

**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук**

На правах рукописи

Лощенков Алексей Вячеславович

**ТЕКСТ «БЫСТРЫЙ ПУТЬ» ПАНЧЕН-ЛАМЫ ЛОСАНГА ЕШЕ
В СИСТЕМЕ ИСТОЧНИКОВ ТРАДИЦИИ ЛАМРИМ**

Специальность 07.00.09 – историография, источниковедение и методы
исторического исследования

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук**

Научный руководитель:
д.филос.н., Урбанаева И.С.

Улан-Удэ – 2016

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Характеристика индийских и тибетских письменных источников по истории буддийского учения о «постепенном пути».....	21
1.1. Историография исследований учения об этапах пути в индо-тибетской традиции.....	21
1.2. Классические индийские тексты о пяти путях и десяти «бхуми».....	30
1.3. Анализ тибетской традиции Ламрим и ее источников.....	56
Глава 2. Тибетский текст Ламрим «Быстрый Путь» (Myur-lam) и его место в истории тибетского буддизма	73
2.1. Характеристика личности автора текста «Быстрый Путь» (Myur-lam) Второго Панчен-ламы Лосанга Еше и его собрания сочинений (сумбум) в истории буддизма в Тибете.....	73
2.2. Характеристика, композиция и содержание ксилографа «Myur-lam» из коллекции ЦВРК ИМБТ СО РАН.....	86
2.3. Значение текста «Ламрим “Быстрый Путь”» в истории тибетского буддизма.....	125
Заключение.....	133
Библиографический список.....	137
Приложение 1: Структура текста «Myur-lam».....	148
Приложение 2: Влияние Атиши на традицию Сарма и литературу Ламрим.....	153

Введение

Актуальность исследования оригинальных источников концепции Путей в учении Махаяны, а также ее места в классической тибетской презентации буддийского учения, известной как традиция «постепенного пути» и представленной особым классом текстов категории «Ламрим», обусловлена на наш взгляд, несколькими обстоятельствами:

Во-первых, источниковедческое изучение текстов, в которых излагаются философское обоснование и сама система буддийских практик, относящихся к махаянской сотериологической доктрине о способах достижения состояния Будды, до сих пор остаются недостаточно изученным предметом, несмотря на то, что ряд ведущих отечественных и зарубежных исследователей посвятили свои работы интерпретации и детальному изучению на основе оригинальных индийских, тибетских и китайских текстов наиболее важных разделов и тем буддийской философии.

Во-вторых, тема путей Махаяны в тибетской традиции в последние десятилетия стала вызывать все более возрастающий интерес ученых, и это связано, главным образом, с получением западными буддологами доступа к традиционным устным комментариям, передаваемым современными тибетскими держателями Учения Будды. В этих комментариях разъясняется сущность и значение махаянского учения о стадильности духовного развития и раскрывается содержание тибетских текстов класса Ламрим. До знакомства с тибетскими комментариями западные ученые почти не обращали внимания на тексты Ламрим и махаянское учение о путях. В особенности большую роль в стимулировании академического интереса Запада к данному предмету играет Его Святейшество Далай-лама XIV. В России особенно велика в этом отношении роль Геше Джампа Тинлея, который систематически преподает учения по Ламриму на основе базовых тибетских текстов школы гелуг. Поэтому исследование в контексте историографии тибетского буддизма письменных первоисточников учения Ламрим наряду с изучением живой комментаторской традиции Ламрим является почти не освоенной

академической наукой отраслью буддологии, которая имеет перспективу активного развития в будущем.

В-третьих, исследования тибетских письменных источников категории Ламрим, в частности, текста «Быстрый путь» (Myur-lam) написанного Панчен-ламой Лосангом Еше [blo-bzang yes-shes, 1663-1737], очень важны для понимания характера преемственности индийской и тибетской традиций буддизма, следовательно, для понимания истории буддизма в целом.

В-четвертых, текст «Быстрый путь» (Myur-lam) еще не переведен на европейские языки и не стал объектом научного изучения. Исследование оригинального тибетского текста, принадлежащего перу одного из двух высших – наряду с Далай-ламой – иерархов тибетского буддизма XVIII в., позволит ввести его в научный оборот современной мировой буддологии и будет способствовать развитию академических знаний о тибетском буддизме и его истории.

