

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82

Е. С. Бушув

**«ХЕВАДЖРА-ТАНТРА»: ГЛАВА О ПОСВЯЩЕНИИ.
ИССЛЕДОВАНИЕ, ПЕРЕВОД С САНСКРИТА И КОММЕНТАРИИ**

Институт восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН),
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья содержит исследование и перевод с санскрита главы о посвящении (*abhiṣekaṭaḥ*) «Хеваджра-тантры» (*Hevajratantra*), одного из важнейших священных текстов тантрического буддизма. В ходе выполнения перевода были использованы как имеющиеся критические издания санскритского текста, так и ряд важных рукописных материалов. Перевод снабжен подробным введением и детальными комментариями переводчика. Библиогр. 25 назв.

Ключевые слова: буддизм, буддийские тантры, тантрический буддизм, ваджраяна, Хеваджра-тантра, посвящение, абхишека.

**HEVAJRATANTRA: THE CHAPTER ON INITIATION.
STUDY, TRANSLATION FROM SANSKRIT AND NOTES**

E. S. Bushuev

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

The article contains a study and Russian translation of the chapter on the initiation (*abhiṣekaṭaḥ*) from the *Hevajratantra*, one of the most important scriptures of Tantric Buddhism. The author used four critical editions of the Sanskrit text of the *Hevajratantra*, two important manuscripts of the *Muktāvalihevajrapaṇjikā*, a commentary by Ratnākaraśānti on the *Hevajratantra*, a critical edition of this text, two critical editions of another Sanskrit commentary on the *Hevajratantra*, the *Yogaratanmālāhevajrapaṇjikā* of Kāṇha. The translation is supplied with introduction and detailed commentaries of the translator. The introduction contains some general information about the scripture and sheds light upon the main topics, organization of the content, and the language of the tenth chapter of the *Hevajratantra*. The commentaries of the translator are of two types. The first type of comments is related to philology, the second aims to clarify the content of the scripture with a help of traditional commentaries and treatises of the aforementioned authors and modern scholarly publications on this subject. Refs 25.

Keywords: Buddhism, Buddhist tantras, Tantric Buddhism, Vajrayāna, Hevajratantra, initiation, abhiṣeka.

В предлагаемой читателям публикации¹ поднимаются вопросы интерпретации важного элемента буддийской религиозной практики средневековой Индии — буддийского тантрического посвящения, отраженного в *Хеваджра-тантре* (*Hevajratantra*). В статье представлен выполненный впервые в отечественном востоковедении комментированный перевод этой главы с подробным анализом текста памятника, а также приводится реконструкция отдельных его фрагментов, с большей степенью вероятности соответствующих изначальному текстовому облику памятника. Реконструкция ниже рассматриваемых фрагментов *Хеваджра-тантры* основана на ряде важных санскритских источников и имеющихся в распоряжении автора рукописных материалах.

Хеваджра-мантра — один из самых репрезентативных письменных памятников тантрического буддизма — датируется самым концом VIII в. н.э. В основе учения этой *тантры* лежит культ ее центральных божеств — Хеваджры (*Hevajra*) и Найратмы (*Naigātmyā*), а высшей целью остается провозглашенная еще в нетантрической *махаяне* реализация всецелостного пробуждения во благо всех живых существ.

Текст состоит из двух частей (*kalpa*) из одиннадцати и двенадцати глав (*paṭala*). Обе части оформлены в виде диалогов Будды Хеваджры: в первом случае — с его учеником Ваджрагарбхой, во втором — с его духовной супругой. В тексте раскрывается значительное количество тантрических тем, характерных для памятников класса *йогини-тантр* (*yoginītantra*).

Текст *Хеваджра-тантры* сохранился в сравнительно большом количестве рукописей, существуют его традиционные переводы с санскрита на тибетский и китайский языки. Иконография этой *тантры* широко представлена в буддийском искусстве. При выполнении приводимого в данном исследовании перевода использованы все четыре существующие ныне издания *Хеваджра-тантры* [1; 2; 3; 4]. При несогласии с вариантом текста, предлагаемым издателями, автор в примечаниях к переводу представляет на его взгляд верный вариант прочтения и приводит необходимые обоснования проводимой реконструкции, базирующейся на анализе традиционной комментаторской литературы. Буддийская элита раннесредневековой Индии породила большое количество тантрических трактатов различных жанров, представлявших собой комментарии, систематизации, детальные проработки различных аспектов буддийского учения. Пик комментаторской активности, посвященной учению *Хеваджра-тантры*, принято относить к XI в. Именно в это время были составлены комментарии *Муктавали-хеваджра-паньджика* (*Muktāvalīhevajrapañjikā*) Ратнакарашанти (*Ratnākaraśānti*) и *Йога-ратна-мала-паньджика* (*Yogaratnamālāpañjikā*) Канхи (*Kāṇha*), которые в известной степени способствуют углублению понимания исследователями самой *Хеваджра-тантры*. Еще одна актуальная для данной публикации черта жанра комментария (*pañjikā*) — предоставление цитат из комментируемого текста (*pratīka*), что, наряду

¹ Автор выражает благодарность профессору Гамбургского университета Х. Айзексону и профессору Венского университета К.-Д. Матесу за помощь в изучении этой главы *Хеваджра-тантры*, профессору Санкт-Петербургского государственного университета Я.В. Василькову, старшему научному сотруднику Института восточных рукописей Российской академии наук В.П. Иванову, старшему преподавателю Санкт-Петербургского государственного университета Е.А. Десницкой за рекомендации по улучшению текста статьи.

с рукописями самой *Хеваджра-тантры*, оказывается полезным при выборе из нескольких имеющихся разночтений в версиях памятника наиболее правдоподобного и аутентичного варианта санскритского текста. При обращении к материалам *Йога-ратна-малы* использованы оба издания санскритского текста [5; 4], в случае *Муктавали* — единственное издание [3]. В силу существенных недостатков последнего привлечены две имеющие особую ценность рукописи комментария Ратнакарашанти [6; 7].

Данная публикация включает в себя перевод десятой главы первой части *Хеваджра-тантры*, называемой главой о посвящении (*abhiṣeka-paṭala*). Вопреки возможным ожиданиям, этот текст не является в строгом смысле слова инструкцией по созданию *мандалы* и последующему проведению в ней ритуала инициации, но представляет собой ряд наставлений, затрагивающих отдельные темы, связанные с ритуалом посвящения в традицию *Хеваджра-тантры*. Примечательно, что поднимаемые в этой главе темы приводятся далеко не всегда в той последовательности, в какой их ожидал бы увидеть читатель, знакомый с порядком проведения посвящения в традициях *йогини-тантр*. Данный факт позволяет высказать предположение о неоднородном характере исследуемого текста.

В самых общих чертах структура ритуала посвящения (*seka, abhiṣeka*)² в традициях *йогини-тантр* выглядит следующим образом: 1) комплекс ритуальных и йогических действий наставника (*guru, ācārya*), подготавливающего ритуальное пространство и *мандалу* (*maṇḍala*), и принятие обетов (*saṃvara*) посвящаемыми (*śiṣya*); 2) проведение ритуальных посвящительных процедур с использованием сосудов (*kalaśābhiṣeka*) и другой ритуальной утвари (гирлянда, корона, *ваджра*, колокольчик, зеркало и пр.), именно на этой стадии на определенное время в посвящаемого «входят» божества *мандалы*, здесь он получает свое тантрическое имя (*vajraṇāman*), при необходимости именно здесь дается посвящение в духовные наставники (*ācāryābhiṣeka*); 3) тайное посвящение (*guhyābhiṣeka*), в ходе которого наставник вступает в сексуальный союз со своей тантрической супругой, а посвящаемый вкушает их половые секреты; 4) посвящение через познание мудрости/супруги (*prajñājñānābhiṣeka*), в ходе которого посвящаемый вступает в сексуальный союз с тантрической супругой и переживает четыре стадии блаженства (*ānanda*), среди них опыт совместно порождаемого блаженства (*sahajānanda*) является моментом постижения подлинной природы реальности (*tattva*), временным достижением пробуждения (*bodhi*), т. е. тем самым опытом, который посвящаемому будет необходимо культивировать в ходе своей постинициационной практики по реализации пробуждения; 5) «четвертое посвящение» (*caturthābhiṣeka*) представляет собой наставление учителя о подлинной природе реальности, которая только что была пережита посвящаемым на предшествующем этапе инициации.

