

Буддийские таинства (тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы»)

[Предисловие к публикации 1](#)

[I. Становление и сущность учения «алмазной колесницы» 5](#)

[II. Тантрические учения и ритуалы 14](#)

[Метафизические основоположения. 14](#)

[Пантеон 16](#)

[Тайна трех действий 18](#)

[III. Культ Шакти и его эзотерики 20](#)

Предисловие к публикации

Европейское востоковедение начала нашего века часто характеризуют как первый опыт создания серьезной науки о Востоке — противопоставляя классические труды ученых этой поры самым разным другим сочинениям на «восточные» темы, не претендующим на строгую достоверность. Если не материал (за прошедшие десятилетия, конечно, значительно разросшийся), то, во всяком случае, метод и некоторые общие исследовательские установки этих трудов сохраняют значение и в наши дни: это подтверждают и библиографии востоковедческих публикаций последних лет, и переиздания основных текстов ученых той поры. И вместе с тем хотелось бы вспомнить, что сам по себе этот научный метод вовсе не исключает, а чаще всего и требует, наряду с «внутренним» результатом, результата «внешнего», воспроизводимого в жанрах популярного изложения, очерка, учебника, публичной лекции[1]. Коль скоро цель сочинений этого жанра прежде всего просветительская, их адресатами могут быть в равной мере и коллеги — представители смежных дисциплин, и читатели-неспециалисты, и начинающие исследователи. Текст, выдержки из которого предлагает читательскому вниманию эта публикация, относится как раз к такому жанру. «Буддийские таинства» Хельмута фон Глазенаппа, одного из признанных классиков немецкой востоковедческой школы, вышли в свет в 1940 г. в популярной серии издательства «Шпеманн» под общим заглавием «Верования народов мира»[2]. Издатели рекламировали книгу как дополнение к любому учебнику по истории буддийской мысли. В этом же качестве ее можно рекомендовать и сегодня — как общедоступное введение в такой (до сих пор еще сравнительно мало разработанный) раздел буддологии, как «тайные учения и ритуалы „алмазной колесницы“».

Понятие буддийских «тайнств», «мистерий» требует некоторого уточнения. Школы, сами именуемые свое учение «тайным», возникают в тот период буддийской истории, который принято определять как «поздний» — считается, что около тысячелетия отделяют их основателей от времени жизни «исторического Будды» Шакьямуни. Впоследствии «тайные учения» стали называть особой стадией развития буддизма, «третьей», «алмазной» [3], колесницей, сравнимой с двумя прежними, «малой» и «великой» колесницами. Принято считать, что в доктринах и практиках «алмазной колесницы» — ваджраяны — нашли выражение глубоко архаические пласты добуддийских верований индийских народов, «в снятом виде» вошедшие в учение буддизма, отвергавшего их. Есть и другой путь объяснения тех же явлений — известно, что особенного расцвета «тайные» школы достигли на окраинах буддийского мира, у народов, обратившихся к буддизму от примитивного анимизма и шаманского культа, а потому востребовавших в новой религии прежде всего то, что касалось обрядов посвящения, вызывания добрых божеств и защиты от злых и т. п. В наши дни «тайные учения» существуют в живой традиции буддийских школ Японии и Тибета; ответвление тибетской ваджраяны имеет последователей и среди буддистов нашей страны.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет не о «тайне» в смысле секретности или подпольности: свет учения просветленного, как свет солнечный и лунный, светит явно, а не тайком [4]. Его, разумеется, берегут от неумелого вмешательства непосвященных, и все же, как и другие буддийские учителя, адепты тайных школ свою задачу усматривают в том, чтобы помочь живым существам, не видящим или плохо видящим этот свет, увидеть его. Что же касается искусства врачевания глаз, как и доступного в принципе каждому искусства поддерживать в себе чистоту «зеркала-сердца», улавливающего и отражающего свет «солнца-будды» («тайные» школы почитают его под именем Махавайрочаны, «Великого солнца»), то они существуют для того, чтобы применять их, а не чтобы тайно держать про запас.

Вместе с тем многие западные исследователи отмечают: буддизм, как, пожалуй, ни одно другое учение, умеет исходить из предположения, «что люди различны, что не ко всем приложима одна и та же мерка, что, говоря об одной и той же высшей истине, необходимо понять способ обсуждения в зависимости от характера слушателя» [5]. Средства приобщения к учению о просветлении различны и часто непросто оказывается связать каждое из этих многообразных средств с их общей и простой целью.

Есть в буддийском каноническом наследии, как и в корпусе текстов любой другой традиции, места, даже с учетом многовековой комментаторской литературы остающиеся туманными, а часто как бы и заведомо парадоксальными. Есть фундаментальное противопоставление заблуждения и просветления, учение о пути к просветлению из мира заблуждений и страданий, о ступенях этого пути и задачах, обязательных к выполнению на каждой из ступеней, — и есть другой фундаментальный тезис, гласящий, что «сансара есть нирвана» и учение о «буддстве», изначально присутствующем в каждом живом существе. Разные эпохи и течения могут склоняться к той или другой стороне этого противоречия, и все же одна сторона никогда полностью не отрывается от другой, поскольку есть всеобщая цель — просветление — и есть заведомо неадекватные ей частные, ограниченные, они же и единственно доступные человеку средства следовать этой цели.

Есть вера во всеобщего и единственного будду, Просветленного, совпадающего с просветлением как таковым как ствол совпадает с кроной дерева: вместо «достичь просветления» говорят «стать буддой». Но есть и массовая вера в многочисленных милостивых и враждебных к человеку таинственных существ, в перерождения и сложные приключения неоднократно, во многих разных телах, временах и странах рождающейся «души» — носителя своей судьбы, кармы (а как мы знаем из книг, с философской точки

зрения тех же буддистов, этой «души»-то вовсе и нет). Есть мандалы — культовые картины, на каких буддисты изображают почитаемых ими существ (будду, «будд четырех сторон света», бодхисаттв, богов, «стражей закона», других персонажей мифологии). Изображения их помещаются в сложный, сам по себе глубоко значимый чертеж, сочетание вписанных друг в друга квадратов и кругов; «портретные» образы благостных и грозных божеств соединяют с символикой красок, букв, надписей, поз, различных атрибутов (зверей, растений, особенно часто — лотосов; мечей, колоколов, зеркал, колес и проч.). К. Г. Юнг называл эти картины «видами из бессознательного»^[6], а сами буддийские учителя говорят о созерцании мандалы как о ближайшем и действенном способе непосредственно, «вдруг» достичь состояния будды. Есть ритуал буддийского храма, медитации, обрядовые действия и слова, повторяемые молящимися монахами. Считается, что это бормотание, эти условные жесты и эти методы входят в транс как раз и указывают на первобытные шаманические корни буддийских «таинств»; а буддийские мыслители называют их отражениями мысли, речи и действия самого будды, чье тело — весь мир, слово — всякий звук в мире, в чьем сознании соединяются все мысли всех, кто в этом мире мыслит. Есть повседневная жизнь «живых носителей» буддийской традиции, так же истолковываемая как «уподобление будде», есть рассказы о чудесах, совершаемых древними и нынешними учителями, теми, кто сумел сделаться «устаами для голоса будды», «руками для действий будды» и т. д. — и есть исповедуемое в качестве глубочайшего религиозного принципа утверждение, что «ты еси будда», причем адресуется оно всякому живому существу, то есть и нам с вами тоже... Если попытаться соединить для себя все это, то почти наверняка мы должны будем предположить существование у буддистов некоторого «эзотерического» учения, которое, в отличие от явного, но о многом умалчивающего, давало бы ключ к расшифровке и пониманию всего перечисленного нами.

В самом деле специальностью «тайных» школ становится прежде всего чтение символики мандал, мудр (ритуальных жестов), мантр (ритуальных слов) и медитаций, учение о природе и «механизме реализации» тождества с буддой: тождества, не столько достигаемого, сколько «выявляемого в себе» каждым живым существом. В этом смысле «тайное учение» потому и тайное, что углубляется в единый и внутренний смысл буддийских понятий, высказываний и действий, не ограничиваясь их внешним и на поверхности разноречивым, а часто и противоречивым значением; учит «глядеть в корень», не довольствуясь кроной и плодами, срывающимися с нее.

Здесь важно не забывать об условности применения терминов «эзотерика», «мистицизм», «мистерии» к буддийским «тайным учениям». Можно о них, вслед за О. О. Розенбергом, сказать, что «говорить о какой-то „восточной“ загадочной индийской философии может только тот, кто не знает истории европейского философского мышления»^[7], и в этом смысле нам есть, с чем сравнивать буддийские «таинства». Есть похожие явления в истории западных религий, есть поводы для выяснения сходства и различия между ними в таких вещах, как учение о мистическом озарении, о слиянии верующего с божеством, о ритуале посвящения и о смысле ежедневной храмовой службы, «мистике чисел» и «мистике букв» и др. Надо сказать, что многие идеи и образы буддийских «тайных» учений уже известны у нас не столько из буддологических исследований, сколько из сочинений новейших западных эзотериков и оккультистов. Однако, прежде чем для компаративистских штудий будет подготовлена почва, необходимо иметь по возможности более цельную картину буддийского «тайного учения» самого по себе. Книга «Буддийские таинства» Х. фон Глазенаппа примечательна и как первая попытка такого целостного изложения.

Несколько слов необходимо сказать и о материале, из которого вырастает книга. Прежде всего это издания текстов ваджраяны, осуществленные в Европе и в Индии в 20 — 30-е годы нашего века, сочетавшие традиционную буддийскую ученость с европейскими

текстологическими принципами: таковы издававшиеся в Бароде под руководством Б. Бхаттачарья Gaekwad's Oriental Series, лондонская библиотека тантрических текстов (издатель А. Авалон), Trivandrum Sanskrit Series и др. Что касается исследований, то здесь Х. фон Глазенаппу приходится скорее отталкиваться от имевшихся работ. Дело в том, что долгое время работа ученых ориентировалась на «изначальный», а следовательно, индийский вариант того или иного буддийского учения; от текстов же ваджраяны в Индии почти ничего не сохранилось. Позднейшие (китайские и тибетские) версии буддийских учений, как и тысячелетняя комментаторская традиция при такой установке, заранее объявлялись «вторичными», а потому малоинтересными. Поздний, «эзотерический», буддизм оказывался поэтому вне поля зрения[8]. А между тем еще Вильгельм фон Гумбольдт призывал востоковедов обратить внимание на сохранившиеся в разных концах буддийского мира памятники «магического буддизма»: они многое могут прояснить в наших представлениях о буддийской культуре в целом. Учтены в работе Х. фон Глазенаппа и современные буддийские источники: от школьных руководств, словарей и пропагандистских брошюр, до таких фундаментальных исследований, как книга Тадзима Р. о Махавайрочанасутре, базовом тексте японской «тайной» школы Синго (опубликованная на французском языке в 1936 г.) или работа Б. Бхаттачарья по буддийской иконографии, основанная на другом важном для буддийской «эзотерики» тексте, Садханамале. Собственно буддийская теория ритуала у Глазенаппа рассматривается в сопоставлении с современными описаниями буддийских обрядов, свидетельствами европейских наблюдателей, в частности Б. Хаджсона, исследователя Непала, и А. В. Позднеева, изучавшего обычаи монгольских буддистов, а также впечатлениями от буддийских празднеств в Японии, которые Глазенапп видел во время поездки в Японию в 1938 — 1939 гг.

Одним из принципов изложения в книге Х. фон Глазенаппа становится охват более широкого горизонта, нежели тот, что мог бы быть выстроен только на материале «таинств». Отсюда и указание «общебуддийских» (при всей условности постановки вопрос; о «буддизме вообще», вне его школьной определенности) и даже добуддийских корней ваджраянической «мистики», и привлечение как можно большего числа параллельных источников: хинаянических, махаянических, внебуддийских. В книге мы встретим ссылки и на издания лондонского Палийского общества, и на выпуски Санкт-Петербургской серии Bibliotheca Buddhica, и на работы Л. де ла Валлэ Пуссэна, Ж. Пшылуски, Л. Фино, Дж. Туччи, А. Грюнведеля и др. Сведение воедино 'всего этого богатого, но в большой степени фрагментарного материала автор «Буддийских таинств» и ставил себе задачей[9].

Хельмут фон Глазенапп (1891 — 1963) — потомок одного из стариннейших германских родов, известного в Европе, как говорят, еще со времен крестовых походов. В разные времена разные Глазенаппы занимали высокие государственные, военные, дипломатические посты; были среди них литераторы и ученые. (В петровские времена и позднее выходцев из этой фамилии можно встретить и среди имен высокопоставленных немцев на русской службе.) Семейство владело богатыми поместьями в Восточной Пруссии; в этих же краях, в Кенигсберге, начинал свою преподавательскую и научную деятельность и Хельмут фон Глазенапп.

Востоковед, прошедший подготовку как немецкой (в Бонне и Берлине), так и британской школы, знаток и преподаватель древних и новых восточных языков, профессор индологии кенигсбергского университета, постоянный корреспондент многих европейских ученых обществ — таковы основные сведения о Х. фон Глазенаппе, в виде краткой справки приложенные издателями к книге «Буддийские таинства». Судя же по автобиографическим запискам ученого[10], все перечисленное было, скорее, фоном; главным и наиболее увлекательным были, конечно, путешествия. Даже по меркам времен его юности, введших моду на кругосветные круизы и посещения экзотических стран, путешественником он был

исключительным: объездил все континенты, включая Австралию, Центральную Америку, приполярные области России; долгое время провел в Индии и Японии, наблюдал, описывал и фотографировал буддийские памятники почти всех регионов мира, когда-либо переживших влияние этой религии, включая надгробные монументы в священном лесу японской школы Сингон на горе Коя, приметы буддийской символики и т. п. в обиходе народов, давно забывших о былом господстве здесь буддийской религии, грандиозные буддийские празднества предвоенных лет.

За два с лишним десятилетия довоенной своей научной деятельности Х. фон Глазенапп выпустил, не считая многочисленных статей и докладов, три больших тома: «Индуизм» (1922), «Джайнизм» (1925) и «Буддизм» (1936). До сих пор библиографии индологических публикаций не обходятся без упоминания работ Глазенаппа по истории индийских литератур, известен Х. фон Глазенапп и несколькими компаративными сочинениями: в их числе «Брахма и Будда» (1926), «Бессмертие и спасение в индийских религиях» (1938) и написанные уже после войны, в Тюбингене, работы «Веданта и буддизм» (1950), «Буддизм и идея Бога» (1954) и др.