Тибетский буддизм, согласно традиционному толкованию, представляет собой союз практик сутры и тантры. Среди многообразия текстов категории Ламрим только исследуемый нами текст Ламрим «Быстрый путь» (“Myur-lam”) раскрывает уникальную тибетскую практику одновременного осуществления путей сутр и тантр в их неразрывном единстве, и является одним из важных источников письменной и устной традиции тибетского буддизма. Необходимость и значимость академического исследования данного текста объясняется также тем, что он лег в основу другого очень важного тибетского текста – Ламрим «Освобождение в наших руках» (Lam-rim rnam grol lag bcangs) выдающегося тибетского ламы Пабонка Ринпоче, который в настоящее время является наиболее используемым при передачи буддийского учения Ламрим. Поскольку он служит опорой для наставлений тибетских учителей в традиции Гелуг, обучающих как на Западе, так и в России, это стало побудительным мотивом для перевода данного Ламрима на европейские языки. В нем содержатся важные инструкции по медитативной практике. Вместе с тем, основой этого Ламрима являются такой основополагающий текст, как «Ламрим

«Быстрый Путь» (Муиг-лам)», а также краткие и обширные комментарии на другой текст – Ламрим «Собственные слова Манджушри». Эти тексты еще не введены в научный оборот, несмотря на то, что именно «Ламрим “Быстрый Путь”» является письменной версией особого вида тибетских устных комментариев («обнаженный комментарий») Ламрима, передававшегося до этого лишь в устной форме. Немаловажным также является то, что именно «Ламрим “Быстрый Путь”» играл ключевую роль для тибетских исследований Ламрима «Путь к блаженству», первого текста, содержащего структуру медитативных сессий по темам Ламрима. Все это определяет несомненную научную значимость и необходимость введения в научный оборот тибетского текста «Муиг-лам», являющегося не только памятником буддийской литературы Тибета, но и источником живой традиции тибетского буддизма, сегодня широко распространяющейся в мире.

Степень разработанности научной проблемы. Изучению таких важных тем буддийской философии, как «абхидхарма», «праджняпарамита», доктрина зависимого возникновения, теория праманы, «карма», «татхагатагарбха», «нирвана», четыре благородные истины, абсолютная и относительная истина, непостоянство, «бессамость», пустота посвящены работы Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Е.Е. Обермиллера, В.И. Рудого, Е.П. Островской, Е.А. Торчинова, В.П. Андросова, В.Г. Лысенко, Н.А. Канаевой, Л.Е. Янгутова, С.Ю. Лепехова, А.М. Донца, С.П. Нестеркина, И.С. Урбанаевой, А.А. Базарова, П. Вилльямса, де Ла Валле Пуссена, Э. Конзе, Дж. Туччи, С. Радхакришнана, Д.С. Рюегга, Дж. Дрейфуса, М. Капстейна, Э. Кабезона, М. Сидеритса, Э. Фрауваллнера, В.Д. де Джонга, А. Кляйн, Б.К. Матиала, К. Оетке, Л. Шмитхаузена, Е. Штайншеллера, Т.Дж.Ф. Тиллеманса, Г.М. Нагао, Дж. Фелдмана, С. Филлипса, А. Карра и др.

Вместе с тем, западные буддологи вплоть до недавнего времени не обращали непосредственного внимания на буддийское учение о стадийном характере достижения сотериологических целей буддизма, на его письменные источники и живую традицию, сохраняемую носителями тибетского буддизма,

а также на то, что именно учение Праджняпарамиты (доктрина пустоты) является философской доктриной, содержащей теоретическое обоснование постепенного пути, хотя, вообще говоря, то, что индо-тибетская махаянская традиция, в отличие от дальневосточной (чань буддизм), является теорией и практикой постепенного пути просветления, более или менее осознавалось и осознается в буддологической литературе.

В классической буддологии, среди основоположников которой были выдающиеся российские ученые, центральное место занимала теория дхарм и основными источниками по буддийской философии считались тексты из Абхидхарма-питаки. На то, что именно литература шастр – труды индийских пандит, представляющих буддийскую ученость древнеиндийского монастыря Наланда, имеет ключевое значение для понимания Учения Будды в его внутренней системе, впервые обратил внимание российский буддолог О.О. Розенберг. Возможно, благодаря этому, несмотря на преобладающее внимание буддологов к абхидхармистской литературе, такой важнейший первоисточник учения о Пяти Путих Махаяны, как праджняпарамитский текст «Абхисамаяланкара», приписываемый Майтрее, оказался в сфере научного интереса буддологов. Ф.И. Щербатской и Е.Е. Обермиллер издали санскритский текст сочинения и его тибетский перевод. Е.Е. Обермиллер опубликовал статью об учении Праджняпарамиты, написанную им на базе труда «Абхисамаяланкара», посвященную исследованию первой и второй глав сочинения. Затем, в 1932 г. вышла его книга «Учение о праджняпарамите в изложении «Абхисамаяланкары» Майтреи». В этом труде автор рассматривает смысл праджняпарамиты и теорию Пути достижения нирваны с точки зрения Махаяны. Приводя общую структуру Пути, автор ограничился описанием перечня положений и практик для каждого из этапов. В 2009 г. вышел в свет перевод этой книги с английского языка на русский.