Содержательная структура главы о посвящении *Хеваджра-тантры* выражена не вполне отчетливо. В приводимом ниже переводе эта проблема отчасти решается дополнением текста комментариями переводчика. Для удобства ознакомления с темами исследуемой главы тантры ниже представлен синопсис главы о посвящении, выполненный с привязкой к конкретным строкам *Хеваджра-тантры*:

² Подробнее о ритуале посвящения в индийском тантрическом буддизме см.: [8; 9, р. 171–177; 10, р. 88–92].

- I. Формулировка содержательного наполнения десятой главы *Хеваджра-тантры* (1).
- II. Создание *мандалы* (2–5ab): подготовительные практики (2)³, подходящее место для создания *мандалы* (3), используемые материалы (4), размер *мандалы* (5ab).
- III. Посвящение (5cd–12): введение в *мандалу* супруги для посвящения и упоминание двух вариантов подходящей супруги для тантрической практики (5cd–6ab), тайное посвящение (6cd–7cd), посвящение через постижение мудрости/супруги и описание переживаемого в это время недвойственного познания (8–12).
- IV. Обсуждение Хеваджрой и Ваджрагарбхой четырех блаженств (13–18): введение концепции четырех блаженств (13), недоумение слушателей Бхагавана Хеваджры по поводу данного учения (14), смысл неверного понимания слушателями данного учения (15), дальнейшее разъяснение Бхагаваном Хеваджрой учения о четырех блаженствах (16–17), разработка понятия о совместно порождаемом блаженстве (18).
- V. Четыре состояния сознания, последовательно ведущие к полной реализации (19–20ab)⁴.
- VI. *Мандала* (20cd–31): описание (20cd–23c), предписания по ее созданию (23d–26cd), *мандала* как место для почтения учителя, прошения посвящений и их выполнения (27), предписания по созданию *мандалы* (28–29), предписания входящему в *мандалу* наставнику (30–31).
- VII. Строфы о подлинной природе реальности (32–34).
- VIII. Обсуждение Хеваджрой и Ваджрагарбхой вопросов о подлинной природе реальности, теле и пяти первоэлементах (35–40).
- IX. Совместно порождаемое⁵ и его определение (41).
- X. *Бодхиचितта*: определение (42–43), *йогин* как имеющий ее природу (44).

Первые пять тем главы о посвящении (I–V) соответствуют прямой последовательности ритуального действия: после введения темы проповеди будды (I) следует краткое, вероятно выборочное, изложение подготовительных процедур (II). Комплекс посвященных ритуалов с использованием сосудов не упоминается, тайное посвящение обозначается достаточно эксплицитно, тогда как уточнение деталей посвящения через познание мудрости/супруги отсутствует, вместо этого подробно описывается сам опыт переживания кульминационного этапа этого посвящения (III). Изложение учения о четырех блаженствах относится к тематике четвертого посвящения, поскольку именно там Бхагаван Хеваджра разъясняет своему ученику Ваджрагарбхе суть подлинной природы реальности, только что пережитой посвящаемым в союзе с супругой на предшествующей посвященческой стадии (IV). Поскольку

³ Речь идет о целом комплексе предписаний по выполнению визуализаций, созерцательных практик и ритуальных действий.

⁴ Введение описания четырех состояний немедленно после обсуждения четырех блаженств недвусмысленно отсылает читателя к определенной аналогии. При этом четыре блаженства переживаются во время ритуала инициации, тогда как четыре состояния, перечисленные в строфе 19, согласно *Муктавали-хеваджра-паньджике* и *Хеваджра-сахаджа-садйогге* (*Hevajrasahasajasyoga*) Ратнакарашанти, суть четыре сосредоточения (*samādhi*) или состояния (*avasthā*), составляющие основу стадии завершения (*utpannakrama*).

⁵ О совместно порождаемом (*sahaja*) подробнее см.: [11; 12].

именно через посвянительный ритуал осуществляется допуск новых адептов к дальнейшей тантрической практике, далее следует краткое изложение основных этапов стадии завершения, обеспечивающих обретение *йогином* состояния будды (V). На этом содержание главы о посвящении вполне могло быть закончено. Дальнейший сегмент текста главы очевидно призван дополнить ранее затронутые темы и может представлять собой более позднюю интерполяцию: тема VI дополняет набор подготовительных процедур по изготовлению *мандалы* (II), все дальнейшие темы (VII–X) посвящены разъяснению подлинной природы реальности и дополняют тему IV.

Текст главы состоит преимущественно из *шлок* (*śloka*), однако также встречаются *гамхи* (*gāthā*). Для санскрита буддийских *тантр* (*aiśa*, *ārṣa*) характерны аграмматизмы, во многом обусловленные неискушенностью их авторов в классическом санскрите и стремлением сохранить стихотворный размер. В тех случаях, когда имеющиеся в распоряжении исследователей рукописные материалы неопровержимо свидетельствуют в пользу образования данных аграмматизмов непосредственно в момент формирования текста *тантры*, данные варианты должны быть сохранены и рассматриваться как составляющая специфики жанра.

Перевод главы о посвящении «Хеваджра-тантры»

Итак, здесь поведаю верный⁶ метод [применения] *мандалы*. А также [здесь] будет поведан способ, при помощи которого посвящается ученик / 1 /.

Вначале *йогин* [должен стать] обладающим природой божества. [Затем ему] следует произвести очищение земли. Далее, с усердием сотворив *ваджру* [из слога] *HŪM*⁷, [ему] следует [начать] рисовать *мандалу* / 2 /. В саду, в заброшенном месте и в домах *бодхисаттв*⁸, а [также] в центре помещения, [отведенного специально для] *мандалы*⁹, [ему] следует выполнить лучшую *мандалу* / 3 / линией из порош-

⁶ Санскр. *yathā* трактуется в своем наречном смысле (как «непротиворечиво», «верно», «корректно») в отрыве от следующего за ним санскр. *kramam*. Исключительно в стилистических целях вместо наречия в переводе использовано прилагательное. Во всех имеющихся изданиях санскр. *yathākrāmam* пишется слитно [1, p. 34; 2, p. 119; 3, p. 112; 4, p. 87] и очевидно трактуется как сложное слово типа *авьяй-ибхава* (*avyayibhāva*). В последнем случае конструкцию следовало бы переводить как «согласно методу» или «согласно порядку», но это является контекстуально недопустимым, поскольку возникает проблема отсутствия объекта для глагола «поведаю» (*saṃpravakṣyāmi*). Проблему трактовки *yathākrāmam* осознавал и Ратнакарашанти, недвусмысленно трактующий санскр. *kramam* как аккузатив (данная трактовка предпринята автором комментария через введение синонима для санскр. *kramam*, стоящего в том же падеже, но проясняющего склонение комментируемого слова: *kramam iti vidhim*), делая его, таким образом, объектом для глагола «поведаю».

⁷ Рисованию *мандалы* на заранее ритуально очищенной земле предшествует визуализация учителем слога *HŪM* и последующего порождения из этого слога двух скрещенных *ваджр* (*viśvavajra*). Две скрещенные *ваджры* представляют собой основу *мандалы* *Хеваджра-тантры*, что богато иллюстрируют сохранившиеся изображения *мандалы* системы *Хеваджра-тантры*. Судя по данному предписанию, скрещенные *ваджры* не рисуются на земле, но визуализируются учителем перед графическим изображением *мандалы*.

⁸ О семантике «дома для *бодхисаттв*» (*bodhisattvagrha*) см.: [13, p. 81]. В своем комментарии Ратнакарашанти поясняет, что под *бодхисаттвами* следует понимать «Хеваджру и других» (*bodhisattvāḥ hevajrādayaḥ*). В строгом смысле слова Хеваджра не является *бодхисаттвой*, поэтому термин *bodhisattvagrha* следует понимать как дом или обитель (по всей видимости, храм) тантрического божества.