В 1923 г. на первую из названных книг — том по индуизму — отозвался рецензией Герман Гессе — писатель, сам известный своими востоковедческими интересами, выросший в семье, где уже два поколения занимались индологией как профессией, до сих пор читаемый и почитаемый западными «паломниками в страну Востока» как один из лидеров этого паломничества^[11]. На примере исследований Х. фон Глазенаппа Гессе обращал внимание своих базельских и берлинских читателей на две черты, отличающие «классическую» (то есть — высокого класса) работу историка религий и философий Востока. Эти характеристики можно отнести и к позднейшим работам ученого. Первая из них — «акривия», старая филологическая добродетель, своего рода гуманитарно-научная точность, достигаемая не только полнотой освоения источников, но и систематичностью изложения, соразмерностью этой системы предмету и, как следствие, — проверяемостью на взгляд неспециалиста, точнее говоря — не коллеги, знакомого с теми же источниками, но потенциального адресата работы, знакомого с той традицией, на языке (и с позиций) которой исследователь в данном случае представляет результат своих штудий. Вторая черта, редкая вообще для западных сочинений о восточных религиях — это свобода от того, что Гессе назвал «Besserwissen»: рассуждения с позиций того, кто «лучше знает», кому «виднее», насколько восточные мыслители в меру сил приблизились к пониманию неких истин; истины же эти, как известно, состоят в том, что ... (на место этого общезначимого «того, что» подставляется более или менее известное утверждение более или менее знаменитой западной философской системы). Применительно к книгам Х. фон Глазенаппа это, впрочем, вовсе не означает отказа от историко-философских сопоставлений. Даже там, где собственно сравнение не является целью (например, в публикуемом сочинении), Глазенапп часто пользуется терминами из словаря немецкой философии, особенное предпочтение отдавая кантовским (с Кантом ученого связывают к тому же и университетские корпоративные отношения: как и все кенигсбергские профессора, Глазенапп входил в совет кантовского общества, а одно время даже возглавлял «союз однокашников Канта», что стало поводом к написанию лекции на тему «Кант и Восток»). В изложении можно встретить и выражения, знакомые читателям Шопенгауэра и Шеллинга (единственная и решающая, способная пересилить все другие силы в человеке, направленность к своей цели (в данном случае — к просветлению) обозначается словом «воля»; природа всеобъемлющего космического будды, совпадающего с «буддством», присутствующим в каждом живом существе, называется «все-единством»), термины новейших психологических и теософских течений.

В предлагаемую публикацию вошли главы работы «Буддийские таинства», касающиеся определения буддийского «тайного учения», времени его возникновения, места в ряду

других направлений буддизма, круга задач, решаемых им. За пределами публикации остаются как специально-исторический раздел книги, так и материалы, касающиеся ритуала «тайных» школ, буддийской магии, культовой символики, отношений учителя и ученика, обряда посвящения, на практике реализующих теоретические принципы ваджраяны.

Особая тема книги — так называемое шактийское направление ваджраяны, почитающее вместе с буддой его женскую ипостась — шакти. Пожалуй, именно этот (как показывает Х. фон Глазенапп, далеко не всеми «эзотериками» признаваемый) вариант буддийских «тайнств», стал источником самых фантастических слухов о буддийском «тайном учении». Поклонение двум началам истины, темному — наряду со светлым, эротические мотивы в иконографии и ритуале, сакральный любовный союз избранных друг для друга йога и йогини и слухи о буйном разврате, царящем якобы в монастырях «эзотерической» ориентации, любовная и вредоносная магия, отрицание всех правил и предписаний, как мирских так и монашеских, и собственно «тайных» также, — все это, на взгляд сторонних и пристрастных наблюдателей, не могло быть ничем иным, нежели извращением буддизма, знаком его упадка. Однако, как показывает Х. фон Глазенапп, и шактийские учения на свой лад в гораздо большей степени, чем кажется, выражают некоторую общую идею всех учений буддизма. На свой лад — но ведь недаром истина-просветление — и невыразима, недаром учение терпимо, готово приравниваться к странностям людей, недаром каждое новое поколение учителей вновь и вновь должно напоминать о заведомой ограниченности каких бы то ни было, даже самых тайных и самых глубоких знаний, о недостаточности их — и о равноправности, и о мере истинности каждого...

Европейская наука о Востоке традиционно известна была в нашей стране не только по библиографиям и критическим разделам книг отечественных исследователей, но и в переводах на русский язык. Хотелось бы надеяться, что и книги Хельмута фон Глазенаппа со временем займут свое место в нашей востоковедческой библиотеке.

Н. Н. Трубникова

Буддийские таинства

(тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы»)[12]

Х. фон ГЛАЗЕНАПП

I. Становление и сущность учения «алмазной колесницы»

Гаутама Будда (560 — 480 до н. э.), согласно древнейшим текстам[13], возвестил миру святое учение, призванное вести людей по пути нравственного совершенствования и привести некоторых из них к освобождению из круговорота рождений и смертей, прекращению череды перерождений, смены форм существования, бесконечно повторяющейся с безначальных времен. Именно силою доброй или злой воли человека определяется то, каким будет после смерти его новое земное существование; поэтому чисто внешние церемонии, практикуемые брахманами (жертвоприношения, омовения в Ганге), бесполезны, ибо они не приближают к спасению. Столь же мало могут помочь человеку в его стремлении к благу и божества. Скорее, боги сами подлежат закону воздаяния за каждое деяние (санскр. *карма*): своим нынешним высоким рангом они обязаны собственным

добрым делам, совершенным ими в прежних жизнях. Как только сила их доброй кармы, действующая как бы «задним числом», будет исчерпана, божества могут снова переродиться на земле.

Одна лишь безраздельная устремленность всех сил к единственной цели позволяет выйти за пределы мира блужданий (*сансара*), достичь *нирваны*, окончательного избавления от страданий и дальнейших перерождений. Постепенно, проходя цепь бесчисленных существований, верующий становится наконец благочестивым монахом, отрекается от мира и достигает через аскезу и духовное самоуглубление святости *архата*; смерть святого подобна угасанию пламени, чье топливо истрачено до конца.

Сам Будда, по воззрениям древнейших времен, — тоже архат, отличающийся от других тем, что в момент своего «просветления» (*бодхи*) он сам постиг и как бы заново открыл предвечное, до него уже известное буддам прошлых эпох учение и передал его всем живым существам ради их спасения. Он, однако, может быть лишь проводником, указывающим путь к нирване; несмотря на его чудодейственные силы, сам он не может никого спасти; он может только направлять людей своей проповедью к принятию и исполнению «благого закона». Войдя к нирвану в момент своего ухода из жизни, он с тех пор не осуществляет прямого воздействия на своих последователей, но поддерживает их рвение только своим достопамятным примером и уставом, завещанным им общине. Обряды, которыми древние буддисты почитали его память, его реликвии, *ступы* (монументы — хранилища для реликвий) нужны только для того, чтобы наводить самих верующих на благочестивые размышления; полностью «угаснув», Достигший Просветления не может ни радоваться аромату цветов, приносимых ему верующими, ни вознаграждать их за их дары, ни откликаться на их молитвы.

Обычно вызывает удивление то, что учение, отличавшееся столь отчетливо выраженной духовной направленностью, быстро распространилось по всей Индии. И это при том, что оно почти ничего не могло предложить для удовлетворения человеческой потребности в религиозном действии и не подкреплялось самым могущественным из мотивов религиозного действия — человеческой надеждой достичь счастья или избавления от несчастий и опасностей в этом мире посредством произнесения молитвы или приношения жертвы. Загадка разрешится, если мы вспомним, что буддизм стремился быть *учением* исключительно о *спасении*; верования и религиозные обычаи народа, даже если они (как, например, убиение жертвенного животного) противоречили его собственным принципам, он, не посягая на их переустройство, оставил существовать где-то рядом с собою или подчинил их себе. Что касается защиты от болезней, плодородия полей и стад, других земных дел, то с просьбами обо всем этом индус мог по-прежнему обращаться к древним своим богам, сопровождая просьбы умилюющими жертвами и ритуалами, такими, как свадебный обряд, церемония сожжения трупов умерших и др.; эти ритуалы проводились брахманами и другими жрецами и проводятся ими до сих пор на острове Цейлон и в Южной Индии.

В начале нашей эры внутри буддизма рядом со старым его направлением возникло новое, ставившее целью превратить учение Шакьямуни из кодекса мудрости во всеобъемлющее религиозное движение; при этом оно старалось удовлетворять также и тем потребностям, каких старое учение до сих пор не включало в сферу своего действия. Это новое учение должно было стать *махаяной*, «широким путем», «великой колесницей», ибо его устремления простирались дальше, чем устремления старого учения, определявшегося теперь как «малая колесница» (*хинаяна*). Новые *сутры* (священные тексты), содержащие наставления будды, бывшие якобы сокрытыми до сих пор, провозгласили новую этику, этику активного действия. Высшая цель верующего не в том, чтобы сделаться архатом, отрицающим мир, но в том, чтобы стать *бодхисаттвой*, святым подвижником, который

стремится к просветлению, к тому, чтобы стать буддой, чтобы, постепенно очищаясь, переходя от существования к существованию, неотступно служить благу всех существ. Каждый человек несет в себе зерно своего будущего «буддства» и должен стараться дать этому зерну прорасти и развиваться. Земные бодхисаттвы, медленно, но верно продвигающиеся по пути самосовершенствования, могут лишь в некоторой степени соответствовать идеалу высшего милосердия; но есть и другие бодхисаттвы, которые в своем постепенном восхождении к нравственному совершенству поднялись столь высоко, что могут силою волшебства приходить из своих небесных пределов на помощь человеку, обращающему к ним с молитвой. В образах Манджушри, Авалокитешвары, Майтрейи и бесчисленных других бодхисаттв буддизм создает своих собственных святых угодников, чьи благость и могущество отвечали бы чаяниям самого широкого круга верующих. Представления о будде также преобразуются в духе новых воззрений. Будды старого буддизма были немногочисленны: по его теории, на каждую из мировых эпох приходится лишь по одному будде. Махаяна на это возражает: будды столь же многочисленны, как песчинки Ганга; ее богатая мифологическая фантазия вызывает к жизни множество новых персонажей, таких, как *Амитабха* («будда неизмеримого света»), *Вайрочана* («солнцеподобный» будда) и т. д. Эти будды вскоре заставили фигуру исторического будды Шакьямуни отойти на второй план. Будды «великой колесницы» существенно отличаются от будд хинаяны тем, что их деятельность во благо мира не прекращается после перехода их в высшую нирвану. Их нирвана — *апратиштхита*, «лишенная покоя»; они неусыпно стоят на страже добра. Теоретическое основание этому новому представлению дает своеобразная метафизическая конструкция «трех тел» будды. Каждый будда одновременно выступает в трех «телах» (*кая*), т. е. способах бытия. Земным «телом видимости» (*нирмааа-кая*) будда входит в мир видимости как человек с ограниченным сроком жизни; внеземным «телом блаженства» (*самбхога-кая*) он принадлежит небесному миру, вызываемому к жизни его добрыми делами; «космическое тело» (*дхарма-кая*) есть сущность всякого «буддства» вообще, в этом теле будда тождествен со всеми буддами и составляет собой последнюю действительность, лежащую в основе всего сущего[14].

Эти умозрения теснейшим образом связаны с идеей всеобщего единства, во все большей степени проявляющейся в учениях махаяны. Древний буддизм придерживался плюралистических воззрений. Он толковал все события как внешнего, так и внутреннего, духовного мира как закономерные взаимодействия *дхарм* — неких факторов наличного бытия, разнообразнейших по своим свойствам; все эти факторы трактуются как вещные[15], причем считается, что они образуют собой внутренний состав как природных стихий, наблюдаемых образов, звуков и т. п., так и самой видимости как таковой, мыслимости как таковой, веры, заблуждения, становления и различных других состояний и процессов. Посредством ассоциирования *дхарм* возникают и видимые единичные существа, и впечатления, существующие в сознании этих существ; есть только эти *дхармы* и — никакой извечной первоматерии, никакой бессмертной души. Предпосылка для вступления на путь, ведущий к спасению, состоит в познании того, что не существует никакого устойчивого «я», переходящего из одного тела в другое в процессе перерождения, но что есть только сочетания *дхарм*, которые составляют то, что кажется нам живым существом; только поток жизни, неизменный лишь в своей непрерывной изменчивости, сообразно закону кармы принимающий то образ нищего, то образ царя, то зверя, то небожителя или демона (божества небесного или подземного мира). Что представляют собою *дхармы* по своей сущности? Этого нельзя ни понять, ни объяснить; мы должны констатировать, что феномены таковы, какими они нам даны, но мы ничего не можем сказать ни об их бытии, каково оно само по себе, за поверхностью явлений, ни об их возникновении. Эта жесткая «философия фактов» в махаяне получает метафизическое завершение и увенчивается монистическим выводом. «Срединное учение» *Нагарджуны* (II в. н. э.) отрицало такую постановку вопроса, при которой *дхармы*, взаимозависимые, возникающие и преходящие, оказываются

окончательной, последней реальностью. Дхармы обладают лишь зависимым бытием, которое, к тому же, условно, иллюзорно. Выйти за пределы «пустоты» (*шуньята*) всего познаваемого нами мы не можем; «пустое» (*шунья*) есть поэтому последнее понятие, до которого может дойти наша мысль, понятие уже чисто негативное, оно охватывает и нирвану и сансару и не может быть истолковано ни логическими, ни онтологическими средствами.

На иной основе пыталось преодолеть «дхармический плюрализм» хинаяны «Учение о только-сознании», разработанное *Асангой* (IV — V вв.). Это учение исходит из того, что живое существо в нынешнем своем теле (как и в прежних и в будущих рождениях) представляется все же чем-то целостным, при том, что на самом деле оно есть не что иное, как поток дхармовых комбинаций. Учение это далее принимает в качестве принципа так называемое «сознание-сокровищницу» (*сишия-виджняна*), представляющее собой базис или резервуар всех меняющихся впечатлений, осознанно или бессознательно переживаемых нами. Это «сознание-сокровищница» не есть постоянное «я», душа-монада; оно подобно некоей реке, непрерывно меняющейся благодаря притекающей и утекающей прочь воде. Есть бесконечно много таких «потоков сознания», но нет ничего кроме них; внешний мир есть лишь видимость, которую сознание продуцирует из самого себя. Спасение состоит в том, чтобы прекратить порождение иллюзии мира и достичь такого состояния сознания, при котором раздвоенность его на познание и познаваемое, на субъект и объект исчезает и может быть достигнут покой чистой идеальности. Но и это субъективно-идеалистическое учение не есть еще абсолютный монизм, хотя оно и приближается к таковому постольку, поскольку утверждает, что все условное и кажущееся восходит к необусловленному, идеальному как к своей первооснове. И все же отношение обуславливающего к обусловленному не может быть описано никаким иным образом, нежели как «ни тождественность, ни различность».