В 1954 г. появился полный перевод труда «Абхисамаяланкара» с

санскрита на английский язык, выполненный Эдвардом Конзе¹, который посвятил изучению праджняпарамитской литературы ряд своих работ, имевших большое источниковедческое и теоретико-методологическое значение для изучения буддизма в целом и особенно философии мадхьямики.

В 60-90-х гг. интерес к изучению «Абхисамаяланкары» стал развиваться в Европе, Америке, Индии и Японии: появились публикации и исследования, отражавшие возросший интерес к изучению литературы Праджняпарамиты, связанной с этим сочинением. В 1960 г. индийский ученый Вайдья опубликовал санскритский оригинал «Восьмитысячной Праджняпарамиты» с комментарием Харибхадры, кратко именуемым «Алока» («Прояснение»). В 1977 г. был издан санскритский оригинал комментария на первую главу «Абхисамаяланкара» Арьи Вимуктисены с краткими примечаниями. Оба этих индийских авторов считаются в буддийской литературе лучшими индийскими комментаторами «Абхисамаяланкары».

В 2010 г. появилась книга Р.Н. Крапивиной «Украшение из Постижений» (1-3 главы)². Она содержит курс лекций по первым трем главам, прочитанных современным тибетским ламой из монастыря Дрепунг Гоман геше Чжамьяном Кенцзэ, который последние годы своей жизни (1990-е гг.) провел в Санкт-Петербурге, где у него появились российские ученики. В 2012 г. Р.Н. Крапивиной изданы его комментарии к четвертой главе этого труда, а в 2014 г. – к 5–7 главам³, 2015 году вышла заключительная, восьмая глава⁴. Таким образом, весь текст с комментариями, данными современным тибетским мастером, оказался доступным на русском языке.

По теме праджняпарамиты и вопросам ее толкования в китайском буддизме опубликованы работы российских ученых Л.Е. Янгутова, С.Ю. Лепехова, А.К. Хабдаевой. С.П. Нестеркин обращается к традиции Ламрим в контексте анализа понятия личности в буддизме, также ряд его статей

¹ Conze Edward. *Abhisamayālaṅkāra*. – Roma, 1954. – 179 p.

² Крапивина Р. Н. *Украшение из Постижений* (1-3 главы). – СПб.: Наука, 2010. – 738 с.

³ Крапивина Р. Н. *Украшение из Постижений* (5-7 главы). – СПб.: Нестор-История, 2014. – 396 с.

⁴ Крапивина Р. Н. *Украшение из постижений* (VIII глава). – СПб.: Бранко, 2015. – 240 с.

затрагивает содержание «Абхисамааяланкары».

Среди академических работ, специально исследующих тибетские тексты о стадиальности пути просветления, следует назвать опубликованную в 2007 г. работу А.М. Донца «Пути сутр и тантр в тибетском буддизме»⁵. Это переводы с тибетского двух учебников, из которых по первому учебнику в гелугпинских монастырях в рамках курса «парчин» (парамиты) изучается специальный предмет «ступени и пути» [sa lam] и излагающий концепцию и структуру путей в сутраине. Его автором является тибетский ученый из монастыря Лавран Кончок Джигме Вангпо [dkon-mchog 'jigs-med dbang-po, 1728-1791]. Благодаря исследованию А.М. Донца установлено, что этот учебный текст был составлен при опоре на текст «Золотые четки» [gser phreng] Дже Цонкапы, который, в свою очередь, является комментарием к «Абхисамааяланкаре».

Характеризуя эти исследования, следует подчеркнуть, что «Абхисамааяланкара», как и вся литература Праджняпарамиты, рассматривается учеными главным образом как источник учения о пустоте, и при этом в академической литературе, как правило, отсутствует ясное понимание того, каким образом связаны между собой содержащееся в этих текстах «глубинное» учение о пустоте и практикуемое по сей день «обширное» махаянское учение о постепенном пути бодхисаттв, а также того, каким образом связана тибетская традиция постепенного пути (Ламрим), представленная множеством специальных текстов класса Ламрим, с классическим учением о путях Махаяны, содержащимся в индийской литературе сутр и шастр.

