым, хотя

³² «Царь самадхи», пространное сочинение, содержащее трактовку различных видов созерцания. Входит в Канджур. — Прим. перев.

³³ «Достижение возвышенной цели». — Прим. перев.

³⁴ «Вступление на путь бодхисаттвы», сочинение Шантидевы. Входит в Танджур. — Прим. перев.

³⁵ «Послание к другу», знаменитое письмо, посланное Нагарджуной царю Удьяны. Входит в Танджур. — Прим. перев.

³⁶ «Степени созерцания» — небольшое сочинение Камалашилы. Входит в Танджур. — Прим. перев.

³⁷ «Созерцание мысли о ложном просветлении». Входит в Танджур. — Прим. перев.

³⁸ «Созерцание мысли о подлинной сущности просветления». Входит в Танджур. — Прим. перев.

³⁹ Kun-rdzob Byañ-čhub-kyi Sems-bsgom-pa'i man-ñag yiger bris-pa, Saṃvrtibodhicitta-bhāvanopadeśavarṇasamgraha (Cordier, III, 317, 349).

⁴⁰ «Ожерелье из драгоценных религиозных практик». — Прим. перев.

⁴¹ «Драгоценная сокровищница наставлений о получении благословений». — Прим. перев.

⁴² «Тантра, очищающая от дурной участи [постигающей грешника в следующем рождении]». — Прим. перев.

⁴³ «Пятидесятник ламы», сочинение, состоящее из 50 строф и приписываемое Ашвагоше. — Прим. перев.

⁴⁴ «Gru-mtha'i rnam-par bzhaḡ-pa 'khrul-spong gdong-ḡḡa'i sgra-dbyangs kun-mkhyen lam-bzang gsal-ba'i rin-chen sgron-me» — «Драгоценный светильник, освещающий праведный путь к Всеведению», сочинение Джамьяна Шедпы. — Прим. перев.

⁴⁵ См. прим. 21.

⁴⁶ «Девять священных тантр». — Прим. перев.

и слабым телом», — и он показал рукой постепенное ухудшение (его здоровья). «Так, однажды, когда я собирался уйти в Непал и Индию, я торжественно выразил желание не возвращаться, не увидев Ваджрасаны. Я торжественно выразил намерение не расставаться с чернилами и пером с семнадцати до сорока пяти лет. Ныне у меня также есть несколько торжественных желаний, торжественное намерение накопить благие заслуги (dḡe-sbyor), не жаждать богатства (gzis kha mi-gcod-pa), не одалживать ради прибыли ни зерно, ни полное «bre» золота, не собирать налоги со свиты, не распоряжаться людьми в несчастье». Сразу же после окончания осеннего семестра Дхармасвамин оставил великий монастырь (Тханḡпоче), и отправился в Джупху, и пробыл три месяца в Гьяле в уединении, соблюдая молчание и медитируя. Прервав свою медитацию, он составил комментарий на первую главу «sGron-gsal»⁴⁴. Дхармасвамин сказал: «Тибетская теория не чиста. Ранее распространялось учение Хэша-на Махаяны, ныне то же самое. Чтобы очистить Учение, следует хорошо проповедовать «Mādhyaḡika-Ratnāvali»⁴⁵ (dbU-ma rin-chen 'phreḡ-ba). Я собираюсь проповедовать ее зимой собранию монахов в Тханḡе (Тханḡпоче)». Дхармасвамин лично перевел каждый слог индийского оригинала (rGya-dpe), и записал его по-тибетски, и добавил комментарий. Зимой он отправился в Тханḡпоче и проповедовал «sGron-gsal» и «Rin-chen 'phreḡ-ba» в доме Судко (?). Кальяна-митра Риграл попросил эти книги, и Дхармасвамин дал их ему. Во время весеннего семестра он непрерывно проповедовал сутры. Во время летнего семестра Дхармасвамин проповедовал в монастыре Кхордо и заложил фундамент дворца священника (bla-bḡaḡ). Здание было завершено за два лета. В это время он каждый день тринадцать раз трубил в раковину — раковина к утренней еде, раковина к церемонии чайной службы, раковина к пяти ежедневным религиозным классам, вечерняя раковина, раковина к вечернему чаю, раковина к вечерней службе. Каждый раз сотня монахов, у которых были рукописные книги (dpe-'gḡems), подносили ему мандалу и воздвигали сто постаментов для мандалы. Он получил письмо из Онпо от Паḡмоду Шонцула (gshon-nu tshul-khrims), просящего Дхармасвамина не оставаться в Тханḡпоче. В течение летнего и зимнего семестров он проповедовал в Гунḡтанḡе. Он медитировал в Дренḡху Лхадинḡе. Там он перевел «gTḡug-lag-dḡu'i rgyud»⁴⁶, которая ранее не была переведена на тибетский. Он также был примирителем в Одкарбраге в Цинḡе. Вновь он провел пять лет в Ярлунḡе.