В позднейшие времена монистическая тенденция становится все сильнее. «Пустота» воспринимается уже не как граница познаваемого мира, но как некая «реальность в себе». С другой стороны, учением о сознании вырабатывается представление о Сознании-как-таковом, абсолютном, лежащем в основе каждого индивидуального сознания. В позднейших системах, и по сей день имеющих в странах Восточной Азии многочисленных приверженцев, абсолют считается неотличным от мира явлений: его уподобляют океану, который то принимает форму множества волн, гонимых бурей, то предстает спокойной гладью неизменного единого целого.

Если многие школы рассматривают абсолют как некий безличный принцип, то в некоторых сектах[16] ему начинают в конце концов приписывать некоторые личностные черты. Толкуя одного, наиболее почитаемого ими будду как *дхарма-кая* всех будд, они отождествляют его со все-единой высшей реальностью. Вселенский будда, в восточно-азиатских культурах выступающий под именем Вайрочаны, провозглашается собственной сущностью всего сущего. При этом буддизм, сам по себе изначально бывший атеистическим учением[17], приближается к пантеистической установке, не теряя, однако, из виду того главного положения, что будда есть спаситель, но не творец этого полного страданий мира.

Наконец, существенной переработке подвергается в махаяне и культ. Коль скоро будды суть внеземные существа, от которых человек может ожидать помощи, то и поклонение этим буддам служит уже не одному только очищению духа поклоняющегося, но имеет и объективную значимость. Приспосабливаясь к тем формам, в каких индусы почитают своих богов, «великая колесница» разработала всеобъемлющий культ, приобретающий с течением столетий все большее значение. Ритуал у индусов фиксируется в многочисленных текстах, обозначаемых как *агама* («предание») или *тантра* (буквально — «ткань», т. е. некое связанное изложение)[18]. Тантры дают предписания для отдельных ритуалов, основанные на метафизических положениях. Основу всех церемоний, почитаемых обязательными для

верующего, составляет универсальное магическое мировоззрение, вырастающее из представлений о том, что все события в космосе теснейшим образом связаны между собою и что некие таинственные нити соединяют каждое слово, действие, каждую мысль с вечной первоосновой мира. Буддийские тантры, выстроенные в своеобразную теорию, известны нам начиная со второй половины I в. н. э., но можно предположить возможность существования зачатков буддийского тантризма уже и в более ранние времена.

И в самой Азии, и на Западе существенную характерную особенность тантризма издавна усматривали в том, что это учение приписывает таинственным сочетаниям букв (*биджа*) и слов (*мантра*) магическое значение, а изучение их оформляется им в особую науку, *мантрашастру*, «окультную грамматику». Уже в текстах, описывающих жертвоприношения ведического времени, так называемых *брахманах*^[19], встречаются непонятные слоги вроде «ом», «хум», «кхат», «пхат», имеющие некий метафизический смысл. Тантры расширили число этих слогов до необозримых пределов, изобрели квазинаучные методы для того, как эти слоги следует комбинировать друг с другом и со словами обычного языка, чтобы как можно полнее раскрыть их силу. Первое появление подобных слогов в буддийской литературе можно рассматривать как признак того, что внутри религии Просветленного началось развитие тантризма.

Уже начиная с III в. н. э. их использование можно считать общепринятым: именно в это время на китайский язык были переведены тексты, содержащие так называемые *дхарани* — заклинательные формулы, призванные, как это явствует из их названия, «держат» злые или добрые силы, тогда как в предшествующие эпохи отчетливых следов этого литературного жанра указать не удастся. Монах Чжи-Чжэн, происходивший из скифской семьи, но родившийся в Китае (в 223 — 253 гг. работал в Нанкине) и царевич Шримитра, родом из Куша (Центральная Азия), вероятно, первыми открыли для китайцев сокровища науки мантр. О Шримитре рассказывают, что он, получив известие о гибели одного из своих друзей, чиновника правительства, тотчас же поспешил к его детям и «звучным и внятным голосом» прочел над убитым дхарани, проводя таким образом настоящую заупокойную службу. Известно также, что Шримитра устраивал обряды освящения — *абхишеки* — для своих последователей; кроме того, им был переведен некий текст, относившийся к этой церемонии. Школа Сингон^[20] по сей день считает Шримитру одним из предтеч тайного учения. (...)

К тайному учению прибегали различные школы; однако это, насколько мы знаем, первоначально в Индии не вело к созданию сект, которые считали бы эзотеризм своей специальностью. Лишь постепенно люди пришли к тому мнению, что верить в то, что посредством произнесения магических формул и исполнения церемоний можно достичь того, что прежде люди чаяли получить в награду праведной жизни и аскезы — это значит вступить на новый путь спасения, в равной мере отличный и от «малой», и от «великой» колесниц. Позднее было выработано представление, что махаяна дает два метода^[21]: *парамита-ная*, метод, направляющий к спасению через моральное совершенствование и философское познание, и *мантра-ная*, метод, пытающийся добиться того же с помощью мистических формул. Наконец, многие считают, что тантрические учения вообще суть учения особой «колесницы» (*яна*) не только не тождественной ни хинаяне, ни махаяне, но и превосходящей их. Эта колесница определяется тоща либо как *мантраяна*, «колесница волшебных формул», либо как *ваджраяна*, «алмазная колесница».

«Алмазная колесница», по мнению ее адептов, превосходит все другие потому, что она могущественнее, легче и скорее в достижении цели, чем они. Ведь уже в махаяне со временем все сильнее проявляется тенденция превратить тернистый и неровный путь к спасению, каким могут следовать лишь немногие высокодисциплинированные избранные, в

удобную дорогу, доступную для широкого круга людей. Приверженцы будды Амитабхи отстаивали теорию, согласно которой всякий, благочестиво верующий и вверяющий себя этому «будде неизмеримого света», после смерти будет призван в «западный рай», чтобы там, не зная никаких искушений, слушая проповеди и общаясь с праведниками, медленно, но верно продвигаться ввысь к совершенству. В противоположность этому взгляду на способы достичь нирваны, «обреченному на успех», но занимающему много времени, последователи других направлений буддизма, например, учителя школы медитации (яп. *дзэн*), основанной Бодхидхармой (ок. 500 г. н. э.) рекомендуют упражняться в духовном самопогружении: тому, кто выполняет эти упражнения, внезапно и как бы «скачком» открывается полное просветление. «Метод мантр», как полагают приверженцы «алмазной колесницы», превосходит все преимущества амидаистской веры и дзэнской самоконцентрации тем, что он одновременно и прост в исполнении и действен. Согласно господствующим воззрениям, должен пройти промежуток времени длиной в три неизмеримо долгих мировых эры, прежде чем праведник, достигший статуса бодхисаттвы, возвысится до окончательного просветления[22]. Мантраяна же обещает своим последователям как бы «спрессовать» это время: достаточно будет интервала в одну-единственную мысль, чтобы в полной мере стать буддой[23].(...)

Столь высокая самооценка тантризма не есть индивидуальное мнение отдельных авторов, но церковное учение, до сих пор истово исповедуемое широким кругом людей, — это следует, например, из школьной книжки «Луч восходящего солнца», напечатанной в Улан-Баторе «в 16-й год независимости монгольского народа» (т. е. в 1926 г.)[24]. «Буддийская религия передается двумя способами: через предписания сутр (тексты учения) и через предписания магических слов (*дхарани*). Первые учат людей тому, чтобы сбросить гнет беспокойного бега сансары; приумножать добродетель, удаляться грехов, доводить до высшего совершенства сострадание и милосердие... постичь смысл канонических текстов и дать осуществиться неотступному желанию человека приобщиться к святому просветлению — для себя и для всех живых существ. Что до предписаний магических слов, то они призывают людей углубиться в изучение смысла всех разделов тантры, исполнять учение дхарани. Кто следует этому и добивается наконец постижения сущности абсолюта (*шуньята*), — тот, даже и не отказываясь от питья опьяняющих напитков, от женитьбы и мирской жизни, вступает на путь великого учителя йоги». Общее свойство этих двух методов, говорится в заключении приведенного отрывка, состоит в том, что в обоих случаях все подчинено одной цели — раскрытию «мысли о спасении» (*бодхичитта*). (...)

Древний буддизм смотрел на эмпирический мир как на необходимое зло; тот, кто ищет спасения, должен освободиться от его власти. Явления этого мира, его порядки и установления, если и имеют некоторую относительную ценность, то лишь постольку, поскольку они помогают тому, кто стремится к благу, в его постепенном восхождении к нирване. Махаяна же учила, что сансара и нирвана суть два аспекта одной и той же высшей действительности; все дело состоит в том, чтобы осознать: нирвана присутствует повсюду и во всем. Картина мира, включающая такие воззрения, приходит, в конце концов, к тому, что мир сам приобретает для верующих религиозную ценность, ибо через него нам открывается абсолют. Будучи воплощением стоящего за ним запредельного бытия, этот мир есть откровение вечных тайн и сам — божественная мистерия. Поэтому уже неуместно желание возвыситься над ним с целью достичь вне его лежащего трансцендентного; предписывается отыскивать в нем самом сокрытые силы и использовать их для приближения к спасению.

Ваджраяна придала этому новому взгляду на мир в высшей степени практическое направление, используя магическую силу мыслей, слов и дел для достижения просветления. Но она также пыталась теоретически обосновать веру в божественную таинственность вселенной: если все неземное тесно переплетено с земным, тогда все континуэнты мира

явлений неразделимо связаны с теми высшими сущностями, которые раскрываются через них. Различные будды ставятся в соответствии мировым стихиям, органам чувств, цветам и многому другому и получают, благодаря этому, наряду с этическим значением, еще и космическое. Пожалуй, ни в чем так явственно не выразилась осуществленная ваджраяной переоценка всех до сих пор существовавших ценностей буддизма, как в этих умозрениях относительно принадлежности земных вещей области господства внеземных сил, по учению старой церкви ото всего земного совершенно отрешенных.

Сопряжение всех событий и отношений этого мира в грандиозную космическую систему, которая равно охватывает и величайшее и ничтожнейшее и даже низшему уделяет место в универсальном священном плане, сообщало учению совершенно новую ориентацию и в сфере теоретических оснований этики.

Будда учил: искоренение трех главных дурных дхарм — ненависти, алчности и лжи — вместе со всеми прочими страстями, следующими за этими тремя, есть необходимая предпосылка для достижения нирваны. Только тогда, когда они будут устранены, будет достигнут покой, прекратятся страдания. Махаяна. в противоположность этому, отстаивала ту точку зрения, согласно которой всякое живое существо само по себе уже несет в себе зерно своего совершенства, но что зерно это должно быть удобрено полезными веществами и тщательно возвращено, чтобы раскрыться во всем своем истинном блеске. Предпосылка спасения здесь — постижение истинной сущности страданий, препятствующих успокоению; только познание того, что страдания не составляют самостоятельной реальности, ведет к их преодолению; с абсолютной точки зрения нет уже ни злого, ни доброго, «заблуждение и просветление суть одно»^[25].

Ваджраяна снова идет одним шагом дальше. Сами по себе страсти не суть нечто злое: они становятся злом только из-за того, что у нас, существ, далеких от знания полной истины, предметы наших страстей и желаний ложны и ограничены. Если же они будут освобождены от ограниченности, навязанной им иллюзиями нашего человеческого «я» и развиты до своей абсолютной величины, тогда они станут добродетелями, ведущими к благу. Любовь к самому себе и к земным вещам превратится тогда во вселенскую любовь бодхисаттв, охватывающую все и всех. Так, Томита Кодзун, высокопоставленный представитель школы Синги-Сингон, в книге «Сто глав таинства», опубликованной в Токио в 1913 г., пишет: «С точки зрения тайного учения, дело не в том, чтобы просто отринуть страсти и заблуждения. Мы, скорее, должны сохранять их неизменными и очищать. Когда вода достигает вершины горы, она сама находит себе путь вниз по другому склону. Точно так же и наши страдания не составляют более препятствия для нас, когда они в своем развитии достигают абсолютного предела. «Кто похищает деньги, тот разбойник, кто похитит царство, тот царь» — говорит пословица. Точно так же и с тем, кто считает, что хочет стать повелителем мира, тогда как на самом деле он мог бы сделаться буддой. Когда мы в делах этого мира хотим продвинуться вперед, мы должны смирить страсти и преодолеть заблуждения — это мать всех успехов. Когда горький плод Каки созревает, он становится сладким, поэтому не годится нам его, пока он горек, выбрасывать»^[26]. «Похожие мысли высказываются и в индийских ваджраянических трудах. Арьядева говорит: так же, как медь, погруженная в волшебный настой, превращается в золото, страсти у знающего человека становятся средствами, позволяющими достичь спасения; в другом тексте то же самое формулируется так: «Страстями мир связан, через страсти только он будет и освобожден»^[27].

Представленные здесь воззрения находят зримое воплощение в том, что божества, которых древний буддизм исключал из числа своих святых, теперь в идеализированном виде возвращаются в него. Пантеон школы Сингон, изображаемый на мистических диаграммах

(мандала), включает богов любовной страсти и других страстей; эти божества, выступающие в качестве бодхисаттв или царей знания, призваны вести людей к спасению.

Таким образом, мы подошли к пункту особо значимому — к позиции ваджраяны по отношению к сексуальному.

Древний буддизм трактовал взаимоотношения полов в общеиндийском духе: как чувственное наслаждение, которое, подобно вкушанию изысканных яств, ношению красивых одежд, радости, доставляемой музыкой и танцами, представляет собой одну из многочисленных форм выражения жажды жизни. Чего-то греховного в плотском наслаждении как таковом не усматривали; только тогда, когда кто-то предается ему с чужой женой или с девушкой, живущей под крышей родительского дома, путем насилия над пленницей или противоестественным образом и т. п., это считалось грешным и недопустимым для людей общины. Выразительнее всего это воззрение дошло до нас в легенде, которая, хотя и украшает рождение Будды множеством чудес, все же производит его от земного отца и не приписывает ему происхождения от девы. Однако при том, что любовное наслаждение само по себе не содержит чего-то нечистого (в смысле «первородного греха»), оно, будучи сильнейшим утверждением воли к жизни, никак не может быть соединено с высшими, духовными устремлениями. Монахам и монахиням поэтому строжайше запрещались все сексуальные проявления. Мирянам также предписывалось время от времени принимать на себя на некоторый срок обет воздержания от половых сношений. Существовало мнение, что живое существо тем выше стоит в духовно-нравственной иерархии, чем меньше оно подвержено власти чувственных желаний; это мнение отражается и в учении хиняны о постепенном прогрессирующем упадке нравственного состояния мира. При возникновении этого мира не было разделения на два пола, но лишь вследствие похотливости людей, со временем все усиливавшейся, у них развились половые признаки и жажда любовного сближения друг с другом [28]. Статус богов также определяется уровнем их отношения к чувственному наслаждению. Божества низших рангов предаются половым сношениям, подобно людям, высшие удовлетворяют свои эротические потребности более утонченным способом (объятиями, прикосновениями рук, взглядами и улыбками); боги же наивысших сфер уже не имеют ни половых признаков, ни сексуальных влечений. Эти боги наивысших небес бесполо, хотя и представляются мужеподобными существами, по внешнему облику, голосу, чертам поведения и волевым качествам [29].