⁹ Неясно, что конкретно здесь имеется в виду: помещение, предназначенное специально для *мандалы*, помещение, по необходимости применяемое для выполнения *мандалы*, но ситуативно исполь-

ка высшего или же среднего [достоинства] — порошками из пяти драгоценностей или же зернами и прочим / 4 /. В результате нужно выполнить *мандалу* [размером] в три локтя и три больших пальца в ширину. В нее нужно ввести¹⁰ божественную супругу, рожденную в [одной из] пяти семей¹¹ / 5 /. Или [же, в случае отсутствия божественной супруги, в *мандалу* следует ввести] любую [другую супругу,] полученную в согласии с [ранее] упомянутым способом: шестнадцатилетнюю [деву] и так [далее, в соответствии с требуемыми от нее качествами]. [Вслед за этим та] духовная супруга почитается лишь до тех пор, пока не становится источающей соки¹² / 6 /. Завязав лик супруги [повязкой для глаз], [сделав] таким [же] образом с ликом мужского адепта, [то], что возникло при почитании [супруги]¹³, [учителю] следует поднести ученику в уста¹⁴ / 7 /. И именно там¹⁵ единый вкус должен быть сделан¹⁶ доступным¹⁷ ученику. Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвя-

зуемое и для других целей, либо же просто круглое помещение. Существуют три близкие друг другу интерпретации: место выполнения ритуала или храм [13, р. 81], наиболее священное место храма [2, р. 120], круглое помещение [14, р. 166]. Наиболее вероятной представляется версия о том, что здесь имеется в виду не что иное, как помещение, предназначенное специально для построения *мандалы*.

¹⁰ Букв. «нужно войти» (*praveśṭavyā*). Осознавая необходимость каузативной формы в данном контексте, Ратнакарашанти комментирует это слово как «нужно ввести» / «нужно допустить» (*praveśayitavyā*).

¹¹ «Хеваджра-мантра» говорит о пяти тантрических семьях (*kula*): *vajra*, *tathāgata*, *padma*, *ratna* и *karmān*. Семья, к которой относится посвящаемый, определяется на начальных стадиях посвящения. Принадлежность к ней указывает на фундаментальное психическое омрачение (*kleśa*), над устранением которого необходимо работать практикующему, равно как и на целый ряд других особенностей его индивидуальной тантрической практики (в частности, выбор тантрической супруги, относящейся к строго определенной семье). Каждой семье соответствует один из пяти будд: Akṣobhya, Vairocana, Amitābha, Ratnasambhava и Amoghasiddhi.

¹² Букв. «обладающая семенем» (*śukravatī*). Несмотря на то что одним из наиболее устоявшихся значений санскр. *śukra* является «мужское семя» (*semen virile*) (ср.: [15, р. 1559; 16, р. 1080]), оно также означает «сок» и чью-либо «сущность». В данном контексте санскр. *śukra* означает женские секреты, выделяемые при тантрическом союзе, предписываемом в рамках проведения посвятельного ритуала (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011), и метафорически переводится (тем не менее с сохранением одного из своих прямых значений) как «сок».

¹³ Почитание (*sevā*) супруги осуществляется учителем в ходе *guhya-abhiṣeka* и представляет собой ее сексуальную стимуляцию, результатом которой является тот факт, что супруга становится источающей соки (*śukravatī*).

¹⁴ Строфы 5cd–7 описывают тайное посвящение (*guhya-abhiṣeka*), см. введение.

¹⁵ Понимание семантики формулировки «именно там» (*tatraiva*) принципиально, поскольку с данной строфы начинается описание и интерпретации блаженства, переживаемого в третьем посвящении (*prajñāñānābhiṣeka*). То, что речь здесь идет уже не об обсуждаемом в предшествующей строфе втором посвящении (*guhya-abhiṣeka*), ясно благодаря *Йога-ратна-мале*, где ее автор, Кришна/Канха (Kṛṣṇa/Kāṇha), поясняет: «[Строфа,] начинающаяся со слов *Нужно сделать* [значит следующее]: после освобождения лика ученика [от повязки для глаз] в [значении] *доступного ученику* [говорится о] посвящении в мудрость, имеющем с той самой мудростью единый вкус» — *kāritavyam ityādi tasyām eva prajñāyām samarasam prajñābhiṣekam śiṣyagocare śiṣyatukham udghāṭya* / [5, р. 131–132; 4, р. 88].

¹⁶ Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyam*, при обращении к контексту самой *тантры* и к тексту *Муктавали-хеваджра-наньджики* становится ясно, что какие бы то ни было основания переносить каузативное значение данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы *Хеваджра-тантры* дает недвусмысленную отсылку именно к этому пассажиру из *тантры*, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kr* (*karttavyam*): *śiṣyagocarikarttavye* [6, f. 72r1, 3; 3, р. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является поводом для трактовки данной глагольной формы как производной от санскр. корня *kṛt*).

¹⁷ Перевод санскр. *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку это слово может быть совершенно корректно использовано и как существительное («сфера, область [позна-

щаемым] возникнет познание, свободное от сознания [различий между] собой и другими / 8 /. [То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений, [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее. [Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано со страстью и бесстрашием / 9 /. Именно оно у живых — дыхание, именно оно [есть] высшее [и] нерушимое. Именно оно является всепронизывающим, пребывающим в каждом теле¹⁸ / 10 /. Не что иное, как именно оно [есть] великое дыхание, не что иное, как именно оно вмещает [в себя весь] мир. Из него проистекают сущее и несущее, [равно как] и [все] другие [сущности], какими бы они ни были / 11 /. Все [есть] форма [развертывания] сознания¹⁹, [все есть] *пуруша*, древний Ишвара [и] *атман*, и душа, и существо, время и даже личность. То [познание] существует как имеющее природу всего сущего и обладает иллюзорной формой / 12 /. Первое — лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство. Третье — именуемое прекращением, а четвертое известно как совместно порождаемое / 13 /. Воистину, услышав же [сказанное] таким образом, все мудрые, Ваджрагарбха и другие, впали в высшее изумление, лишились сознания [и] упали на землю / 14 /. [Изумление слушателей вызвала следующая идея:] «Первое блаженство имеет мирскую природу, высшее блаженство — также мирское. И именно мирским [является] блаженство прекращения, [тогда как лишь] совместно порождаемого нет в [этих] трех» / 15 /. [На это] Бхагаван Хеваджра, единое тело всех будд, произносит божественную [речь], устраняющую сомнение ради пробуждения Ваджрагарбхи / 16 /. Нет страсти, нет отвращения, [также как и] среднее [состояние]²⁰ [здесь] не воспринимается. Именно благодаря избеганию [этих] трех [состояний] совместно порождаемое именуется пробуждением / 17 /. Оно же, [совместно порождаемое], либо имеет природу всего, либо свободно от

ваемого]»), и как прилагательное, обозначая в последнем случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного обусловлен интерпретацией Ратнакарашанти: «Доступное ученику [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» — *śiṣyagocaram iti śiṣyasaṃvedyam* [3, p. 113].

¹⁸ Несмотря на то что Д. Снеллгроув и оба сарнатхские издания читают *паду Хеваджра-тантры* I.10.10d как *sarvadehavayavasthitāḥ* [1, p. 36; 3, p. 114; 4, p. 89], Ратнакарашанти дает *пратику sarvadehe vyavasthitāḥ* [3, p. 114]. Г. Ферроу и И. Менон подкрепляют своим изданием *Хеваджра-тантры* прочтение, засвидетельствованное в *Муктавали-хеваджра-паньджике*: *sarvadehe vyavasthitāḥ* [2, p. 122]. Хотя Д. Снеллгроув не отмечает каких бы то ни было разночтений по этому пассажу, оба сарнатхские издания приводят четыре рукописи *тантры*, содержащие именно *sarvadehe*. Х. Айзексон также считает, что именно *sarvadehe vyavasthitāḥ* является наиболее аутентичным прочтением *пады* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011).