Глава четырнадцатая, о прибытии Дхармасвамина в Тханḡпоче [завершена].

Будучи приглашенным Джуба Тонпа Дагом в Джупху, он дал посвящение в цикл Гухъясамадḡи, составленный Наḡардḡжунḡй. Дхармасвамин возвел великую мандалу Ваджрадхату (rDo-rḡe

dbyins) и по просьбе Тонпы и его свиты десять дней проповедовал. Он проповедовал ритуал «Mahācittotpāda»⁴⁷ и сокращенную версию «Cittotpāda», а также пространно проповедовал в собрании (tshogs-chos). В начале проповеди он прочел на санскрите стотру Манджух-хоше ('Jam-dbyans-kyi bstod-pa), дхарани, уничтожающее демонов (bDud-tsar-bcod-pa'i gzuns), и стотру Гуру (bLa-ma'i bstod-pa). Дхармасвамиң сказал: «Когда проповедуешь, каждый раз следует вначале читать стотру Гуру. Этот способ проповедовать нельзя забывать!», — и каждый раз читал стотру, начинающуюся словами «Guru-śaṅara ...» (в тексте tsa-ra-pa).

⁴⁷ См. прим. 33.

Глава пятнадцатая, о посещении Дхармасвамином Джупху [завершена].

Затем он пространно проповедовал во время летнего и зимнего семестров в Рагуде. В это время его занятия посещали около ста монахов-студентов, имеющих рукописные книги. После этого Дхармасвамин отправился в поездку в Сакья и возглавил великое религиозное собрание, в котором участвовали все монахи. Он дал посвящение старейшим монахам, возглавляемым махагuru Шарпой. На некоторых он наложил обеты, некоторых он утвердил в Учении, дав им формулу Прибежища, он утвердил мирян в воздержании и ввел бесчисленное множество живых существ в духовную жизнь. Великий Священник Сакья Сангпо и Гуру Шарпа воздали ему великие почести и попросили остаться в Сакья, но Дхармасвамин ответил: «Поскольку здоровье позволяет, я приеду вновь. Сейчас я должен уехать в Ньяль». Нигде не останавливаясь, он отправился в Теуру и провел там религиозное собрание. Затем он роздал все богатство, собранное его служителем Кончогпалом. Он отдал примерно три сотни блюд, наполненных драгоценными камнями, когда Тонпа Чойгьял послал их. Подобные его поступки свидетельствовали, что он намеревается отойти. Существует шесть причин, почему это воплощение Будды не желало продолжения жизни. Каковы эти шесть? В «Mahāyāna-samuccaya»⁴⁸ сказано: «Это знак завершения своей миссии, знак отсутствия нежелания мира [англ. «peace»], знак отсутствия достижения состояния будды, знак радости, знак завершения своих дел, знак быстрого достижения состояния зрелости, таковы знаки того, что воплощение Будды не имеет желания оставаться». Поэтому и ради своих учеников Дхармасвамин дожил до шестидесяти семи лет и отошел на десятый день, наполненный знамениями, в доме двадцать шестого созвездия (Ревати) в среду зимнего месяца Маргаширша (январь) в мужской год Дерева-Мыши (1264). (Его уход) был подобен заходу Солнца, Светоча Мира. Поднялся шум, и содрогнулась земля, и во всех царствах ощутили это. Теура наполнилась благоуханным ароматом, неизвестным ранее. Иные слышали небесную музыку. В это время Гуру и Дхармараджа Пхагпа, возвращавшийся

⁴⁸ «Собрание из [всех] книг», сочинение Нагарджуны, в котором даны предписания, как достичь конечного истинного смысла Срединного Пути. — Прим. перев.