В рамках самой махаяны со временем пусть постепенно, но намечается далеко идущее изменение взглядов. Было признано, что бодхисаттвы могут ради обращения верующих принимать и женский облик. Самый известный тому пример — это, пожалуй, бодхисаттва Авалокитешвара, почитаемый в Китае как женское божество Гуань-инь, в Японии как Каннон, хотя, по-видимому, перемена пола этого персонажа произошла не в Индии, а уже в Восточной Азии, так как женоподобных изображений Авалокитешвары в Индии и Тибете не зафиксировано. (...)

Если одно из направлений ваджраяны сводит в систему все — и мирское и духовное (что не исключает, однако, попытки сублимировать земные страсти на свой лад), то другие направления стараются удовлетворить становящейся со временем все настоятельнее потребности в ревизии господствовавших аскетических воззрений несколько иным путем. Шантидева учил: преодолеть положительные страсти (чувство желания) не так трудно, как избавиться от отрицательных страстей (чувство ненависти), ибо желание стремится привлечь к себе своей любовью другое живое существо, тогда как ненависть отторгает от себя их и жаждет их гибели. Разумеется, бодхисаттва сочетается любовной связью с женщиной только тогда, когда это — единственная возможность добиться ее доверия и в конце концов

привести ее на путь спасения. Бодхисаттвы могут принимать и обличия гетер, привлекать к себе мужчин, уязвляя их жалом наслаждений, дабы пробудить у них мысль о просветлении. Благая цель освящает здесь, таким образом, неблагоприятные средства, коль скоро речь идет о спасении человеческой души.

В пример приводится бодхисаттва Йоти, сорок две тысячи лет соблюдавший целомудрие; он нарушил свой обет, чтобы сделать счастливой одну женщину, хотя знал, что за этот грех должен будет претерпеть наказание в аду и в своем стремлении к совершенству будет отброшен на многие столетия назад.

Но конечно, когда чувственным наслаждениям предается бодхисаттва, для него это не представляет опасности, ибо одним-единственным актом мысли, основанным на силе его всеведения, он может избавить и себя и других от неблагоприятных последствий своего деяния, подобно тому, как некий знаток науки мантр, будучи заточен царем в темницу, сумел освободиться от оков с помощью всего лишь одного волшебного слова.

Дело только в духовной собранности, а не в принципиальном принятии эротических проявлений или отказе от них. Тоша та резкая грань, которая до сих пор отделяла женатых мирян от живущих в безбрачии монахов, оказывается неправомерной. Можно быть почтенным отцом семейства и в то же время — настоящим бодхисаттвой; существуют так называемые грихи-бодхисаттвы (*грихи* — «домохозяйин»). Почему же те, кто целиком и полностью посвятил себя духовной жизни, не должны жениться? Как впоследствии в европейском протестантизме и в буддийской реформаторской секте Синран Сёнина (в Японии XIII в.), в школах эзотерического буддизма появилось женатое духовенство. Судя по сообщению Калханы, можно предположить, что уже в IV в. в Кашмире встречались женатые монахи [30], а Тарагупта в IX в., сообщая о таком явлении, называет этих монахов «арья». И сегодня в Непале есть множество женатых монахов, так называемых «бандья». Они возводят свой обычай женитьбы монахов к VIII — IX вв. Некоторые из лам «красной церкви» Тибета также женаты.

У различных народностей Индии сексуальные культы играли важную роль — это показывают уже раскопки в Мохенджо-даро (ок. 3 тыс. лет до н. э.). Ведическим арийцам также не были чужды эротические ритуалы, хотя у них они не слишком явно выражены. Буддизм же изгонял все сексуальное из сферы святого учения. Однако мы можем видеть, что со временем и в нем предпринимаются попытки установить положительное отношение эротического к религиозному; так, Катхаватху (ок. 25 г. н. э.) сообщает об обычае, согласно которому благочестивая пара, желая никогда не расставаться и в будущих перерождениях оставаться вместе, предается любви сразу же после поклонения святыням будды с верой, что таким способом их цель может быть достигнута. Ортодоксия очень строго осуждала перегруженность буддийского культа подобными мирскими представлениями. Однако с развитием буддизма невозможно было избежать проникновения подобных воззрений в сферу религиозной жизни; так же, как и в индуизме, вместе с другими до-арийскими представлениями религиозная значимость сексуального все более явно выступала на первый план. Надо заметить, что начиная с середины I в. н. э. духовная жизнь не-арийских народов оказывает все усиливающееся воздействие на религиозную мысль; это как нельзя более отчетливо выражается в том, что число женских божеств, в прошлом небольшое, значительно увеличивается. Свою наиболее выразительную форму эта новая ориентация буддийского пантеона получает в появлении образов многочисленных *шакти* — богинь, представляющих собой персонификации «сил» богов: их культ отчасти содержит эротические ритуалы. Дело доходит до того, что и буддам, по индуистскому образцу, начинают приписывать божественных супругов — такой шаг совершенно противоречит всему, что имело место до сих пор и потому большинством последователей махаяны осуждается.

Включение шакти в буддийский пантеон обосновывалось следующим образом: сам будда есть воплощение *упая* — активного священного промысла, направленного ко спасению всех существ. Чтобы быть в состоянии осуществлять эту проповедь, он нуждается в знании. (...) Только взаимодействие *упая* и *видья* («знание», в санскрите женского рода) делает возможным достижение высшей одухотворенности всего сущего. Исходя из этой фундаментальной идеи разворачивалось учение о сексуальной полярности, исчезающей в высшем духовном единстве, и ритуал, придающий сакральному любовному союзу мистическое значение.

Если древний буддизм полагал, что половые сношения ни в коем случае не совместимы со священнодействием, которое осуществляет монах с целью продвинуться вперед по пути к спасению, то новое, тайное учение не только утверждает, что при правильной духовной установке половое влечение вовсе не должно быть сдерживаемо, но и отстаивает тезис, что при определенных условиях любовное соитие есть дело, требуемое религиозными соображениями. Для йога, который не из животной похоти, но в сознании трансцендентного значения происходящего, достигает соединения с женщиной, духовно подготовленной и ритуально посвященной, с соблюдением особой предварительной церемонии — для него *двайендрья-сампатти*, встреча и соединение мужского и женского половых органов, есть образ высочайшей мировой тайны, приобщение к духовной сущности все-единого абсолюта.

Не подлежит сомнению, что здесь речь идет о проникновении в буддизм идей, совершенно чуждых ему и объяснимых лишь как адаптация им индуистских воззрений. Существенное различие между индуистским и буддийским типами шактизма состоит в том, что в первом случае мужское начало (*Шива*) представляет собой пассивный, покоящийся, а женское (*Шакти*) — активный аспект абсолюта, тогда как в буддизме роли этих двух начал распределяются прямо противоположным образом. (...)

Сказанное можно подытожить следующим образом: к 700 г. н. э. существовали две разновидности буддийских эзотерических систем, из которых одна, верная древним воззрениям, отвергает эротические представления и ритуалы, исключает их из сферы учения о спасении, тогда как другая их признает и приемлет. Обе системы подпадают под определение «тантризма», как в своих основаниях, так и во многих частностях они совпадают, однако вторая предпринимает значительную переработку всего учения, и это связано с включением ею шактийских элементов. В дальнейшем мы должны различать «чистый» и «шактийский» тантризм, или, по японской терминологии, «чистое» и «смешанное» тайное учение (яп. *дзюмицу* и *дзомицу*), практику «правой руки» (*удо*) и «левой руки» (*садо*). В следующем историческом разделе мы будем обсуждать оба этих течения параллельно; в систематическом изложении учений следовало бы прежде всего указывать черты, общие обоим направлениям, что же касается своеобразия шактийских учений и ритуалов, тех их моментов, которые отвергаются «чистой» эзотерикой, то о них мы будем говорить в особом разделе.

(...) Священные тексты ваджраяны, точно так же, как и другие сутры, подробно повествуют о том, как будда передавал свое учение широкому кругу верующих, прежде всего — бодхисаттвам, божествам и другим внеземным существам. Учение того или иного текста может основываться на авторитете одного из многих весьма различных будд: так, в одних сутрах по большей части действует исторический будда Шакьямуни, в других же, напротив, мифические будды.

К сожалению, очень немногими исследователями предпринимались попытки научного освоения текстов этого рода. Я ограничусь краткой характеристикой трех текстов, имеющих особое значение и мною преимущественно учитываемых в дальнейшем изложении.

«*Арья-манджушри-мулакальпа*», «Основополагающее ритуальное сочинение благородного Манджушри» сама себя именуется «большой (*махавайпуля*) сутрой махаяны», относящейся к Аватамсака-сутре бодхисаттва-питаки[31]. Санскритский ее текст (неполный) был найден в Южной Индии в 1909 г. Это тем более примечательное открытие, что сегодня буддийские тексты на индийском континенте почти не встречаются в рукописях: влажный тропический климат в короткое время разрушает манускрипты, а буддийские книги в течение многих столетий, прошедших с тех пор, как в Передней Индии буддизм сошел на нет, переписывались лишь изредка. Тем, что «Манджушрикальпа» дошла до нас на языке оригинала, мы, по-видимому, обязаны тому, что магические слова и описания магических практик, которыми изобилует этот текст, представляли некоторый интерес и для приверженцев индуизма. В 908 — 1000 гг. н. э. «Манджушрикальпа» была переведена на китайский язык, а в XI в. и на тибетский. Ж. Пшылуски сообщает[32], что 14-я глава текста содержит ряд фрагментов, переведенных на китайский язык уже в 702 — 705 гг., и делает из этого вывод, что текст в ходе своей истории получал добавления. По-видимому, большая часть текста была закончена уже в 750 г.: этот факт следует из того, что в нем в форме пророчества рассказывается история Индии вплоть до восшествия на престол бенгальского царя Гопалы, а он пришел к власти именно в середине VIII в.

Весьма объемистая книга, составленная частью в прозе, частью в стихах, содержит главным образом поучения, в большом собрании произносимые буддой Шакьямуни и обращенные к бодхисаттве Манджушри. Хотя время от времени собеседники касаются философских и этических принципов «малой» и «великой» колесниц, все же самой существенной задачей этого сочинения считается представление мантр и ритуалов, служащих достижению самых разных, по большей части — чисто земных целей. Женские бодхисаттвы и богини появляются во множестве, но собственно шактийских элементов здесь еще нет. Вместе с тем в тексте упоминаются многочисленные ритуалы, полностью противоречащие характеру древнего буддизма, такие, при которых речь идет об убиении животных и т. п. «Манджушрикальпа» не принадлежит ни к одной из позднейших эзотерических систем: это следует из того, что теория пяти будд в ней, по-видимому, еще не выработана, хотя имена этих будд и называются. Представляется, что «Манджушрикальпа», по крайней мере, в существенной ее части, отражает ту стадию развития буддийского эзотеризма, когда мантрайна еще считалась одной из дисциплин в рамках «великой колесницы» (так называемое дело волшебных формул, *мантрачарья*).

«*Махавайрочана-сутра*», текст, излагающий учение будды Вайрочаны, на санскрите не дошел до нас. Легенда гласит, что сутра была приобретена китайцем У-цзином во время его путешествия по Индии и после его смерти в 674 г. вместе с другими собранными им манускриптами доставлена в Китай. В 724 — 725 гг. индус Шубхакарасимха перевел ее при участии китайца И-цзина на китайский язык; одну из частей сутры между 720 и 741 г. перевел индус Ваджрабодхи. Тибетское переложение с санскрита выполнил Шилендрабодхи в первой половине IX в. Для эзотерических школ Японии «Махавайрочана-сутра» и в наше время служит одним из основных текстов.

Сутра трактуется как спонтанное вневременное самораскрытие абсолютного будды Вайрочаны в его «теле закона». Так, в тексте сутры говорится, что Вайрочана обращается с проповедью к буддам, бодхисаттвам и др. в своем дворце Ваджрадхармадхату, но, читая это, следует помнить, что все таинства, о которых повествует Вайрочана, суть воплощения его самого, и передает он их сонму бодхисаттв, представляющих собою его же воплощения, чтобы дать выразиться той радости, какую он сам испытывает, созерцая их. Как и «Манджушрикальпа», этот текст по большей части имеет форму диалога: Вайрочана передает свои наставления Ваджрасаттве, «учителю таинств», который, будучи в этом случае в некотором смысле представителем всего человечества, задает верховному будде все новые

вопросы. Обсуждаемые темы касаются самых разных областей метафизики и ритуала, однако интерес к последним преобладает.

По преданию сутра была открыта людям Нагарджуной. Этот святой подвижник из Южной Индии пришел к подножию высокой железной башни (ступа), и после того как он совершил семидневный обход ее и принес жертву, состоявшую из белых зернышек горчицы, в башне отворилась дверца. Внутри башни взору подвижника предстали все будды, бодхисаттвы и божества. Ваджрасаттва совершил над Нагарджуной обряд посвящения, передал ему свои наставления и вручил текст, который тот позже передал своему ученику Нагабодхи. Одни эзотерики рассматривают историю с железной ступой как реальный факт, другие видят в ней аллегорию: ступа — это человеческое сердце, внутри которого мудрец находит все истины, если только у него достанет старания и терпения проникнуть в его тайны[33].

В отличие от названных нами текстов «Гухьясамаджа» («Встреча таинств») принадлежит шактийскому направлению ваджраяны[34]. Будда, возвестивший эту «Царь-тантру» сообществу будд, бодхисаттв и божеств, именуется «Совершенномудрым», «Алмазным властелином мысли, речи и тела всех будд». Согласно строке 13 с. 2 указанного издания, а также китайскому переводу, этот будда зовется Махавайрочана и в данном случае отличается от Вайрочаны, согласно же с. 30 и комментарию Чандракирти, его имя — Ваджрадхара. Вначале текст повествует о том, как будда путем своей медитации воплотился в пяти татхагатах (так называемых *дхьянибуддах*) в шакти (их женских ипостасях) и стражах четырех сторон света; все вместе эти персонажи образуют магическую диаграмму мандала, в которую должен вглядываться приверженец тантры во время контемплаций. Наставления, даваемые Совершенномудрым, касаются, главным образом различных ритуалов, но затрагивают также и проблему относительности нравственных установлений земного мира. Форма обсуждения названной темы оказывается настолько парадоксальной, шокирующей, что слушатели-бодхисаттвы от ужаса лишаются чувств и только татхагаты, уже достигшие наивысшего просветления, сохраняют спокойствие. Разрешение противоречия между учением тантр и буддизмом, как и в сутрах Праджняпарамиты, не проводится до конца, но лишь намечается: Совершенномудрый призывает бодхисаттв вновь прийти в сознание л, погружаясь в медитацию «алмаза недвойственного небесного тождества», раскрывает перед слушателями знание того, что всеобъемлющее единство подобно пустому мировому пространству, во всеохватывающей тождественности которого совпадают все различия (с. 20).