¹⁹ Эта концепция, адресованная Канхой ведантистам (*vedāntavādin*; «И все имеет форму сознания — так [считают] ведантисты» — *sarvaṃ vijñānarūpaṃ ceti vedāntavādināḥ* [5, p. 132; 4, p. 89]), а Ратнакарашанти — последователям учения *упанишад* (*aupaniṣadika*), развивается в *Мандукья-кариках* Гаудапады: мир — иллюзорная кажимость, проекция единого сознания (см. четвертую главу *Алата-шанти*).

²⁰ Издание Д. Снеллгроува [1, p. 36], а также оба сарнатхские издания [3, p. 117; 4, p. 92] фиксируют в основном тексте санскр. форму *madhyamam*. Тем не менее все имеющиеся в наличии авторов этих изданий рукописи содержат *madhyamā*, что подтверждается как *пратикой* этого слова в комментарии Ратнакарашанти [4, p. 117], читающего его именно как *madhyamā*, так и, по мнению Х. Айзексона (личная консультация, 18.04.2011), многими другими текстами, часто цитирующими данную строфу. Выбор в пользу формы *madhyamā* основан на рукописных источниках текста *тантры* и прямом цитировании *Хеваджра-тантры* в санскритских комментариях. Санскр. *madhyamā* не предполагает согласование с каким-либо существительным, использование данной формы в женском роде не вполне грамматически корректно, но, судя по имеющимся источникам, именно эта формулировка соответствует исходному тексту *Хеваджра-тантры* и поэтому должна быть сохранена как составляющая специфики языка буддийских *йогини-тантр*.

всего. Оно, свободное от трех блаженств²¹, отмечается начиная с [блаженства] прекращения / 18 /. Сперва является как подобное облакам, а, когда осуществлено, становится подобным иллюзии. Неожиданно является подобным сну, [а затем проявляется] как подобное неразличению сна и бодрствования²² / 19 /. Таким образом²³

²¹ И Ратнакарашанти, и все рукописные материалы, сохранившие текст данной главы *Хеваджра-тантры* (Айзексон, личная консультация 21.04.2011), подтверждают необходимость рассматривать *паду Хеваджра-тантры* I.10.18d, состоящую из одного сложного слова, как стоящую в среднем роде. Таким образом, наиболее аутентичным прочтением представляется подтвержденное большинством рукописей и комментариями Ратнакарашанти [3, р. 118] и Канхи [4, р. 92] *ānandatrayavarjitam*. Несмотря на то что грамматически корректным вариантом было бы прочтение *varjitah*, следует учитывать тот факт, что мужской и средний роды часто оказываются спутанными в санскрите буддийских *тантр*. Следует особо отметить, что примеру Д. Снеллгроува, руководствовавшегося, по всей видимости, сугубо грамматическими соображениями и выбравшего не засвидетельствованный в рукописях вариант *ānandatrayavarjitah* [1, р. 36], последовали все дальнейшие издатели текста *Хеваджра-тантры* [2, р. 126; 3, р. 118; 4, р. 92]. Г.Фэрроу и И. Менон в отличие от авторов сарнатхских изданий вообще не приводят каких бы то ни было разночтений [2, р. 126]. Авторы обоих сарнатхских изданий, предпочитая вариант *ānandatrayavarjitah*, все же отмечают, что все доступные им рукописи *Хеваджра-тантры* содержат прочтение *ānandatrayavarjitam* [3, р. 118; 4, р. 92]. Создается впечатление, что они попросту не решились изменять предложенное Д. Снеллгроувом прочтение.

²² Речь идет о четырех этапах *йоги* стадии завершения (*utpannakrama*). Последней посвящена отдельная работа Ратнакарашанти, трактат *Хеваджра-сахаджа-садхйога*, где об этой *йоге* говорится следующее: «И эта *йога*, в силу деления на [отдельные] состояния, существует [как] состоящая из четырех [сосредоточений]: подобное облакам, подобное иллюзии, подобное сну и подобное сну и бодрствованию. До осуществления [совместно порождаемого] — [выполняется сосредоточение] подобное облакам, словно полная луна, скрытая за легкими облаками, поскольку [в нем состояние реализации] не является полностью ясным. Когда [совместно порождаемое] осуществлено — [выполняется сосредоточение] подобное иллюзии в силу ясного проявления через [союз] с супругой, сотворенной сознанием. Затем [выполняется сосредоточение] подобное сну, поскольку [оно] неожиданно возникает у [практикующего], вошедшего в [состояние] йогического сна в силу соединения слогов в мужском органе. После этого [выполняется сосредоточение], подобное сну и бодрствованию. Каким образом [оно] подобно бодрствованию? Поскольку [оно] порождено соединением с внешней, [т. е. физически реальной,] супругой. Каким образом [оно] подобно сну? Поскольку [разделение на] себя и других не воспринимается. И эти [четыре сосредоточения] превосходят друг друга в [своей] возрастающей последовательности, поскольку осуществление каждого следующего [сосредоточения выполняется] в силу [осуществления] каждого предшествующего. Каким образом конечное [сосредоточение оказывается] выше всего? Даже при наличии причины отвлечения внимания, [конечное сосредоточение, подобное сну и бодрствованию,] предельно твердое и [представляет собой] полный обет» — *ayaṃ ca yogo 'vasthābhedāc caturdhā bhavati: meghopamo māyopamaḥ svarṇopamaḥ svarṇajāgaropamaś ceti / prāk siddher meghopamas tanumeghacchannapūrnacandravad aparispṇuṭatvāt / siddhau māyopamo manonirmittavidyābalena vyaktam udayāt / tataḥ svarṇopamo bolākṣarayogabalena yoganidrāgatasya sahasotpatteḥ / tad anu svarṇajāgaropamaḥ / katham jāgaropamaḥ / bahirvidyāyogajanitvāt / katham svarṇopamaḥ / svaparayor anupalambhāt / ete ca yathottaram viśiṣyante pūrvapūrvabalād uttarottaranispāteḥ / katham antimaḥ sarvottaraḥ / saty api vikṣepahetāv atyantasaṃhitatvāt, samagrasamayatvāc ceti* / [17, р. 465–466]. Причиной возможного отвлечения внимания (*vikṣepahetu*), по всей видимости, является внешняя, физически реальная, невизуализируемая супруга (*bahirvidyā*). О трех стадиях культивирования блаженства на стадии завершения через союз *садхаки* и визуализируемой супруги, двух слогов внутри тела *садхаки* и *садхаки* с физически реальной супругой см.: [18, р. 471].

²³ Наиболее вероятным прочтением двух первых *пад* строфы *Хеваджра-тантры* I.10.20, засвидетельствованным в двух рукописях *тантры* и подтвержденным комментариями *Ратनावали-хеваджра-паньджикой* (*Ratnāvalīhevajrarañjikā*) Камаланатхи (Kamalanātha, автор также известен под именем Mañjuśrī), *Муктавали-хеваджра-паньджикой* Ратнакарашанти и, возможно, *Йога-ратна-малой* Канхи (последний автор здесь не столь эксплицитен, поэтому его текст допускает большую свободу для интерпретаций, см.: [4, р. 93–94]), является следующий текст: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogīti sidhyati* / (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011). Тогда как все имеющиеся изда-

[йогин], постигая отсутствие различий [между состояниями сна и бодрствования], достигает осуществления в союзе с супругой / 20ab /.

Наставник говорит о *мандале* следующим образом: четырехугольная, сияющая / 20cd /, с четырьмя дверями, ярко пылающая, украшенная гирляндами [и] ожерельями, с загибающимися пестрыми опахалами, декорированная восьмью колоннами / 21 / [и] ваджрными линиями, украшенная множеством цветов, содержащая курения, светильники, [а] также благовония, в ней находятся восемь сосудов и прочее / 22 /. Те [сосуды, размещенные в *мандале*,] с [торчащими из них] верхушками ветвей, с горлышками, покрытыми тканью, вокруг осыпаны пятью [видами] драгоценностей²⁴. [Сосуд] победы следует поднести в первую очередь²⁵ / 23 /. Мудрому [наставнику] в форме своего избранного божества следует создать [*мандалу*] с помощью линии, [которая должна быть] новой, ладной, должного размера [и] красивой²⁶ / 24 /.