из Китая и достигший Дама на севере, получил письмо, сообщавшее об отходе Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцзавы. Дхармараджа (Пхагпа) застыл в глубоком молчании (букв.: погрузился в Ваджропама-самадхи) и пролил слезы. Дхармараджа сказал: «Когда я послал письмо Дхармасвамину, в котором предлагал или ему приехать в Монголию, или мне приехать (в Тибет), Дхармасвамин написал в ответ, что в этой жизни мы вряд ли встретимся и что он возносит мольбы о том, чтобы в будущей жизни мы встречались вновь и вновь — в чистых мирах. Это — знак того, что его предвидение сбылось». Прежде чем они узнали, что Дхармасвамин отошел, пожилой стхавира Цямкхар сказал: «Двое ачарий (a-tsa-ga) сказали, что Дхармасвамин отошел, когда солнце распалилось». Эти двое ачарий стали известны как воплощение Дхармапалы. В день его [Дхармасвамина] ухода над крышей его дворца (bla-brañ) все увидели пятицветную радугу. Если бы Южанин (Lho-ra), досточтимый Намкхай-пал сказал, что здоровье Дхармасвамина хорошее, появление многочисленных радуг не было бы пророческим знаком. В день почитания останков было замечено, что долгота дня была больше обычной. Отшельник (dam-bca'-čan), который ежедневно читал «Маñjuśrī-Nāmasaṅgiti»⁴⁹ на горе Кеури, почувствовал это и прочел «Nāmasaṅgiti» на тридцать раз больше (чем обычно), и так было обнаружено, что этот день стал длиннее обычного. Таким был уход Дхармасвамина.

*Досточтимый, зримый облик веры которого
родился, стал невидимым,
Подобно отражению луны в воде,
Исчезающему, когда вода вылита.
Так исчез чистый нектар богов (gdun-sel),
Он, кто владел ответами на все вопросы
О сложных аспектах Учения, его нет более.*

На пятнадцатый день Пушья (rGyal), седьмого месяца, когда его тело было кремировано, небо очистилось и воздух заполнился радугами и пролился дождь из белых цветов, видом сходных с чашами. Иные люди смогли собрать их и удержать в ладонях, но когда они открывали ладони — цветы исчезали. Люди, думая, что они [цветы] упали на землю, продолжали искать их. Иные смотрели на небо и ловили еще. Через три дня куски льда (лежавшие около тела) растаяли, и на останках проявились исключительные признаки пяти Джин. Позже, когда останки были помещены для обозрения, над лабраном появились три яркие радуги, подобные большому знамени, взвившемуся вверх. После полудня в день ухода Дхармасвамин сказал: «На этой кровати напротив меня появились Десять Гневных (Khro-bo-bču)». Когда прислуживающий ему ачарья Тонрин спросил: «Кто это?» — Дхармасвамин ответил: «Они принесли маски Десяти

⁴⁹ См. прим. 28.

Гневных, потому что хотят написать их на картине (bris-sku)». Это (свидетельствует), что Дхармасвамину было видение Десяти Гневных.

Глава шестнадцатая, об уходе Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцзавы, [завершена].

*Хотя люди, невежественные, как я,
Неспособны написать о совершенстве
и речах этого Гуру и будды⁵⁰,*

Это произведение соответствует его речам.

*Не склонные к критике люди заметят
недостатки этого произведения.*

*Благодаря добродетели все живые существа обретут
Превосходящего [всех] Учителя.*

*Изучив глубокую Истину, содержащуюся в Сокровищнице
Рукописей Джинь в Учении о Шуньяте [Пустоте]
и в формуле Взаимозависимого Возникновения,*

И овладев этим,

Пусть такие существа достигнут Всеведения».

Эта композиция называется «Украшение из чистых речей Гуру», записанных упасаккой Чойпалом Дарчангом, который поклонился записать речи Учителя, свободные от трех недостатков, поток амриты речей Гуру Дхармасвамина и лоцзавы, призвал взять на себя работу кальяны-митры Лхопы Шераба Банчуга и других, составил ее в Джупху, в месте, где ступала нога Гуру и Великого Лоцзавы.

*Эту нить драгоценных камней славных слов
(gsuñ-snan nor-bu'i 'phren-ba),*

Я нанизал это подобно ожерелью,

Для рук всех кальяна-митр и Трипитакадхар.

С почитанием, пожалуйста, передайте его другим.

Maṅgalam⁵¹.

⁵⁰ В русской научной традиции принято писать слово «будда» с заглавной буквы только в том случае, когда речь идет о Будде Шакьямуни (в редких случаях — о Майтрейе как Будде Грядущего). — Прим. перев.

⁵¹ Перевод «Жизнеописания Чаг-лоцзавы» был осуществлен Ю.Н.Рерихом в 1953–1954 гг. В это время умерла Е.И.Рерих, и ученый писал в одном из писем, что посвящает свою работу памяти матери. — Прим. перев.

[НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА СЕГОДНЯ]

Сегодня мы отмечаем Седьмой День Нации [Независимости?] нашего великого соседа Китая. Оглядываясь на результаты прошедшего года, мы видим, какие большие успехи были достигнуты во всех важных областях установления дружественных отношений между двумя великими азиатскими нациями, столь жизненно важных для сохранения мира в Азии и в мире в целом. Этот год был свидетелем восстановления древних культурных связей — общенационального празднования Будда Джаянти в память о Великом Сыне Индии, который заложил основу могучего духовного и социального движения и таким образом стал Основателем подлинно гуманистического интернационального движения, которое с течением веков стало культурой значительной части Азии. Универсальный характер буддийской культуры был недавно провозглашен руководителями Нового Китая. И Индия, и Китай отдадут должное памяти Великого Основателя, и таким образом древняя связь вновь объединяет две страны в общем намерении.

В течение этого года мы имели уникальную возможность восхищаться шедеврами средневекового китайского искусства, вдохновленного буддизмом, уникального сочетания в нем индийских и китайских художественных традиций. Мы изучили, чтобы восхищаться и понимать, фрески пещерных храмов Дунхуаня и скульптурные ансамбли Лунмэня и Юньгана в северном Китае, величественные монументы которых пробуждают воспоминания об Аджанте и Эллоре. Это пробуждение великого Прошлого — не только взгляд назад, напротив: оно свидетельствует о решительном обращении к культурному величию, которое также часто забывают, о драгоценной памяти, которая помогает установить новые культурные связи, об усилении межгосударственных отношений с помощью вечных культурных ценностей.

Многочисленные делегации деятелей культуры, посещая Индию и Китай, привезли с собой послание искусства и культуры народным массам, которые таким образом получили возможность приобщиться к величию культуры своих соседей. Восприятие культуры и искусства не останется достоянием исключительно культурной элиты в лице ученых и художников. В нынешнее время народу следует учиться, чтобы воспринимать свое культурное наследие, закладывая тем самым основу общенационального возрождения. Это знакомство с культурой соседних стран должно быть подкреплено изданием популярных книг, посвященных различным аспектам национальной

культуры и написанных выдающимися авторитетами. Такие книги должны быть доступны, они должны будут найти свою дорогу в каждый дом в городе и деревне. Для этого недостаточно библиотек и читален. Этим книгам следует находиться в каждом доме, а людям следует развивать в себе привычку читать. В связи с новым подъемом Азии хорошие книги по истории крайне необходимы, они будут давать не только общий обзор политических событий, но также и адекватную характеристику культурных и социально-экономических условий, присущих каждой конкретной стране. Мы все знаем, что книги по истории часто содержат только сомнительные анекдоты и дают искаженную картину истории развития нации. Такие книги должны быть совершенными, и эта задача должна быть воспринята как задача подлинно национальной важности. Такие книги должны давать адекватную характеристику политических, экономических и культурных отношений с соседними странами. Книги по истории Индии и Китая, на хинди и на китайском, окажут большую помощь делу взаимопонимания. Документальным и историческим фильмам следует базироваться на изобразительном материале. Отрадно отметить, что запланированы большие культурные кинопроекты, например, фильм о жизни и путешествии великого китайского ученого и пилигрима Сюань-цзана, совместный проект трех соседних государств — Индии, Китая и Советского Союза.

На протяжении столетий культурные контакты были конструктивными и служили великим целям. Их достижения пережили любые перевороты, и в дни, когда миру угрожают разрушительные силы, хорошо им напомнить об этом и заново зажечь вечный пламень, который и в одиночестве может разогнать угрожающую тьму; и в этом благородном деле велика роль, которую играют Индия и Китай, а наш долг — помочь этим контактам и связать разорванные нити былой дружбы.

Jaya Chin, Jaya Bharat!



ОГЛАВЛЕНИЕ

Индия в долгу перед буддизмом
• 7 •

Буддизм и культурное единство Азии
• 10 •

Тибетский буддизм
[вариант первый]
• 13 •

Тибетский буддизм
[вариант второй]
• 16 •

Тибетский буддизм
[вариант третий]
• 22 •

Тибетский буддизм
[вариант четвертый]
• 32 •

Приход буддизма в Тибет
• 42 •



Ванаратна — последний из великих пандитов
• 47 •

Проблемы тибетской археологии
• 50 •

Тибетское искусство
• 59 •

Два собрания буддийских изображений
• 64 •

Тибетские тонемы
• 68 •

Тибетские заимствованные слова
в монгольском языке
• 75 •

Удивительное жизнеописание Чаг-лоцзавы,
составленное Джуба Чойдаром
• 82 •

[Наследие буддизма сегодня]
• 122 •