«Гухья-самаджа» комментировалась многими индийскими учителями, а у буддистов Непала она пользуется большим авторитетом еще и по сей день. В 980 г. она была переведена на китайский язык, но в Китае не имела значительного влияния. В Тибете она, напротив, исключительно ценится: это показывают многочисленные комментаторские сочинения, включенные в тибетский канон.

Время создания «Гухья-самаджи» может быть определено лишь по «нижней» границе. Во всяком случае, уже в VIII в. она пользовалась авторитетом, если же так называемый комментарий Чандрободхи действительно был написан этим мыслителем, жившим в VI — VII вв., то ее появление может быть отнесено и к более раннему времени.

Число тантр и комментариев к ним, заметок, компиляций и энциклопедий необозримо велико[35]. Со временем возникают все новые и новые произведения, претендующие быть до сих пор хранившимися в тайне древними текстами, чудесным образом открывшимися кому-то из адептов тантризма. Последней тантрой всеобъемлющего характера, достигшей в Индии большого влияния на умы, стала «Калачакра» («Колесо времени»). Говорится, что Шакьямуни открыл ее в последний год своей земной жизни в Шри-дхьяна-катаке (ныне

Куттах в провинции Орисса) царю Сухандре из Шамбхала (в районе Джакарты); обнаружена же она была только в 865 г.; эти сведения приблизительно согласуются с сообщением Таранатхи и тем, что учитель Пито впервые начал распространять «Калачакру» во времена царя Махипалы (978 — 1030). Бенгальский монах Атиша, в 1039 г. прибывший в Тибет, составил на основе «Калачакра-тантры» тибетский календарь, благодаря чему это сочинение приобрело исключительно высокий авторитет, сделавшись источником целой литературной традиции и до сих пор — предметом постоянного изучения. На санскрите до нас дошли лишь немногие тантры; большее их число имеется в китайском переводе. Но классической страной буддийского тантризма нужно назвать, разумеется, Тибет. Хотя уже и включенные в каноническое собрание тантры весьма многочисленны, тибетцы утверждают, что большая часть этих священных текстов утрачена или находится не в Тибете, но в чужих странах, таких, как мистическая Шамбала, сохраняется у богов во взвездных краях или же у нагов (змееподобных существ) в подземном мире.

II. Тантрические учения и ритуалы

Метафизические основоположения.

Как и «малая» и «великая» колесницы, ваджраяна выработала несколько различных метафизических систем. Они могут не совпадать друг с другом во многих частных пунктах. Общее у них — основные идеи, на которых как на фундаменте они выстраивают свое знание.

Базис всей буддийской эзотерики — представление о последнем всеохватывающем единстве, лежащем в основе всего многообразия существующих вещей и о гармонической неразрывной взаимосвязи между вещами нашего мира и мира запредельного. «Все мироздание, как движущийся мир, так и неподвижный, есть отблеск недвойственного единого». Эта высшая действительность обозначается разными именами — «пустота» (*шунья*), «таковость» (*тамхата*) и др. По отношению к этой высшей реальности все события в нашем мире, множественном и движущемся, нереальны. Известное выражение, повторяющееся в тексте большинства церемоний посвящения, гласит^[36]: «Дхармы подобны отражениям в зеркале: они прозрачны, чисты, незамутнены; они непроницаемы и невыразимы посредством слов (или — не имеют опоры) и определяются не чем иным как причиной и ее действием (*карма*)».

На первый взгляд кажется, что эти «дхармы» — факторы посюстороннего бытия, сочетания которых образуют и наше «я», и мир, нами переживаемый, — сами по себе не могут не быть нечистыми. Но на самом деле они суть не что иное, как частные воплощения абсолюта. Кто постигнет это — тот будет знать, что сам он и всеобъемлющее единство связаны отношением тождества и что между непросветленным живым существом, блуждающим в мире сансары, и просветленным буддой, нет, по существу, никакого различия.

На этом учении о все-тождественности основывается целая религиозная система, разворачивающаяся как в теории, так и в практике. Если, кроме всеобщего единства, в строгом смысле ничего нет, тогда не может быть противопоставления субъекта объекту, различия между почитаемым, актом почитания и самим почитающим, разницы между мыслями и материальными предметами. Поэтому правильное понимание культа должно выражаться не в том, что верующий пытается молитвами или заклинаниями заставить некое божество, отличное от самого этого верующего, исполнить какую-то просьбу, но, скорее, в том, что человек осознает свою тождественность с божеством и благодаря этому на время, покуда длится их единение, становится обладателем сил, присущих божеству. Древнейшие индийские представления о том, что «я есмь Брахма» в каком-то смысле находят здесь свое дальнейшее развитие. Согласно воззрениям древних, каждое единичное существо само по

себе есть нечто обособленное, отличное от всех других, но каждое из таких существ представляет собой манифестацию абсолюта. Здесь же господствует теория, по которой все в мире так тесно переплетено, что возможно отождествление живого существа не только со всеобъемлющим буддой, но и с другими частными воплощениями этого будды. Древний мудрец в акте своего самопогружения постепенно сливался в одно со вселенским духом; последователь «алмазной колесницы» держится убеждения, что его медитация позволяет ему на время трансформироваться в одно из частных явлений этого мира. Технически такая идентификация обозначается термином *аханкара* («полагание себя» в чем-то). Особенность этой теории в том, что она находит практическое применение в магии: когда верующий в душе своей настолько интенсивно воображает какое-то из божеств, что наконец чувствует свое единство с ним, тогда он может считать своими и мудрость этого божества, и его могущество; во время, пока продолжается контемплиция, человек причащается не только духовному совершенству божества, но и его магическим силам и может при помощи этих сил добывать сокровища, изводить недругов, очаровывать женщин, достигать других земных целей. Принцип фундаментального тождества всех вещей во всеобъемлющем единстве обосновывает также и все другие формы религиозного поведения людей. Мысли, звуки и жесты оказываются взаимозаменяемыми; пожертвования, на деле приносимые божеству, имеют не большую ценность, чем мысленно проделываемые акты; вся действительность до конца может быть воплощена через символы и ритуалы, совершаемые перед каким-либо символом, воздействуют тем самым и на тот объект, который представляется этим символом. Этот всеобщий строй тождества данных нам вещей с вещами, существующими лишь в нашем представлении, во все эпохи истории ваджраяны выдвигался ею на первый план как момент исключительной значимости. Этот строй впервые, по сути дела, сделал возможным то, чтобы ее учения могли одновременно апеллировать и к людям, духовно подготовленным, и к простым; чтобы и йог, ушедший от мира, и могущественный владыка могли найти для себя в ее учении поле для деятельности. Ибо указанное нами основоположение философов с их высокими устремлениями приводило к духовному истолкованию мира возникновения и уничтожения, а толпу с ее земными запросами и суевериями — к самым грубым формам фетишизма.

Духовными источниками метафизикам тантризма при разработке их теории служили, как выразительно подчеркивает Адвайяваджра, обе великие философские системы «великой колесницы»: и «Срединное учение» Нагарджуны и «Учение о только-сознании» Асанги. Как мы видели, каждая из этих двух систем существовала в двух формах: учение о шунье — как философия «как-если-бы»^[37] и как учение о последней реальности, виджнянавада — как индивидуалистический идеализм и как учение о некоем всеобщем духе^[38]. Обе точки зрения, названные нами здесь на втором месте, смыкаются. Позднее (например, в Восточной Азии) они, смешавшись, дали некую единую философскую теорию, трактующую о высшей и последней реальности-в-себе. Если известные нам индийские тексты всегда с особой силой подчеркивают нереальность внешнего множественного мира и подкрепляют это сравнениями его с миражем, сновидением и т. п., то восточноазиатские школы высказывают уже положения, близкие к философскому реализму. Так, Сингон говорит и о «пустоте» и о «девяти родах сознания»; акцент же эта школа делает на том, как абсолют воплощается в шести великих перво-субстанциях (Земле, Воде, Огне, Воздухе, Пространстве и Сознании), рассчитывая с их помощью индуктивным путем приблизиться к более тонкому пониманию «таковости», нежели то, какого достигли «явные» учения философов, из «таковости» дедуктивно выводившие мир.

Особое значение теория абсолюта получает благодаря тому, что в ней философский принцип мирообъяснения совпадает с религиозным принципом спасения мира: абсолют отождествляется с сущностью будды или же, по крайней мере, в некоторых системах, с одним особым личностным буддой, как это будет показано нами в следующем разделе.

Пантеон

«Алмазной колеснице» принадлежит исключительно богатый пантеон. В него включаются не только индуистские боги и все святые «малой» и «великой» колесниц, но также и большое число новых персонажей, принадлежащих уже исключительно ему. В Восточной Азии и Тибете он пополняется образами местной мифологии и агиографии. Рассмотреть в деталях весь этот мир многообразных мифологических представлений — задача для специального исследования; здесь я должен буду ограничиться тем, чтобы обрисовать лишь общие контуры этой многоуровневой системы. При этом я буду рассматривать прежде всего не собственно индийских персонажей, поскольку те имеют значение лишь для более или менее ограниченного культурного региона. Путеводителем по пантеону «чистого» тантризма нам послужат великие мандалы «Манджушрикальпы» и системы Сингон; на них так или иначе фигурируют все известные божества.

Вся совокупность почитаемых «алмазной колесницей» и встречающихся в иконографии божественных персон может быть подразделена на пять групп: будды, бодхисаттвы, видьяраджи, деви и святые. Я по порядку разъясню функции каждой из этих групп и назову имена некоторых из наиболее значительных ее представителей.

1. *Будды* («просветленные»), также *джины* («победители») или *татхагаты* («так пришедшие», происхождение термина не установлено) суть высшие существа, достигшие полного просветления. Возглавляют их перечень пять персонажей, хинаяне еще совершенно неизвестных, а именно Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Роль «исторического будды», в текстах махаяны уже обыкновенно именуемого Шакьямуни, разнится у разных систем: во многих он — всего лишь воплощение, земное «призрачное тело» будды Вайрочаны. Легендарным буддам — предшественникам Шакьямуни, таким, как Кашьяпа, Канакамуни и др., эзотерические учения тоже отводят лишь второстепенное место.

2. *Бодхисаттвы* (дословно — «просветленные существа») суть святые подвижники, находящиеся на завершающей стадии пути совершенствования, предшествующей достижению просветления, т. е. ближайшие претенденты на то, чтобы стать буддой. К ним относятся Майтрейя, будда грядущей эры, известный уже хинаяне, а также величественные образы махаяны — Манджушри, Авалокитешвара, Самантабhadра, Махастхамапрапта, Акашагарбха, Кшитигарбха. Сюда же следует отнести и необозримое множество других существ, воплощающих отдельные свойства какого-либо будды или представляющих собою идеализации человеческих страстей (любви) или предметов почитания (священных благовоний) и др.

3. *Видьяраджи* («цари знания») суть божества, ради защиты верующих принимающие грозный, устрашающий облик: Ачала, Крохараджа («царь гнева»), Рагавидьяраджа («царь знания страстей»), Яманатака «вершитель смерти» и др. Особенно разработанный вид эта группа божеств приобретает в Тибете; там персонажи, принадлежащие к ней, именуются «хранителями религии»,

4. Под *Деви* («богами») понимаются все более или менее заметные образы мифологии индуизма: Брама, Вишну, Шива, Ганеша, Кубера, Индра, божества солнца, луны, планет, созвездий Зодиака и др., а также *наги* («змеи»).

5. К *святым* относятся ученики Будды Шакьямуни, такие, как Кахула, Субхути, Ананда, и др. «Манджушрикальпа»^[39] называет, кроме того, ведических пророков (*риши*), таких, как Айтрейя, Вашиштха, Вьяса, и др.; школе Сингон они также известны.

Кроме мужских божеств, существуют также многочисленные женские божества. Я буду следовать прежнему порядку групп и назову лишь некоторых — тех, что упоминаются в «Манджушрикальпе» и встречаются на мандалах Сингон. Как было показано выше, женские божества понимаются как бесполое существа, являющиеся людям в женском облике.

1. *Женские будды* раннему тантризму чужды; позднейший иногда говорит о «татхагати». Школа Сингон иногда причисляет к буддам Буддалочану, воплощение всевидящего ока будды, тогда как другие относятся к числу бодхисаттв или цариц знания.

2. *Бодхисаттвы, «имеющие облик женщин»*, — это Тара, Праджняпарамита, воплощения отдельных нравственных достоинств, далее — Бхрикути, Пандаравасини, Мамаки.

3. *«Царицы знания» (видьяраджни)* суть в некоторой своей части персонификации волшебных слов, как например Махамайюри.

3. *Богини* суть супруги богов: соответственно Сарасвати, Лакшми, Ума и др.

4. Как *святые* почитаются известные из буддийских легенд монахини, великие подвижницы: Махапраджапати и др.

Круг почитаемых персонажей, вдобавок, вовсе не замкнут: во имя обращения живых существ на путь спасения бодхисаттвы могут принимать облик трав, камней, священных символов и т. п. За пределами сонма умудренных божеств стоят также многочисленные демоны и демоницы и др.

То обстоятельство, что тантрики насчитывают именно пять татхагат, неудивительно: число пять в Индии до сих пор играло и играет большую роль; существует пять чувств, пять стихий, пять сторон света (Север, Юг, Запад, Восток и Центр) и т. п. В буддизме пятерка как особенно значительное число впервые появляется в учении о дхармах (факторах наличного бытия): совокупность всего, что соединяет в себе единичное существо, включенное в непрерывный процесс становления, а также мир, воспринимаемый и переживаемый этим существом, может быть подразделена на пять «групп» (*скандх*), а именно, на «телесное» (*рупа*), «чувства» (*ведана*), «различающую способность» (*самджня*), «действующую силу» (*самскара*) и «чистое сознание» (*виджняна*)^[40]. Далее, махаяна различает пять видов знания, присущего будде. Это:

1. *Дхармадхату-джняна*, знание абсолюта, снимающее противоположность между субъектом и объектом;

2. *Адарша-джняна*, знание круглого зеркала, как бы отражающего все, что оказывается предметом познания;

3. *Пратья-векшана-джняна*, знание, познающее отдельные единичные вещи без того, чтобы что-либо перепутать в них;

4. *Самата-джняна*, знание тождественности всех сущностей в фундаментальном единстве;

5. *Критьянуитхана-джняна*, знание того, что следует делать, чтобы приблизить спасение всех живых существ.