ния *Хеваджра-тантры* последовательно повторяют прочтение, выбранное автором первого издания, Д. Снеллгроувом: *abhedalakṣaṇāsiddhau mudrāyogī tu sidhyati* / [1, p. 36; 2, p. 129; 3, p. 119; 4, p. 93]. В комментарии к данной строфе Ратнакарашанти истолковывает *iti* дважды, в разных местах текста (что делает менее вероятным тот факт, что речь идет об упоминании одного и того же слова из текста *тантры*) и, что намного более показательно, комментирует *iti* разными способами без всякого указания на то, что речь идет лишь о разных интерпретациях одного и того же слова.

²⁴ Все имеющиеся издания следуют никак не объясненному решению Д. Снеллгроува исправить текст с *raiṣaratnaparikṣiptā* на *raiṣaratnaparikṣiptaṃ* (I. 10.23c) [1, p. 38; 2, p. 129; 3, p. 120; 4, p. 94]. При этом, как скрупулезно отмечает в своем издании Д. Снеллгроув, все имеющиеся в его распоряжении рукописи *Хеваджра-тантры* содержат *raiṣaratnaparikṣiptā*. Согласно обоим сарнатхским изданиям, шесть из семи рукописей *Хеваджра-тантры* содержат *raiṣaratnaparikṣiptā*. Единственным основанием для такого рода исправления текста могло быть желание Д. Снеллгроува прочесть данную *паду* как характеристику упоминаемого в следующей *паде* сосуда победы (*dadyād vijayaṃ pūrvataḥ* (I. 10.23d), однако это кажется не в достаточной степени обоснованным, поскольку две предшествующие *пады* были посвящены характеристикам всех содержащихся в *мандале* восьми сосудов (*te ca sapallavāgrāḥ syur vastrācchāditakandharāḥ* / (I. 10.23ab), и поэтому третья *пада* скорее продолжает данный описательный ряд, чем в столь неоднозначной форме вводит новый объект описания, по факту названный лишь в четвертой *паде* строфы.

²⁵ *Vijayakalaśa*, «победоносный сосуд» или «сосуд победы» (в данном пассаже *Хеваджра-тантры* сжато называется просто «победой» (*vijayaṃ*), в композиции *мандалы* соответствует главенствующему божеству [19, p. 67].

²⁶ Текст *Хеваджра-тантры* I. 10.20cd–I. 10.24, описывающий *мандалу* и излагающий некоторые детали ее построения, содержит достаточно очевидные, пусть и не всегда буквальные параллели с более ранними тантрическими текстами, такими как *Сарвататхагата-маттва-санграха-сутра* (*Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra*) и *Гухьясамаджа-тантра* (*Guhyasamājatantra*). Отметить данный факт тем не менее представляется целесообразным по двум причинам. Во-первых, это подтверждает гипотезу о том, что Ратнакарашанти, как и Канха, вкладывает данные строфы в уста изначального будды Ваджрадхары, предполагая, таким образом, наличие куда более раннего источника этих строф, чем само наставление Бхагавана Хеваджры. Во-вторых, наличие параллельных пассажей из более ранних (*Сарвататхагата-маттва-санграха-сутра* и *Гухьясамаджа-тантра*) и, по всей видимости, современных тексту *Хеваджра-тантры* тантрических текстов (*Samvarodayatantra*) помогает идентифицировать отсутствующий в тексте объекта данного предложения, *мандалу*, не только контекстуально, исходя из содержания предшествующих строф, но и интертекстуально, на основе ряда параллельных источников, обсуждающих данную тему в тех же словах, но более эксплицитно. *Sarvatathāgatatattvasaṅgrahasūtra* I. c.63v4: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñair yathāśaktena maṇḍalam* // [20, p. 63] (возможно, на основе более поздних источников, приводящих данный пассаж, *prājñair* должно быть исправлено на *prājño*). *Guhyasamājatantra* IV.8–9: *navena suvisuddhena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñāḥ kāyavākcittabhāvanaiḥ* // 8 // *dvādaśaḥastaṃ prakurvīta cittamaṇḍalam uttamam / caturasraṃ caturdvāraṃ catuṣkoṇaṃ prakalpayet* // 9 // [21, p. 14]. *Samvarodayatantra* XVII. 22: *navena suniyuktena supramāṇena cāruṇā / sūtreṇa sūtrayet prājñāḥ śrīśahajodayamaṇḍalam* // 22 // [22, p. 121].

Ему следует читать [мантру] владыки мандалы²⁷ сто тысяч раз и [мантру остальных] принадлежащих мандале [божеств] десять тысяч раз. Мудрому [наставнику] следует очищать землю при помощи той самой выше указанной мантры²⁸ / 25 /. [Но] прежде там²⁹ ему следует выполнить подношение пищи с мантрой, начинающейся со звука А³⁰, и [построить] защиту, как [это было] предписано — как в созерцании³¹, так и здесь / 26 /. А [те] посвящения, что были прояснены [ранее], следует дать в своей мандале согласно [установленным] правилам. Как почитание и прошение³² [учителя] были изложены [в другом месте³³], также [они должны быть выполнены] и здесь / 27 /.

²⁷ Букв. «владыка круга» (*cakreśa*).

²⁸ Данная мантра, используемая для очищения земли, указана в главе *Хеваджра-мантры*, посвященной мантрам (*mantrapaṭala*): *bhūmiśodhanamantraḥ* — ОМ RAKṢA RAKṢA HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀHĀ // 11 // (I. 2.11).

²⁹ Имеется в виду место, предназначенное для сооружения мандалы.

³⁰ В действительности данная мантра начинается с ОМ *akāra*, а не просто с *akāra*. Опуская слог ОМ, Ратнакарашанти приводит в своем комментарии полную форму мантры: *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ adyanutpannatvāt* ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ [3, p. 121] («Звук А — начало всех дхарм, потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими, ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ»). Первая часть мантры, ОМ *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ adyanutpannatvāt*, является очень ранней махаянской нетантрической формулировкой, широко встречаемой в праджняпарамитской литературе (Х. Айзексон, личная консультация 26.04.2011). Сам Ратнакарашанти в комментарии к главе о мантрах (*mantrapaṭala*) трактует ее следующим образом: «“Всех дхарм” значит [всех] обусловленных, [таких как] почитаемое, почитатель, почитание и прочее. “Звук А — начало”, [где] звук А значит начало познания их, [всех дхарм,] подлинной природы. Почему? [Бхагаван Хеваджра] говорит “Потому что с [самого] начала [они] не являются возникшими”. Поскольку с самого начала они не возникают как собственная природа схватываемого, [т. е. объекта, и] схватывателя, [т. е. субъекта восприятия, все дхармы являются] невозникшими не иначе как (*eva*) извечно. Эти [дхармы являются] извечно невозникшими. Познание их, [всех дхарм,] подлинной природы. “Звук А” значит его, [познания подлинной природы дхарм,] начало» — *sarvadharmāṇāṃ iti saṃskṛtāṇāṃ pūjyapūjakaṇḍīnāṃ iti arthaḥ / akāro mukhaṃ iti, akāras teṣāṃ tattvajñānasyādir iti arthaḥ. kuta iti āha — ādyanutpannatvād iti, te hy ādita eva notpannā grāhyagrāhakaśvabhāvena nityam eva anutpannāḥ / anutpannā ete nityam iti / tattvajñānam eṣāṃ tasyādir Akāra iti arthaḥ* / [3, c. 29]. Полная форма этой мантры используется при совершении подношения всем духам (*sarvabhautikabalinmantra*) и указана в главе о мантрах *Хеваджра-мантры*: *sarvabhautikabalinmantraḥ* — ОМ *Akāro mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ adyanutpannatvāt* ОМ ĀḤ HŪM PHAṬ SVĀHĀ // 1 // (I. 2.1).