Каждый из пяти будд рассматривается как персонификация одного из видов знания, одной из скандх, одной из первостихий, одной из чувственных способностей, одной из сторон света

или одного из членов любой другой пятерки, причем число этих пятерок бесконечно. Умозрениям насчет принадлежности тех или иных вещей тому или иному будде догматики предавались с величайшим старанием; у нас имеются данные о том, какой будда покровительствует каким вещам, собранные в Индии, Непале, на Яве, в Восточной Азии и Тибете, причем в отдельных частностях эти данные друг с другом не совпадают[41].

Потребность все вещи в мире каким-то образом возводить к пяти татхагатам выражается и в изменении взгляда на божества. Было принято положение, согласно которому каждый из будд воплощается в бодхисаттву и в царя знания, и таким образом сложилось представление о пяти триадах. В системе Сингон, например, друг другу соответствуют Вайрочана, Праджняпарамита и Ачала[42]. Шактийская ваджраяна делит всех сверхъестественных существ на пять «семейств» (*кула*), причем каждое семейство ведет начало от одного из татхагат.

В конце концов все будды, бодхисаттвы, видьяраджи, боги, как и вообще все живые существа, могут быть возведены к единому будде как к своему общему прообразу. Как уже было показано, некоторыми школами такой вывод и был сделан. Тем самым школы эти пришли к точке зрения, которую, по аналогии с термином «пантеизм», можно было бы определить как «панбуддизм». Путь к учению об одном абсолютном будде был различным у разных систем; одни возводили в этот ранг одного из пяти татхагат, а четырех оставшихся трактовали как его воплощения, другие считали пятерых татхагат пятью эманациями некоторого шестого, возвышающегося над ними. Этот «сверх-татхагата» мог называться именем одного из пяти татхагат, снабженным приставкой «*маха-*» («великий») или получал особое имя, например, Ваджрадхара, или, наконец, мог именоваться просто «пра-будда» (*адибудда*).

Школы Сингон и Тэндай абсолютного будду почитают под именем Вайрочаны; часто его обозначают титулом Махавайрочана, подчеркивая его исключительный статус. Слово «Вайрочана» происходит от «*вирочана*» («солнце») и означает «солнечный», «солнцеподобный». Вайрочана — это *Buddha Solaris*[43], чей свет разгоняет тьму заблуждения. Во всем он предстает как высший бог; он восседает в своем небесном дворце Акаништха и носит титул «Господина» (*Ишвара*) как верховный бог индуистов. Он есть вместе с тем и глубочайший первопринцип мира: здесь и теперь он присутствует во всем существующем. В отличие от «пан-эн-теистических» индуистских сект буддийские школы не связывают образа Вайрочаны с космогоническими представлениями: он не предвечный творец или прародитель этого полного страданий мира, но вечный его спаситель. Вайрочана, таким образом, во всем — идеальный, до бесконечности возвеличенный будда, вневременной прообраз всех временных будд. Безначально и бесконечно он ведет проповедь «благого закона». Всякая мысль, всякий звук, всякое дело в мире есть, в своей истинной сути, осуществление его благодати и милосердия. Однако мы по причине нашей слепоты познаем его столь же мало, насколько слепой может видеть солнечный свет или глухой — слышать раскаты грома. Необходимо полное духовное переустройство, при котором мы осознали бы, что мир наш в его раздробленности лишь является нам как множественность бесконечно борющихся друг с другом единичных сущностей. Ибо то, что для нас действительно есть — это скрытая под бесчисленными оболочками «мысль о просветлении», то «радикальное добро» в нас, которое есть не что иное, как сам Вайрочана, в нас воплощающийся. Но так же, как мы можем увидеть отражение своего лица не в замутненной илом и не в колеблемой ветром, но в чистой и тихой воде, так и наша действительная, тождественная Вайрочане природа будет открыта нам только тогда, когда мы очистим себя от всего того, что не составляет нашей истинной сущности, и когда все волнения в нас придут к успокоению. Задача тайного учения — указать нам путь к этой цели.

Тайна трех действий

Центр буддийской эзотерики составляют «три тайны» (*гухья*) — тайны «мысли», «речи» и «тела». Три наиболее общие разновидности проявлений человеческой деятельности — мысли, слова и дела — для всех индийских религий имели значение трансцендентное, выходящее за пределы здешнего и теперешнего: это значение состоит в том, что мысли, слова и дела человека порождают его карму, которая будет исполняться в следующем его существовании. Буддизм также вновь и вновь возвращается к этой теме. Говорится: что кто-либо сделал с помощью своего тела, речи или мысли, то становится его достоянием, его он берет с собою, когда уходит (из этой жизни). Содеянное следует за ним как тень, которая никогда его не покинет [44]. Ваджраяна полностью разделяет это воззрение, ибо без учения о карме буддизм немислим. Однако она придает трем видам действий еще и другой, эзотерический смысл. Существуют особые, точно определенные медитации, слова и телесные действия, которые, если смотреть с точки зрения ваджраянистической ритуалистики, сами по себе имеют некоторое мистическое значение и предоставляют тому, кто умеет исполнять их, возможности, выходящие а пределы естественных способностей человека. Это теснейшим образом связано с базовой метафизической установкой ваджраяны, усматривающей во всем, что есть в мире и что есть мир, воплощение высшей действительности, в которую мы можем включиться и поставить на службу себе действующие силы вселенной.

Уже древний буддизм часто подчеркивает тесную взаимозависимость между тремя видами деятельности. Говорят: духовный акт (*четана*) есть деяние (*карма*); или: если кто-то хочет совершить нечто, он исполняет действие и телом, и речью, и органом мысли. Несколько иначе освящается взаимозависимость мысли и речи: размышление и соображение суть движущие силы речи, ибо они ей предшествуют; Васубандху называет «размышление» (*витарка*) ищущей речью мыслительного органа, т. е. неким внутренним разговором с самим собою, а «соображение» (*вичара*) соотносящей речью органа мысли. Эти две формы духовной деятельности отличаются одна от другой как «грубая» от «тонкой», ибо первая только ищет какого-то результата, вторая же дает определенный вывод [45]. Тайное учение утверждает, что мысль и речь суть различные способы проявления одного и того же, коль скоро всеобщее единство объединяет тождеством все различия подобно тому, как океан повсюду сообщает воде один и тот же соленый вкус. Учение о фундаментальном единстве трех действий есть основополагающий догмат эзотерики, так как только осознание их тождественности делает возможным отождествление медитативных импликаций мистических формул и материальных вещей, а это дает необходимую предпосылку для практической магической деятельности.

То, что методически предпринимаемая концентрация мысли позволяет достичь сверхъестественных способностей и познаний, в Индии уже в ведическую эпоху было общепризнанным положением. Древний буддизм разработал свою всеобъемлющую систему медитации; следование этой системе возводит медитирующего на высшие ступени знания, приводит к состоянию совершенной отрешенности от мира. В дальнейшем махаяна развивала эти учения и практики, переосмысливая их в духе своей монистической философии: последней целью самопогружения полагалось теперь восхождение к высшей действительности, лежащей в основе всех явлений. Ваджраяна своим путем стремится достичь того же: системы, ставящие на место абсолюта какого-то одного определенного будду (например, Вайрочану), ведут речь, таким образом, о прогрессивном продвижении индивидуального сознания в направлении осознания сущностного единства каждого единичного живого существа с единым абсолютным буддой. Эта высокая цель может быть достигнута лишь постепенно, долгим упражнением. Сперва верующий, медитируя, смотрит на будду как на какое-то отличное от самого этого верующего, внешнее ему существо. Когда

же медитирующий весь погрузится в созерцание и когда все мысли, кроме мысли о будде, в нем полностью успокоятся, тогда верующий перенесется внутрь своего тождества с буддой, ибо для него исчезнет всякое различие между субъектом медитации и ее объектом. Вначале это *unio mystica*^[46] продолжается только в то время, пока длится медитация, однако повторение его позволяет ему до такой степени слиться с самой натурой верующего, сделаться почвой всех его действий, что тот уже и в повседневной жизни действует исходя из этого тождества и опираясь на него.

Как уже было отмечено, «алмазная колесница» учит также о временной идентификации адепта с одним из частных воплощений абсолютного будды, а именно с кем-то из царей знания или божеств, властвующих над земными благами. Божество надо вначале представить себе настолько живо, как если бы оно само стояло перед нашими глазами, — так, чтобы в этом созерцании наше сознание собственной индивидуальности полностью угасло. Когда же эта экстатическая концентрация мысли достигнет максимальной интенсивности, тогда медитирующий «входит» в свое божество, а божество — в своего адепта. Он теперь может совершать от имени божества магические действия.

Учение о медитации теснейшим образом связано с теорией магических слогов^[47]. Согласно этой теории, всякое существо воплощается в некотором так называемом «семени-слоге» (*биджакшара*); в какой-то степени этот слог есть наиболее глубокая внутренняя сущность этого существа, в некоторой особой сфере действительности представляемая конкретно-вещественно в виде знака азбуки, окрашенного в определенный цвет. Почему именно этот, а не другой слог должен обозначать именно это, а не иное — этого будду, эту стихию и пр. — сие есть великая тайна, окутанная мистическим мраком. Лишь в немногих случаях между «биджей» и тем, что он обозначает, можно установить звуковое подобие: «ом» — Амитабха, «сум» — гора Сумеру, «кха» — эфир, пустое пространство: «эфир» на санскрите — *кха*. В некоторых других случаях мы можем хотя бы догадываться, исходя из каких соображений тантрики приписали какой-либо вещи тот, а не другой слог: так, «а» есть высшая действительность, основа всего сущего, потому что буква «а» не просто открывает собою санскритский алфавит, но и «присутствует» в каждой из его согласных букв (буквы индийского письма обозначают слоги, т. е. согласные вместе со следующими за ними краткими «а»: «ко», «га», «ба» и т. д.; согласный без гласного обозначается с помощью специального значка, так называемого *вирами*). (...)

Мантры (формулы, обращаемые к одному из будд или других существ) в некоторой своей части состоят из таких мистических слогов. Школа Сингон считает главной формулой Вайрочаны мантру «а-ва-ра-ха-кха». Это — комбинация «семян-слов» пяти мировых стихий — Земли («а»), Воды («во»), Огня («ра»), Воздуха («ха») и Эфира («кха»).

Как слово теснейшим образом сплетено с мыслью, так же и жест неразрывно связан со словом. Жесты рук образуют третью группу «тайн»: они суть специальная форма «действий тела». Эти жесты называются «печатами» (*мудра*), ими сопровождаются медитации и чтение мантр. Практика придавать пальцам рук определенное положение во время священнодействия существует в Индии издревле: уже «Брахмана ста тропинок»^[48] предписывает священнослужителям особые действия руками; в самых разных текстах мы читаем о жесте сложенных вместе на уровне груди соприкасающихся ладонями рук, выражающем почтение (*аджали-мудра*). Индийская теория театрального искусства разработала целую специальную научную дисциплину — учение о жестах; ему посвящены многочисленные сочинения^[49].

Первоначальный буддизм также уделял жестам немалое внимание. Движения рук будд, какие мы можем видеть в пластических изображениях или на картинах, все имеют какое-то

особое значение. Если будда держит руки перед грудью, причем один палец левой руки продет между большим и указательным пальцами правой, то это символизирует «приведение в движение колеса закона», т. е. проповедь учения (*дхарма-чакра-мудра*). Жест, означающий «бесстрашие» (*абхайя-мудра*) представляет собой правую руку с ладонью, обращенной вовне. Жест «исполнения желаний» (*варада-мудра*), опущенная вниз рука с ладонью, повернутой наружу, показывает, что благодать будды сверху стремится вниз, в мир. В положении «медитации» (*дхьяна-* или *самадхи-мудра*) будда оставляет обе руки ладонями кверху покоиться у себя на коленях. Если же будда правой рукой «касается земли» (*бхумиспарша-мудра*), то этим символизируется тот торжественный момент, когда Совершенномудрый призывает землю в свидетели своего великого решения — спасти этот мир.

Ваджраяна приписывает каждую из мудр одному из татхагат. (...) К этим мудрам, выражающим определенное действие одного из внеземных существ, примыкают другие, воплощающие различные сакральные акты: эти мудры священнослужитель должен исполнять во время обрядов, например, при освящении жертвенного дара, изгнании злых духов, приветствия богам, освещении мира светом мудрости и т. п. Познание всеобщего единства и других истин также может изображаться мудрами.

III. Культ Шакти и его эзотерики

Учения и ритуалы, о которых шла речь в предыдущем разделе, дают общее представление о том, что в большей или меньшей степени присуще всем школам «алмазной колесницы», хотя, разумеется, в частности имеются и различия. Те же учения и ритуалы, что мы будем рассматривать далее, напротив, принадлежат лишь одной из ветвей буддийской эзотерики, а представители «чистого» тантризма отвергают их как ложные и пагубные. Главная их черта состоит в том, что они включают сексуальное в сферу религиозной мысли, а потому каждому верующему, как и каждому божеству пантеона, ставят в соответствие его женскую ипостась: с нею он, соединяясь в любовном наслаждении, вкушает блаженство лишнего всякой двойственности всеобъемлющего единства.

Издавна ваджраяна учила о последнем всеобъемлющем единстве как основании всего существующего. На этом же неколебимо прочно стоит и новая эзотерика. Однако при этом она пытается продвинуться к новому пониманию абсолюта. Этот абсолют — нечто, по определению превышающее все определения, то, что лежит по ту сторону всякого противопоставления субъекта и объекта и реализуется на высшей ступени медитации, окончательно растворяющей человеческое «я». Абсолют этот — неизреченное единое — в душе ощущается как тождество (*самата*), когда в «общем наслаждении» (*сама-раса*) мужчина и женщина «теряют сознание того, что вне и что внутри», как за тысячу лет до возникновения ваджраяны учила «Брихадараньяка-упанишада»^[50]. Если абсолют в своей сущности должен мыслиться как соединение мужского и женского принципов, то весь мир явлений — как поле взаимодействия этих принципов. Вселенная в своей целостности воплощает полярность двух сил, каждая из которых сама по себе есть только одна из половин последней предельной действительности: слияние в высшем единстве делает осязаемо воплощенным *ens realissimum*^[51]. Согласно главному тезису ваджраяны, вселенский будда во всем, что есть, раскрывается как непрерывно действующий принцип спасения; две составляющие его силы определяются как «трансцендентное познание» (*праджня*), которое есть материнское чрево просветления и превращения в будду, и как активный промысел будды (*упая*), в страсти, направленной к спасению всех, раскрывающий врата просветления и путь приобщения к учению. Отсюда уже может быть выведена догматика, находящая воплощение дуализма мужского и женского начал во всем, что ни есть в мире. Три сокровища буддизма (*триратна*) также трактуются в этом смысле. Будда есть

мужское начало (*упая*), учение (*дхарма*) — женское, мудрость; община последователей будды (*сангха*) представляет собою как бы потомство высокой супружеской четы. Все мужчины суть будды, все женщины — праджни[52].