³¹ По всей видимости, это отсылка к практике эманирования стен (*prākāra*, *prākāraka*) и свода (*pañjara*) из скрещенной *ваджры* (*viśvavajra*) в главе о божествах (*devatāpaṭala*) *Хеваджра-мантры*: *rephēṇa sūryaṃ purato vibhāvya tasmin nābhau HŪM-bhavaṇiśvavajram / tenaiva vajreṇa vibhāvayec ca prākārakaṃ pañjarabandhanaṃ ca* // 3 // (I. 3.3).

³² Хотя, согласно изданию Д. Снеллгроува (равно как и всем последующим изданиям *Хеваджра-мантры*), третья *пада* строфы НТ I. 10.27с читается как *pūjā cābhyarcanā caiva* [1, p. 38; 2, p. 131; 3, p. 121; 4, p. 95], авторы обоих сарнатхских изданий отмечают, что по крайней мере три рукописи *Хеваджра-мантры* вместо *abhyarcanā* содержат *abhyarthanā*. Стоит заметить, что с учетом наличия двух союзов «и» (*ca*) в данной *паде* навряд ли можно трактовать *abhyarcanā* как прилагательное к *pūjā* (само слово *abhyarcanā* среднего рода). Данный перевод основан на допущении, что третья *пада* должна читаться как *pūjā cābhyarthanā caiva*, что подтверждается как двумя рукописями *Хеваджра-мантры*, находящимися в распоряжении сарнатхских издателей (ни Д. Снеллгроув, ни Г. Ферроу и И. Менон не отмечают каких бы то ни было разночтений в отношении данного пассажа), так и *паньджикой* Ратнакарашанти, где автор указывает в *практике* следующие слова данной *пады*: *pūjābhyarthanā ceti guroḥ* / [6, f. 75r3] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [7] отсутствует).

³³ Данный пассаж представляет отсылку к на данный момент не идентифицированному источнику, которым могла быть как сама *Хеваджра-мантра*, так и другой тантрический текст. Ратнакарашанти не указывает источник, тогда как Канха поясняет: «Как были изложены в *Таттва-санграхе* и других [текстах]» — *yathākhyātetī tattvasaṃgrahādu* [4, p. 95]. Под *Таттва-санграхой* очевидно подразумевается репрезентативный для *йога-мантр* текст *Сарвататхагата-таттва-санграха-сутра* (*Sarvatathāgatātattvasaṅgraha-sūtra*).

Таким же образом, нарисовав очищенный двойной круг Гаури и других [йогинь³⁴], следует рисовать нож, как было указано [в другом месте,] на востоке, таким же образом на юге и на западе, на севере и юго-востоке, таким же образом на юго-западе [и] северо-западе, а [также] на северо-востоке, соответственным образом — внизу [и] наверху / 28–29/. Духовному наставнику, имеющему гордость, порожденную [переживанием себя как] Ваджрасаттвы, и ногами принявшему [стойку] *алидха*³⁵, надлежит вступить в *мандалу*, выполняя *йогу* двурукого Хеваджры / 30/. [Он предстает как] омытый, чистый, благоухающий³⁶, наряженный в блестящие украшения [Хеваджра,] чья гордость порождена [произнесением] слогов *HŪM-HŪM*, [с произнесением] слогов *HĪ-HĪ* [он становится] внушающим страх / 31 /. Затем³⁷ разъясняется чистая, обладающая природой [недвойственного] знания, подлинная природа реальности. [Разъясняется, что на самом деле] нет даже ничтожного различия между *сансарой* и [духовной] чистотой / 32 /. В высшем наслаждении нет ни сущего, ни его осуществителя, нет ни тела, ни схватываемого [объекта], ни схватывающего [субъекта]. Нет ни мяса, ни крови, нет ни испражнений, ни мочи, нет блевотины, нет невежества, нет ни очистительной практики, ни средства очищения / 33 /. Нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти. Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого. Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага. Именуемое совместно порождаемым свободно от волн и множественности / 34 /.

Так [было сказано Бхагаваном. На это] именуемый Ваджрагарбхой спрашивает: «Как [же] состоящее из [перво]элементов тело, с самого начала не имеющее своей собственной природы, будет по своей природе чистым?» / 35 /.

На это Бхагаван, обладающий *ваджрой* и дарующий удовольствие *дакиням*, отвечает: «[Совместно порождаемое] свободно от волн, имеет сущность своей собственной природы [и] содержится в каждом теле³⁸» / 36 /.

[На это] Ваджрагарбха спрашивает: «О Бхагаван, почему [же тогда] тело состоит из первоэлементов?» / 37 /.

³⁴ Здесь речь может идти как о группе из четырнадцати *йогинь* и Найратмьи, занимающей центральное положение (такое расположение *йогинь* представлено в восьмой и девятой главах первой части *Хеваджра-тантры* и на основе материалов из этих глав графически отображено в работе Д. Снеллгроува [13, р. 126]), так и о группе из десяти *йогинь*, в соответствии с количеством и местом расположения ритуальных кинжалов, о которых говорится сразу же после этого.

³⁵ *Ālīḍha* — специальная поза при стрельбе с правой ногой спереди и левой, отведенной назад. Хотя в обоих сарнатхских изданиях [3, р. 121; 4, р. 95], равно как и в издании Снеллгроува (I.10.30) [1, р. 38] стоит *ālīḍha*, в издании Д. В. Фэрроу и И. Мэнон — *pratyālīḍha* [2, р. 131], что является предписанием выполнять позу с левой ногой спереди, а правой — отведенной назад. Как замечают авторы сарнатхских изданий, только одна рукопись *Хеваджра-тантры* подтверждает вариант *pratyālīḍha*, тогда как все остальные свидетельствуют в пользу варианта *ālīḍha*. Наконец, Ратнакарашанти очевидно выбирает именно вариант *ālīḍha*: *kṛtam ālīḍheti kṛtālīḍhaḥ* [6, 75r3–4] (лист, содержащий данный фрагмент текста в MS T [7] отсутствует).

³⁶ Букв. «имеющий благоухающие члены [тела]» (*sugandhāṅga*).

³⁷ С этих слов начинается предписание по выполнению четвертого посвящения (*caturthābhīṣeka*).

³⁸ Несмотря на то что оба сарнатхских издания читают *паду* *Хеваджра-тантры* I.10.36d как *sarvadehavyavasthitāḥ* [3, р. 124; 4, р. 97], согласно авторам данных изданий, целых пять рукописей (указанных в критическом аппарате) содержат прочтение *sarve dehe vyavasthitāḥ*, это же прочтение выбирают Д. Снеллгроув, Г. Фэрроу и И. Мэнон [1, р. 38; 2, р. 134]. На основе имеющихся данных второй вариант прочтения данной *пады* представляется более достоверным. Ратнакарашанти не дает *праптики* к данному пассажиру, но читает *паду* I.10.10d *Хеваджра-тантры* как *sarvadehe vyavasthitāḥ* [3, р. 114].

[В ответ] Бхагаван говорит: «Соединением мужского и женского органов³⁹ соблюдающий [обет]⁴⁰ вступает в сексуальный союз⁴¹ [таким образом, что] от [телесного] контакта там возникает земля как качество твердости / 38 /. Не что иное, как [перво]элемент воды возникает из растапливаемого состояния *бодхичитты*. От трения порождается жар, от движения [*бодхичитты* — первоэлемент], называемый ветром / 39 /. [В свою очередь,] блаженственность — [это перво]элемент пространства. [Таким образом, тело] покрыто пятью [первоэлементами,] [а] поскольку [каждый] первоэлемент [является] блаженством, блаженственность не есть именуемое подлинной природой реальности⁴²» / 40 /.

То, что происходит от двух совместно порождаемых⁴³, называется совместно порождаемым. Совместно порождаемое именуется единым высшим блаженством всех форм⁴⁴

³⁹ «Соединением мужского и женского органов» (*bolakakkolayogena*). Данные санскр. слова, *bola* и *kakkola*, в тантрической буддийской литературе (преимущественно в цикле литературы *Хеваджра-тантры*) выступают в роли терминологической пары для обозначения мужских и женских половых органов и являются синонимами паре *vajra* и *padma* (ср. II. 3.60cd: *vajram bolakam khyātam padmam kakkolakam matam*). Как замечает Х. Айзексон, оба слова, как правило, употребляются в среднем роде (реже — в мужском), при необходимости соблюдения стихотворного размера оба могут использоваться с добавочным суффиксом *ka* [18, р. 476].

⁴⁰ В отличие от некоторых других семантически близких терминов, санскр. *vrata* не маркирует принятие обета как акт вербализации, но в первую очередь обозначает само выполнение, реализацию вербально уже принятого обета (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Наиболее подходящим термином для обозначения обета с включением в поле значений вербального акта его принятия является санскр. *samaya*.

⁴¹ Санскр. *kunduru* (букв. «смола») в тантрических буддийских текстах означает сексуальный союз (*surata*). Ср. комментарий Канхи к *kundurum kuru* из *пады* II. 3.17b *Хеваджра-тантры*: *evam brūte kundurum kuru suratam mahāmudrāsamāpattim kuru* [5, р. 143; 4, р. 126].

⁴² Из пояснения, изложенного Ратнакарашанти в своем комментарии к данной строфе, становится ясно, что эти слова Будды *Хеваджры* не отрицают сам факт того, что пробуждение является блаженством. Напротив, данный факт систематически подчеркивается в тексте самой *Хеваджра-тантры*. Здесь Будда *Хеваджра* поясняет своим слушателям, что сами по себе виды чувственного (переживаемого органами чувств) наслаждения/блаженства, испытываемого посвящаемым во время ритуального союза с супругой, не являются опытом подлинной природы реальности. Как это не раз говорится в *йогини-мантрах* и разъясняющих их содержание тантрических трактатах, переживание подлинной природы реальности есть блаженство, переживаемое во время посвяtitельного союза инициируемого с супругой, но данный опыт носит сверхчувственный характер. В посвящении данный опыт длится лишь мгновение и не является константным результатом, тогда как его неизменное осуществление — удел постинициационной практики тантрического адепта. Об этом см.: [8; 9].

⁴³ Как замечает, основываясь на работе с рукописями *Хеваджра-тантры*, Х. Айзексон, наиболее достоверное прочтение *пады* I. 10.41a *Хеваджра-тантры*: *sahajābhyām yad utpannam* (Х. Айзексон, личная консультация 28.04.2011). Поскольку в старобенгальском письме лигатуры *bhya* и *tya* выглядят крайне схожими, по всей вероятности, авторы изданий *Хеваджра-тантры* неверно прочли рукописи как *sahajātyām yad utpannam* [1, р. 40; 2, р. 135; 3, р. 125; 4, р. 98]. Авторы сарнатхских изданий тем не менее отмечают в критическом аппарате две рукописи, содержащие именно *sahajābhyām*. Следует подчеркнуть, что, согласно *Муктавали-хеваджра-паньджике*, Ратнакарашанти также читает первую *паду* данной строфы как *sahajābhyām yad utpannam*.

⁴⁴ Отдельного внимания заслуживает *пада* *Хеваджра-тантры* I. 10.41d. Все издатели *Хеваджра-тантры* предлагают форму *sarvākāraikaśamvaram* [1, р. 40; 2, р. 135; 3, р. 125; 4, р. 98]. Данное решение основано как на отсутствии разночтений в критическом аппарате (что должно предполагать отсутствие разночтений и в самих рукописях), так и на приводимом Д. Снеллгроуом тибетском переводе *Хеваджра-тантры*. Тем не менее ряд ниже представленных оснований говорит в пользу прочтения данной *пады* как *sarvākāraikaśamvaram* (и на основе именно такого прочтения представлен перевод в основном тексте). Принципиальное расхождение касается прочтения последней части этого сложного слова как *śamvaram*, а не *śamvaram*, как это предложено в имеющихся изданиях *Хеваджра-тантры*. Путаница данных слов, имеющих принципиально разное значение

[деятельности тела, речи и ума⁴⁵ и] существует само по себе / 41 /. [Пребывая в этом высшем блаженстве] *йогин* будет [и] состраданием, искусным средством, [и,] в силу освобождения от причин, печатью. [Именно поэтому] сознание пробуждения [традиционно] известно как нераздельное с пустотностью и состраданием⁴⁶ / 42 /. Нет утверждения *мантр*, нет аскезы, нет огненного подношения, нет ни относящегося к *мандале* [состава божеств], ни [самой] *мандалы*. Это [сознание пробуждения есть] утверждение *мантр*, оно [же есть] аскеза, оно огненное подношение, оно относящийся к *мандале* [состав божеств] и оно *мандала* / 43 /. [Выражаясь] лаконично, [*йогин* будет] иметь природу сознания и собраний⁴⁷ / 44 /.

(*śaṃvara* — «высшее блаженство», *saṃvara* — «обет»), обусловлена одинаковым произношением слогов *sa* и *śa* как *śa* в бенгальском [23, p. 169] и часто встречаемой непрозрачностью языка выражения в буддийских *тантрах*. По этим причинам у переписчиков рукописей далеко не всегда была возможность понять, идет ли речь в тексте *тантры* об обете или о высшем блаженстве. В свою очередь это соответствующим образом отражалось на последующем трактовании текстов *тантры* комментаторами и переводчиками этих текстов на тибетский язык (последние использовали в переводе как форму *sdom pa* (**saṃvara*), так и *bde mchog* (**śaṃvara*). Ратнакарашанти, безусловно осведомленный об этой проблеме, целенаправленно приводит данную *паду* в *практике* и указывает ее именно как *sarvākāraikaśaṃvaram* [6, f. 78r1; 7, f. 56r1] (несмотря на это, в сарнатхском издании *Муктавали-хеваджра-панджика* данная *практика* в комментарии Ратнакарашанти неверно дана как *sarvākāraikasamvaram* [3, c. 126]). Более того, сам Ратнакарашанти недвусмысленно поясняет свой выбор именно такого прочтения данного пассажа *Хеваджра-тантры* своим комментарием: *śaṃ sukhaṃ, varam śreṣṭham* [6, f. 77v6; 7, f. 55v6]. Показательно, что таким же образом этот термин трактуется Ратнакарашанти в другом трактате — в *Махамаяя-тике* (*Mahāmāyāṭīkā*), такова же трактовка этого термина в первой, сохранившейся лишь в тибетском переводе *йогини-тантре* *Сарвабуддха-самаяога-тантре* (**Sarvabuddhasamāyoga*, *Sang rgyas thams cad mnyam par sbyor ba*) [23, p. 167]. Наконец, наибольшее распространение данный термин (*śaṃvara/saṃvara*) получил благодаря другой *йогини-тантре* (*Laghuśaṃvaratantra*), составленной приблизительно в то же время, что и *Хеваджра-мантра* (*Лазху-шамвара-мантра* более известна как *Чакра-самвара-мантра*). Как показал в своем исследовании “History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pāñcarātra and the Buddhist Yoginītantras” А. Сандерсон, *Лазху-шамвара-мантра* в значительной степени основана на заимствованиях значительных сегментов текста (с незначительной редакторской обработкой) из ранних шиваитских тантрических источников [24, p. 41–47], тогда как один из главных источников этой буддийской *йогини-тантры*, *Пичумата* (*Picumata*), последовательно использует именно термин *śaṃvara*, а не *saṃvara*, и трактует первый слог данного слова (*śaṃ*) именно как блаженство (*sukha*) [23, p. 168]. Также выбор в пользу варианта *sarvākāraikaśaṃvaram* обусловлен контекстом самой *Хеваджра-тантры*, речь в предшествующих строках которой была именно о блаженстве.

⁴⁵ Ср. *Samvarodayatantra* III. 18, где не только дается трактовка *sarvākāra*, но и предлагается разъяснение термина *śaṃvara* (в далее приведенной строфе в издании Ш. Тсуды он опять же неверно читается как *saṃvara*) как высшего блаженства: *kāyavākcetasāṃ karma sarvākāraikaśaṃvaram / śaṃvaram sukhavaram bodhir avācyam anidarśanam* // [22, p. 79].