Махаяна признавала три «тела» будды. (...) Теперь добавляется еще один модус бытия будды, *махасукха-кая*, «тело великого наслаждения»; пребывая в этом теле, будда, в объятиях шакти, воплощает сознание своей трансцендентной всеобъемлющей личности. Четыре «кая» сравниваются далее, на основании известной теории веданты, с четырьмя состояниями духа — бодрствованием, сновидением, глубоким сном и недоступным для слова и понимания «четвертым» состоянием абсолютной духовной реальности.

Тантрические сочинения из разряда Ануттара-йоги[53] содержат, кроме теории шактийского культа и учения о сакральном любовном союзе, еще множество других вещей, коренным образом противоречащих всем вообще этическим представлениям предшествовавших эпох. Так, в «Гухьясамадже» ученику при посвящении (*абхишеке*) прочитывается текст всеми буддами проповедуемого обета (*самая*), который в дословном переводе гласит: «Живых существ ты должен убивать, лживые речи — произносить, то, чего не дают тебе, возьми силой, так же точно и в отношениях с женщинами. Этим алмазным путем ты сможешь достичь состояния алмазного существа. Это наивысший из существующих обет (*самая*) всех будд». В других местах говорится, что всем сиддхам следует поедать мясо: слоновье, лошадиное, собачье, говяжье и человеческое (*махамамса*, «великое мясо»), употреблять спиртные напитки и вступать в сношения с девицами презренных каст. Своей вершины вся эта парадоксия достигает тогда, когда вселенский будда, к изумлению бодхисаттв, утверждает, что и тот, кто предается любви с собственной матерью, сестрой, дочерью или даже с матерью будды, может достичь высшего совершенства.

Изречения подобного рода, по мере углубления в них, вызвали у исследователей, их читавших, категорическое неприятие. (...) Наибольшую враждебность возбуждает еще и то, что эти тексты, до сих пор почитаемые в Непале и в Тибете как священные книги, в своем радикальном отрицании всех буддийских установлений не останавливаются даже и перед своими собственными религиозными положениями и церемониями, но при случае высказываются также и против них. Та же «Гухьясамаджа» предписывает: храмовых служб не вести, священных текстов не читать, мандал не сооружать, будду, учение и общину благоговейным почтением не окружать[54]; подобные высказывания можно встретить во многих текстах.

(...) даже если не принимать в расчет того, что рассматриваемые нами учения, в некоторых своих фрагментах формулируемые в парадоксальном стиле, должны иметь символическое значение — все же они находят вполне прозрачное объяснение, если мы вспомним, что практиковались они йогами. Они стремятся привести своих последователей к истинному знанию о неизменном, стоящем за всеми феноменами абсолюте, показывая, что нравственные законы могут иметь лишь относительную ценность, но как таковые они не обладают для знающих людей связывающей силой.

Условность человеческих установлений со времен древности вновь и вновь становилась предметом философского рассмотрения. Так, греческие софисты учили, что «убивать друзей и сограждан недостойно, врагов же — достойно. Массagetы своих родителей убивают и съедают, и лучшей могилой считается быть погребенным в животе своего дитяти, а если бы кто в Элладе такое сделал, то он был бы изгнан и вынужден был бы скитаться как презренный всеми бродяга, ибо он совершил ужасное, чудовищное... Если бы кто-то призвал всех людей снести в одну кучу все недолжное — что каждый считает таковым — а потом

предложил им из этой кучи выбрать все должное — то ничего не осталось бы, ведь люди все вновь разобрали бы между собою»[55].

Так же и приверженцы «Срединного учения» Нагарджуны держались убеждения, что земные законы могут иметь лишь относительную силу, так как они действительны не сами по себе, но относительно чего-то другого. Все дхармы по сути своей чисты, и лишь те отношения, в какие эти дхармы вступают между собой, дают доброе и злое. Только в пределах одной ограниченной вещи возможно определение, мировое пространство превосходит все определения.

К этому пункту следует отнести еще и нечто другое. Мы уже видели, что тантризм не рассматривает страсти, движущие земной жизнью, как радикальное зло само по себе, но учит, что они, будучи возведены в абсолютную величину, утрачивают нечистую природу. Проведение этого принципа до конца даст картину, подчиняющую три главные порока, — те, что преследуют живых существ, блуждающих в мире сансары, — определенным татхагатам (точно так же, как им подчиняются стихии, времена года, цвета и т. п.), причем ненависть (*двеша*) относится к Акшобхье, жадность (*рага*) к Амитабхе, а слепота (*моха*) к Вайрочане. Пять грехов также соотносятся с пятью татхагатами: убийство живого существа — с Акшобхьей, воровство — с Вайрочаной, разврат — с Амитабхой, ложь — с Амогхасиддхи, сквернословие — с Ратнакету. Смысл здесь именно тот, что, взятые абсолютно, действия эти сами по себе ничего не несут нечистого, так как они, точно так же, как земля, вода, огонь, воздух и эфир, составляют основу существования всякого единичного существа. Если бы мы не убивали живых существ, то, ослабев от голода, не в состоянии были бы ступить ни шагу; если бы не отбирали у овцы шерсть, не могли бы сделать себе одежду; если бы не вступали в половые сношения, наш род прекратился бы; не произнося условных речей мира видимости, мы не могли бы вступать в общение друг с другом; не выражая бранными словами и т. п. своих оценок, не могли бы одерживать верх над противниками. Все эти действия, взятые в их абсолютном значении, не суть грехи; они становятся таковыми лишь при некоторой совокупности условий. Относительность границ в мире изменчивости проясняется также и в свете учения о перерождениях — ведь в безначальной сансаре всякое существо доводилось всякому другому и отцом, и матерью, и братом, и сестрой, и супругом, и супругой, и сыном, и дочерью[56].

Приведенный выше текст «самая всех будд» не призывает к обязательному совершению злодейств, когда он учит: ты должен убивать всех живых существ; но лишь констатирует, что человек, возможно, совершает и это, ибо все предписания действуют лишь при определенных предпосылках. То, что сами по себе эти величайшие преступления не закрывают пути достижения спасения — если осуществится главное его условие, знание — показывают два известных примера из буддийской священной истории: Девадатта, который вызвал раздор в общине, посягал на жизнь Будды Шакьямуни, добился же наказания в преисподней, — тем не менее, после тысячелетнего очищения будет спасен, — учит «Лотос благого закона»[57]. Да уже и в этом существовании просветление должно осуществиться во всяком, кто достиг наивысшего знания: разбойник Ангулимала, упоминаемый в палийском каноне, уже при жизни достиг неутрачиваемого состояния архата.

Теория, по которой «обращение страстей» (*рага-чарья*) приводит к просветлению, может быть подытожена, наконец, утверждением, что только пронизываемый страстями человек, но не тупой, не безучастный, не индифферентный несет в себе импульс, делающий его способным пожелать спасения и добиться его. Как грязное зеркало становится чистым только после того, как его ототрут песком, так и страсти уничтожаются только страстью же. Слиток железа тонет в воде, но если его должным образом обработать, построить из него корабль, то он плавает, да еще и несет на себе людей и грузы. Все сводится к тому, чтобы

познать страсти в их истинной сущности и направить к высшей цели, чтобы исцелиться так же, как больной, когда он лечится ядом, что сам по себе опасен для жизни. Обычного человека страсти могут задушить, как слон своим хоботом, но для йога такой опасности нет, как не опасен слоновий хобот умелому погонщику слонов[58].

В основе всех текстов Ануттара-йоги лежит тезис, что не существует таких моральных и культовых предписаний, которые были бы одинаково для всех обязательны, ибо люди различны по своему духовному складу и воспитанию и нуждаются поэтому в совершенно различных наставлениях. Следовательно, нет никакой противоречивости в том, что эти тексты дают одни предписания верующим слабым способностей, другим, более продвинутым, — другие и т. д. Мантры, мудры и медитации, мандалы и культовые действия самого разного рода все имеют лишь условную значимость как вспомогательные средства для совершенствования, пока они помогают тому, кто стремится к абсолютному, постепенно шаг за шагом прозревать иллюзорность этого призрачного мира, приводят к осознанию того, что нет никакой множественности, что сам он есть одно со всеми буддами и богами. Для йога, ищущего познания «сияющей пустоты», по ту сторону всех различий добра и зла, наслаждения и страдания, они не имеют уже никакой цены. Он может отбросить все внешние ритуалы. На этом же основании ему предписывается полное презрение ко всем различиям. Подобно тому, как он, уже не связанный никакими нормами и социальными установлениями, может вкушать все приятные ему жизненные блага, он должен, чтобы испытать свое духовное равновесие, испробовать и все, что есть ужасного в жизни, перестать чувствовать отвращение, живя на кладбищах среди трупов и питаясь отбросами. Долгими контемплиативными упражнениями он достигает, наконец, того, что для него снимаются всякие различия, существовавшие в мире относительности. «С другом он поступает так же, как с самим собою, дочь ему — как жена, гетера — как мать, знатная женщина — как побродяжка, шкура ему — одежда, солома — сокровище, вино — моча, навоз — пища, вонь нечистот — аромат камфоры, презрительная речь — восхваление, Индра ему как Рудра, день как ночь, явь как сон, настоящее как прошедшее, страдание как удовольствие; его родной сын ему как лиходей, небо как преисподняя, добро как зло».)[59].

Ваджраяна всегда подчеркивает, что факторы наличного бытия, вызываемые к жизни взаимодействиями явлений этого мира, по своей истинной сущности нереальны как фантазмы или миражи. Распространяя теорию иллюзии на все, что отлично от «пустоты», познаваемой лишь в преодолении всякой двойственности, она полагает, что все ее будды и божества, все ее теории и ритуалы имеют свое начало в мысли, не выходящей за пределы иллюзий мира множественности, которые обращаются в ничто для знающего, достигшего более высокой точки зрения. Тем самым ваджраяна оказывается колесницей, способной служить лишь тому, чтобы облегчить своему последователю путь к просветлению, но не нужной ему, когда он достигает цели. В этом своем убеждении она, впрочем, сходится с теми словами Совершенномудрого, когда он сравнил свое учение с плотом или паромом, который нужен лишь для того, чтобы переправиться через море-жизнь и который не тащат с собою дальше, достигнув берега...[60]

Перевод с немецкого Н. Н. Трубниковой

[1] Образцом такого жанра в отечественной буддологической литературе могут служить, например, три лекции трех крупнейших ученых, — С. Ф. Ольденбурга, О. О. Розенберга, Ф. И. Щербатского, — прочитанные на Первой буддийской выставке в Петрограде в 1918 г.

[2] *Clasenapp H. V.* Buddhistische Mysterien. Die geheime Lehre und Riten des Diamanten Fahrzeugs. «Weltsammlung der Volkerglauben», Stuttgart, «Spemann», 1940.

[3] Санскритское ее название — ваджраяна. Слово «ваджра», входящее в него, многозначно: это не только «алмаз», но еще и «молния», и «перун», оружие богов, а также любое острое и меткое оружие; «ваджрой» называют также небольшой жезл с заостренными лепестками на концах, по которому можно среди изображений буддийских святых отличить патриархов «тайных» школ.

[4] Х. фон Глазенапп отсылает, как к источнику приведенной фразы, к тексту *Anguttara-Nikaya*. Pali Text ed. R. Morris. Pali Text Society. London, 1885 — 1900. I. P. 282.

[5] *Розенберг О. О.* Об изучении японского буддизма/Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 107.

[6] См. *Jung K. G.* Mandala: Bilder aus dem Unbewussten.

[7] *Розенберг О. О.* Цит.соч. С. 111.

[8] Исключением была российская школа востоковедов, еще в первой половине XIX в. обратившаяся к китайским и тибетским источникам. В книге В. П. Васильева, первом на русском языке фундаментальном сочинении по истории и догматике буддизма, нашла место и реконструкция общих положений буддийской «мистики» (т. е. ваджраяны). См.: *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история, литература. Т. 1. Общее обозрение. СПб., 1857. Рассказ о происхождении «Яны волхвований» включен в переведенную В. П. Васильевым «Историю» буддизма, сочинение Таранатхи (Даранат'ы) (ук. изд. Т. 3. СПб., 1869). Ссылки на немецкий перевод этого сочинения, сделанный А. Шифнером с учетом васильевского перевода, есть и в публикуемой работе Х. фон Глазенаппа.

[9] В предисловии к книге «Буддийские таинства* Х. фон Глазенапп указывает на работу В. фон Гумбольдта «Ober die Kawi-Sprache auf der Insel Jawa»/Abh. d. Konigl. Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1832; Berlin, 1836 — 1838. I. Band. P. 95 ff.

[10] Рююпись, озаглавленная *Meine Lebensreise*, была издана уже после гибели автора, в 1965 г.

[11] Точнее, двумя рецензиями: одна была напечатана в приложении к базельской *National-Zeitung*, называвшемся *Der Basilisk*, от 28.11.1923; другая — в берлинской *Neue Rundschau* за июль 1923 г. Цит. по изд.: *Hesse H.* Aus Indien. F. a. M., 1980. P. 245 — 248.

[12] *Glazenapp.* Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamanten Fahrzeugs. Stuttgart, 1940.

[13] Мое мнение об отношении учения палийского канона к учению Будды высказано в статье, напечатанной в *Zeitschrift des Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (Lpz)* 92 (1938). P. 416. Подробное изложение истории буддизма и развития его учения, в этой книге очерченных лишь в общих контурах, даны мной в книгах «*Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*» (Berlin-Zurich, 1936) *Entwicklungsstufen des indischen Denkens* (Halle, 1940). (1920 — 1930-е гг. были для европейской буддологии временем дискуссий о палийском каноне (корпусе священных текстов, в I в. до н. э. записанных на языке пали и сохраненных традицией на Цейлоне и в других странах на Юге буддийского мира). Центральной темой споров было соотношение палийского канона и гипотетически реконструируемого

«изначального» буддизма, учения Будды Шакьямуни. Ученые XIX и начала XX в., за редким исключением, склонны были отождествлять проповедь исторического Будды именно с палийским вариантом буддийского учения, наиболее «древним» и «беспримесным» (в отличие от доктрин махаяны и, тем более, вадржраяны). Новое поколение исследователей предложило иную точку зрения на палийский канон: тезис о его вменности всем прочим буддийским учениям в качестве некоторого прообраза или эталона был оспорен (подробнее о полемике вокруг палийского канона см. в изд.: Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960). Х. фон Глазенапп в указ статье (ее заглавие — «Zur Geschichte der buddhistischen Dhanna-Theone») подчеркивает: у каждого из направлений буддизма существует свое, доктринально закрепленное представление о своем эталоне; ни одно нельзя судить по меркам другого, проблематику хинаяны и махаяны можно и следует рассматривать в сопоставлении. — *Прим. перев.*)

[14] В отечественной буддологической литературе *дхарма-кая* чаще всего переводится как «тело Закона». — *Прим. перев.*

[15] Нем. dingliche. Слово Ding, поясняющее в данном случае санскр. *dharma*, не менее многозначно и в разных философских контекстах по-разному концептуально нагружено, чем поясняемый им буддийский термин; свою модель истолкования «дхармы» и «дхарм» Х. фон Глазенапп дал в статьях: «Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie//Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 46. 1939. P. 242 — 266 и «7um Geschichte der buddhistischen Dhanna-Theorie» (см. выше прим. 1). В книге «Meine Lebensreise» (Wesbaden, 1965. S. 212) Х. фон Глазенапп говорит, что в названных статьях он отталкивался от анализа буддийской «теории дхарм», проведенного российским буддологом О. О. Розенбергом в работе «Проблемы буддийской философии» (1918; см. в изд.: *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. Составление, подготовка текста, вступительная статья и примечания А. Н. Игнатовича. М., 1991), а также от работы Ф. И. Щербатского «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „dharma“». (London, 1923) Русский перевод см. в изд.: *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988). — *Прим. перев.*

[16] О применимости понятия «секты» к буддийским объединениям (при условии, что не существует «ортодоксии», от которой эти секты могли бы «отколоться») см. в статье А. Н. Игнатовича в изд.: *Розенберг О. О.* Цит. соч. С. 14 — 15). Х. фон Глазенапп иногда различает «школы» (нем. Schulen), группы учителей и учеников, разрабатывающих какой-либо слой догматических вопросов, и «секты» (Sekten), сообщества верующих, исповедующих свой определенный способ почитания Будды (Будду чтут под тем, а не другим именем и т.д.); ясно, что разграничить эти два типа объединений чаще всего можно лишь условно. — *Прим. перев.*)

[17] Буддологические и сравнительно-религиоведческие сочинения прошлого и начала нашего века часто указывали на своеобразный «атеизм» буддийского учения: по словам Ф. И. Щербатского, это учение не подходит ни под один из пунктов классического кантовского определения религии (ибо отрицает представления о Боге, — творце или источнике нравственного закона, бессмертие души и свободу человеческой воли); однако — и, как замечает Щербатской, именно в этом, быть может, заключается секрет притягательности буддизма для новейшего западного «безбожного» сознания — в основе этого учения, тем не менее, лежит прочная «вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию — независимо от Бога, души и свободной воли» (см. *Щербатской Ф. И.* Философское учение буддизма. В сб «Восток — Запад». Вып. 4. М., 1989. С. 238). Х. фон Глазенапп посвятил проблеме «идеи Бога» в буддизме сочинение «Buddhismus und Gottesidee» (In: Akademie der Wissenschaft und Literatur Mainz. Nachrichten. № 8, 1954). — *Прим. перев.*

- [18] *Glazenapp H. V. Tantrismus und Schaktismus//Ostasiatische Zeitschrift* (далее *OZ.* — *Прим. перев.*) *Neue Folge XII* (1936). S. 120 — 133
- [19] (Брахманы — тексты VIII — VII в. до н. э., относящиеся к древнеиндийской традиции *шрути* («слышанного»), представляющие собой комментарии ученых-брахманов к ведам с точки зрения связи ведических гимнов и ритуалов с теми событиями в мироздании, которым они посвящаются. См.: *Семенное В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы.* М., 1981. — *прим. перев.*)
- [20] Сингон-сю («Школа Истинных Слов», яп. *сингон* — эквивалент санскр. *мантра*) — одна из двух (другая — Тэндай-сю) японских «эзотерических» буддийских школ; в Японии основана в 806 г. монахом Кукаем (он же Кобо-дайси, 774 — 835). — *Прим. перев.*)
- [21] *Advayaiwjasangraha, ed. Haraprasad Shastri. Gaekwad's Oriental Series (Baroda)* (далее *Aduayavijru* — *Прим. перев.*) 8. P. 14; *Sang Hyang Kamahayanan Mantranaya. Sanskrittext mit deutschen Ubers. desselben und des altjavanischen Kommentars von K. Wuiff (Kgl. Danske Visenskaberns Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser XXI. 4).* Kopenhagen 1935 (далее *Mantranaya* — *Прим. перев.*) St. 1.
- [22] *Abhidharmakosha de Vasubandhu, traduit et annote par Louis de la Vallee Poussin* (6 vols), Paris, 1923 — 31 (далее *Abhidharmakosnu,* — *Прим. перев.*) v. 3, p. 188; v. 4, p. 220ff.
- [23] *Tajima R. Etude sur le Mahavairocana-sutra.* Paris, 1936 (далее *Tajima* — *Прим. перев.*). P. 103; *Mantranaya, Str. 38.*
- [24] *Бфмвгчг штфкфм-г егнфб* издатель — Ифегм-сфкб 22б зю 23 (по сообщению Цю Фю Гтлкшп)ю
- [25] *Asanga. Mahayana-sutralankara, edite et traduit par Sylvain Levi.* Paris, 1907 — 1911, 13, 12.
- [26] *Himitsu Hyaku Wa. Smidt H. Eine populare Darstellung der Shingon-Lehre.* (Ubers. aus dem Japanischen) (далее *Smidt.* — *Прим. перев.*) *I/OZ .6* (1917 — 18). P. 208.
- [27] *Aryadew. Citta-vishuddhi-pracarana//Journal of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta) 67* (1898). P. 180.
- [28] *Digha-Nikaya.* Pali Text ed. T. W. Rhys-Davids and J. Estlin Carpenter. Pali Text Society, London, 1890 — 1911, 27, 11, 16, Vol. III. P. 85ff.
- [29] *Anhidhurmakosha. V. 3. P. 164.*
- [30] *Kalhanu. Rajataranginf III, 12//Indian Historical Quarterly (Calcutta) 9, (1933).* P. 337.
- [31] *Aryamanjushrimulakulpo. Sanskrit-text ed. T. Ganapati Sastri, Trivandrum Sanskrit Series 70, 76, 84. Trivandrum, 1922 — 25* (далее *Manjushrikulpa.* Аватамсака-сутра («Сутра о величии цветка») — одна из наиболее авторитетных сутр махаяны; относится к бодхисаттва-питаке («собранию бодхисаттв»); центоальный персонаж ее — бодхисаттва Манджушри. — *Прим. перев.*)
- [32] Некоторые фрагменты в переводе Ж. Пшылуски см. в изд.: *Bulletin de l'Ecole francais d'Extreme Orient 23* (1923). P. 104 — 105. *Lolou M. Iconographie des etoffes peintes.* Paris, 1930 (*Buddhica ser 1 Bd. 6*). См. также: *Etudes d'Orientalisme publ. par le Musee Guimet a la memoire*

de Raymonde Linoissier. Paris, 1932. P. 303 — 322; *Jayaswal K. P.* An Imperial History of India. Lahore, 1934.

[33] *Tajima* p. 27ff; *Smidt*, OZ 6 p. 52; Ср. тж.: *Hobogirin*. Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme l'apres les sources chinoises et japonaises. Tokyo, 1929 (далее *Hobogirin*. — Прим. перев.). P. 95б; *Kono S., Trautz F. M.* Der Grope Stupa auf dem Koyasan 1934, p. 4ff.

[34] *Bhattacharyya B.*//Gaekwad's Oriental Series 53. P. IX ff.: См. также: *Tucci G.* Melanges chinois et bouddhiques t. 3. Bruxelles 1934 — 35. В этой книге даются исправления к неверно изображенной у Бхаттачарья мандале; также *De La Vallee Poussin L.*//XI Congress des Orientalistes. Paris 1897 (ed. Paris 1899) I. p. 241; *Winternilz M.*//Indian Historical Quarterly 9 (1933). P. 1 — 10. Издание текста см. *Guhyasamaja Tantra*. Sanskrit-Text ed. B. Bhattacharyya. Gaekwad's Oriental Series 53, Varoda 1931 (далее *Guhyasamaja*. — Прим. перев.).

[35] О важнейших тантрах различных разделов см. *Taranatha*. Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem tibetischen iibersetzt von A. Schiefner. St. Petersburg 1869. P. 221 (русский перевод «Истории...» Таранатхи см. в изд.: *Васильев В. П.* Буддизм. Т. 3. СПб., 1868. С. 263 слл. — Прим. перев.); *Taranatha*. Edelsteinmine. Aus dem tibetischen iibersetzt von A. Griinewedel. Bibliotheca Buddhica, 18. Petrograd, 1914; *De la Vallee Poussin L.*//XI Congres des Orientalistes, Paris, 1897 (ed. Paris, 1899) I p. 241; его же Bouddhisme. Etudes et Materiaux. (Memoires de l'Academie de Belgique 55). Bruxelles 1898. С тибетского переведены до сих пор лишь Шричакра-самвара-тантра (в английской транскрипции Shri-cakra-sambghara-tantra). О тибетском тантризме см. тж.: *Ewans-Wentz У.* Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford, 1935, немецкий перевод издан в Мюнхене в 1937 г. под названием «Yoga und Geheimlehren Tibets».

[36] *Tajima*. P. 14; *Rousselle E.* Ein Abhisheka-Ritus im Mantra-Buddhismus. Sinica-Sonderausgabe, 1934. S. 58-90; S. 73; *Finot L.* Manuscript sanscrits de Sadhana's retrouves en Chine//Journal Asiatique, 225, Paris, 1934. P. 23; *Mantranaya*. P. 17ff *Shrichacrasambhara-Tantra*, Тибетский текст и англ. перевод Kazi Dawa-Samdup. Tantric Texts ed. A. Avalon. V. 7. London, 1919. P. 17.

[37] Нем. Als ob — кантовское выражение; см., напр., *Кант И.* Соч., т. 3, М., 1964, С. 571 — 572.

[38] *Adwyawjra*. P. 14.

[39] *Manjushrikalpa*, I, p. 18.

[40] (О скандхах как единицах классификации дхарм см. *Розенберг О. О.* цит. соч. С. 124 — 125; Абхидхармакоша. Пер. с санскр., введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990 (далее Абхидхармакоша) — Прим. перев.).

[41] О вещах, подчиняющихся татхагатам, см. таблицы в изд.: *Bhattacharyya B.* Indian Buddhist iconography, manly based on the Sadhanamala. London, 1932, а также *Hobogirin*. P. 4 (системы Амогхаваджры и Шубхакарасимхи); *Hodgson B. H.* Essays of the languages of Nipal. London, 1874. P. 27ff. *Advayavajra* P. 36ff.

[42] *De Wisser M. W.* Ancient Buddhism in Japan. Leiden, 1935. P. 114ff.

[43] Будда солнечный (*лат.*).

[44] *Samyutta-nikaya*. Pali Text ed. L. Feer. Pali Text. Society, London, 1884 — 1898 (далее *Samyutta*. — Прим. перев.).

[45] *Anguttara-nikaya*. Pali Text, ed. R. Morris. Pali Text Society. London, 1885 — 1900; III. P. 415; *Majjima-Nikaya*. Pali Text, ed. V. Trehckner and R. Chalmers, London, 1888 — 99 (далее *Majjima*. — Прим. перев.) I. P. 301; *Abhidhadmakosha* П. P. 174 (в русском переводе — Абхидхармакоша. С. 189 — 190. — Прим. перев.}. *Trimshika-vijnapti des Vasubandhu*, libers, von H. Jacobi. Stuttgart, 1932.

[46] Мистическое единение (*лат.*)

[47] О магических слогах и формулах см.: *Waddel L. A.//OZ 1* (1912 — 1913). P. 155ff.; *Baurer J. M. Die Dharani im nordlichen Buddhismus und ihre Parallele in der sogenannten Mithrasliturgie*. Stuttgart, 1927. Вопрос о том, существует ли историческая взаимосвязь между таинственными словами восточных и западных мистериальных культов, издавна привлекал внимание западной науки. Так, Кант в своем трактате «К вечному миру» пытался возвести «Копх Отрах» — возглас жрецов элевсинских мистерий — к тибетскому (см. *Кант И. Соч.* В 6 тт. Т. 6. М., 1966. С. 277 примеч. 1. — Прим. перев.). В свою очередь, *A. Lloyd* (the Creed of half Japan. London, 1911) усматривает связь между мантрами Сингон «а-ба-ра-ка-кья* и *кхала-ка-ва-а^ и гностическими «абраксас» и «каулакау». *G. Tucci* (*Melanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, 1934 — 1935, 3. P. 345) полагает, что «аролик» — священное слово будды Амитабхи — транскрипция какого-то иноязычного слова.

[48] Санскр. Шатапатха — брахмана.

[49] *Coomarasvamy A. and Copalarrishhaya D. The Mirror of Gesture*. NY. 1936.

[50] Брихадараньяка — упанишада 4, 3, 21. См.: Упанишады. В 3-х кн. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1992. Т. I. С. 121. — Прим. перев.).

[51] Сущее наидействительнейшее (*лат.*); термин из словаря западноевропейской схоластики.

[52] *De La Vallee Poussin L. Bouddhisme...* (Bruxelles, 1898) p. 139, 144, 155. *Shahidullah M. Les chants mystiques de Kanha et de Saraha*. Paris, 1928 (Индийский и тибетский тексты и французский перевод).

[53] Ануттара-йога-тантры — группа тантр, излагающих учение наивысшей (Non-plus-ultra, как пишет Х. фон Глазенапп), йоги шактийского учения. См.: *Glasesapp H. V. Buddhistische Mysterien...* S. 50.

[54] *Guhyasamaja*. P. 142.

[55] *Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Uberlieferten von W. Kranz*. Berlin, 1939. P. 183. Русский перевод соотв. отрывка (*Dyssoi logoi*, 14 и 18) см. в изд.: *Маковельский А. О. Софисты*. Выпуск второй. Баку, 1941. С. 88 — 89.

[56] *Samyutta*. P. 15, 14ff.

[57] *Saddhamapundarika* (— Sutra) ed. *H. Kern and Bunyui Nanjio*. Bibliotheca Buddhica, 10. St. Petersbourg, 1912, 11, 16.

[58] *Cittavishuddhi-pracarana*// Journal of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta), 67 (1898); *Subhashitasangraha*/ /Museon 5 (1904). P. 259.

[59] *Pancakrama*. Sanskrit text ed. L. de La Vallee Poussin (Universite de Gand, Requeil de travaux publics par la faculte de philosophic et lettres. 16 fac. Gand-Louvain, 1896).

[60] *Majjima* 22 (I. P. 134).

[Вопросы философии](#)