⁴⁶ Данное определение *бодхичитты* восходит к *Гухьясамаджа-уттантре* (*Guhyasamājottara*), восемнадцатой (по всей видимости, добавленной позже к основному тексту) главе *Гухьясамаджа-тантры*, также называемой *уттантра-тантрой* (*uttaratantra*): *anādinidhanam śāntam bhāvābhāvākṣayam vibhum / śūnyatākaruṇābhinnam bodhicittam iti smṛtam* // (*Guhyasamājatantra* XVIII.38) [21, p. 116]. Как показал в своем исследовании К. Сасаки, данное определение *бодхичитты* восходит к формулировке *śūnyatākaruṇāgarbha*, впервые встречающейся в *Ратнавали* (*Ratnāvalī*) Нагарджуны (*śūnyatākaruṇāgarbham ekeśam bodhisādhnam, Ratnāvalī* IV.96) в контексте изложения характеристик учения Бхагавана. Далее контекст употребления данной формулировки изменится, и начиная с текста *Шикша-самуччая* (*Śikṣāsamuccaya*) Шантидевы и далее в *Абхисама-аланкара-алоке* (*Abhisamaya-alankāra-āloka*) Харибхадры и *Бхавана-кране* (*Bhāvanākrama*) Камалашилы данная фраза встречается в контексте определения запредельных совершенств (*pāramitā*) [25].

⁴⁷ Как это следует из комментария Ратнакарашанти, говоря в этом контексте о сознании (*citta*), Бхагаван *Хеваджра* имеет в виду сознание пробуждения (*bodhicitta*). Под собранием (*saṃāja*), опять же согласно Ратнакарашанти, имеется в виду опыт свертывания всех *дхарм* в переживании единого вкуса (*sarvadharmāṇām ekaśaṃ milanam*).

Литература

1. Snellgrove D. L. The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts. London: Oxford University Press, 1959. P. 2–101.
2. Farrow G. W., Menon I. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. 308 p.
3. Hevajratantram with Muktāvali Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti / ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. 346 p.
4. Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda / ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. 293 p.
5. Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha / ed. by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts / ed. by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. P. 103–159.
6. MS A: рукопись на пальмовых листьях. NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.
7. MS T: рукопись на пальмовых листьях. Tokyo University Library MS 513.
8. Isaacson H. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems // Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal. Wiesbaden, 2010. P. 261–279.
9. Onians I. Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Ph.D. dissertation. Oxford: Oxford University, 2001. 386 p.
10. Sanderson A. Vajrayāna: Origin and Function // Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings. Bangkok; Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 1994. P. 87–102.
11. Kvaerne P. On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature // Temenos. 1975. Vol. XI. P. 88–135.
12. Davidson R. M. Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage // Journal of Indian Philosophy. 2002. No. 30. P. 45–83.
13. Snellgrove D. The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation. Oxford: Oxford University Press, 1959. 150 p.
14. Sen Chitrabhanu. A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras. New Delhi: Concept Publishing Company, 2001. 184 p.
15. Apte Vaman Shivram. A Practical Sanskrit-English Dictionary. Vol. III. Poona: Prasad Prakashan, 1959. 584 p.
16. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages. Oxford: Clarendon Press, 1899. 1384 p.
17. Hevajrasahajasadyoga // Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno / ed. Raffaele Torella. Vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001. P. 463–466. (Serie Orientale Roma XCII).
18. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works I) // Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno / ed. Raffaele Torella. Vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001. P. 457–487. (Serie Orientale Roma XCII).
19. Mori M. The Vajrāvali of Abhayākara Gupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version. Ph.D. dissertation. London: The School of Oriental Studies and African Studies, University of London, 1997. 482 p.
20. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna-sūtra. A critical edition based on a Sanskrit manuscript and Chinese and Tibetan translations / ed. by Isshi Yamada. New Delhi: Jyayed Press, 1981. 563 p.
21. The Guhyasamāja tantra. A New Critical Edition by Yūkei Matsunaga. Osaka: Toho Shuppan, Inc., 1978. 132 p.
22. The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda. Tokyo: The Hokuseido Press, 1974. 408 p.
23. Sanderson A. The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // Genesis and Development of Tantrism / ed. Shingo Einoo. Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009. P. 41–349.
24. Sanderson A. History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras // François Grimal, ed., Les sources et le temps. Pondicherry: École française d'Extrême Orient, 2001. P. 1–47.
25. Sasaki K. A Precursory phrase of Tantric Definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya // Journal of Indian and Buddhist Studies. 2005. Vol. 53. No. 2. P. 38–40.

References

1. Snellgrove D. L. *The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts*. London, Oxford University Press, 1959, pp. 2–101.

2. Farrow G.W., Menon I. *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2001. 308 p.
3. *Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001. 346 p.
4. *Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda*. Ed. by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006. 293 p.
5. Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*. Ed. by D. Snellgrove. London, Oxford University Press, 1959, pp. 103–159.
6. MS A: rukopis' na pal'movykh list'iakh [MS A: manuscript on palm leaves]. NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.
7. MS T: rukopis' na pal'movykh list'iakh [MS T: manuscript on palm leaves]. Tokyo University Library MS 513.
8. Isaacson H. Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems. *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden, 2010, pp. 261–279.
9. Onians I. *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Ph.D. dissertation. Oxford, Oxford University, 2001. 386 p.
10. Sanderson A. Vajrayāna: Origin and Function. *Buddhism into the Year 2000. International Conference Proceedings*. Bangkok, Los Angeles, Dhammakāya Foundation, 1994, pp. 87–102.
11. Kvaerne P. On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature. *Temenos*, 1975, vol. XI, pp. 88–135.
12. Davidson R.M. Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage. *Journal of Indian Philosophy*, 2002, no. 30, pp. 45–83.
13. Snellgrove D. *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*. Oxford, Oxford University Press, 1959. 150 p.
14. Sen Chitrabhanu. *A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*. New Delhi, Concept Publishing Company, 2001. 184 p.
15. Apte Vaman Shivram. *A Practical Sanskrit-English Dictionary*. Vol. III. Poona, Prasad Prakashan, 1959. 584 p.
16. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*. Oxford, Clarendon Press, 1899. 1384 p.
17. Hevajrasahajasadyoga. *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*. Ed. by Raffaele Torella. Vol. 1. Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001, pp. 463–466. (Serie Orientale Roma XCII).
18. Isaacson H. Ratnākaraśānti's Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works I). *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*. Ed. by Raffaele Torella. Vol. 1. Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsAO), 2001, pp. 457–487. (Serie Orientale Roma XCII).
19. Mori M. *The Vajrāvalī of Abhayākara Gupta. A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version*. Ph.D. dissertation. London, The School of Oriental Studies and African Studies, University of London, 1997. 482 p.
20. Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha nāma mahāyāna-sūtra. *A critical edition based on a Sanskrit manuscript and Chinese and Tibetan translations*. Ed. by Isshi Yamada. New Delhi, Jayyed Press, 1981. 563 p.
21. *The Guhyasamāja tantra. A New Critical Edition by Yūkei Matsunaga*. Osaka, Toho Shuppan, Inc., 1978. 132 p.
22. *The Saṃvarodaya-tantra. Selected Chapters by Shinichi Tsuda*. Tokyo, The Hokuseido Press, 1974. 408 p.
23. Sanderson A. The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. *Genesis and Development of Tantrism*. Ed. by Shingo Einoo. Tokyo, University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009, pp. 41–349.
24. Sanderson A. History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras. *François Grimal, ed., Les sources et le temps*. Pondicherry, École française d'Extrême Orient, 2001, pp. 1–47.
25. Sasaki K. A Precursory phrase of Tantric Definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 2005, vol. 53, no. 2, pp. 38–40.

Статья поступила в редакцию 14 октября 2015 г.

Контактная информация

Бушуйев Евгений Сергеевич — аспирант; bushuevevg@gmail.com

Bushuev Evgeny S. — post graduate student; bushuevevg@gmail.com