Интерес к тибетоязычным текстам категории Ламрим, в традиции которого оформлен рассматриваемый нами текст Ламрим «Быстрый путь (Муиг-лам)», в научной литературе возник сравнительно недавно. В целом, все эти труды можно разбить на две группы: переводы с тибетского языка и анализ тем, содержащихся в текстах категории Ламрим. В отечественной буддологии пионером источниковедческого и философского изучения тибетской традиции

⁵ Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме / пер. с тиб., предисл. и ком. А.М. Донца. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2007. – 156 с.

Ламрим был бурятский исследователь Гомбожап Цыбиков. В 1913 г. им был издан перевод на русский язык части «Большого Ламрима» (Lam-rim chen-mo) Дже Цонкапы⁶ – одного из трех текстов категории Ламрим, принадлежащих перу великого тибетского реформатора буддизма и основоположника школы гелуг. В тексте, опубликованном Г. Цыбиковым, был представлен перевод первой части Ламрима, которая описывает практики для начального уровня или, в соответствии с русским пятитомным изданием, представляет первый том.

В зарубежной литературе публикации источников учения о постепенном пути посвящена довольно обширная литература, появившаяся сравнительно недавно. Среди них необходимо отметить работы Алекса Ваймана, являющиеся в основном переводами с тибетского языка. В 1978 г. выходит в свет его перевод на английский язык 4-й и 5-й частей «Большого Ламрима»⁷. А в 1991 г. – вышел перевод 3-й части.⁸ Существует перевод главы о випашьяне (5-й том) на японском языке, выполненный Г.М. Нагао (Токио, 1954). Калмыцкий лама Геше Вангьял, выпускник монастыря Дрепунг Гоман, сыгравший большую роль в распространении тибетского буддизма в США, в своих трудах «Дверь освобождения»⁹ и «Драгоценная лестница» («The Jewelled Staircase») (Лхаса, 1986) привел перевод некоторых важных частей, происходящих или связанных с «Большим Ламримом» Дже Цонкапы. В 1994 году, переводческая группа Падмакара опубликовала перевод на английском языке нигмапинского текста «Слова моего несравненного учителя», а в 2004 г. вышел уже перевод с него на русском языке¹⁰. В нем изложены как общие постепенные практики, так тайные, тантрические методы продвижения по пути. В 2001 г. досточтимый Юань Цзун инициировал перевод на китайский язык текста «Ламрим “Быстрый путь”», который был издан в 2006 г. в монастыре Дуобао¹¹. В настоящее время

⁶ Цыбиков Г.Ц. Лам-рим чэн-по (степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. – Том 1. Вып. 2. Русский перевод. Владивосток, 1913.

⁷ Calming the Mind and Discerning the Real / Tr. by Alex Wayman. – Columbia University Press. N.Y., 1978. – 512 p.

⁸ Ethics of Tibet: Bodhisattva Section of Tson-kha-pa's Lam rim chen mo / Transl. by Alex Wayman. – State University of New York, 1991. – 279 p.

⁹ Geshe Wangyal. The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition. – New York, 1973.

¹⁰ Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен Лонгчен Нингтиг. – СПб.: Уддияна, 2004. – 536 с.

¹¹ Quick path: Instructional manual to the Lamrim Chenmo. Sanmen Duobao Monastery, 2006.

все восемь великих руководств переведены на китайский язык¹², что является весьма значимым фактом, отражающим не только политику «освоения» китайцами тибетского буддизма и превращения его в одну из форм «китайского» буддизма, но и подлинный интерес со стороны китайской интеллектуальной и духовной элиты к философии, практике и источникам постепенного пути – традиции, которая исторически не была в Китае господствующей формой буддизма.

Что касается западных исследователей, то Александр Берзин, кратко рассматривая основные положения Ламрима, дает их презентацию в доступной для западного читателя форме. Джэймс Блюменталь опубликовал ряд работ по теории путей Махаяны¹³ с опорой на санскритскую литературу Праджняпарамиты, не проводя, однако, сравнения с тибетской традицией. В 2004 г вышел завершающий том первого полного англоязычного перевода, выполненного группой ведущих американских тибетологов¹⁴. Карл Брюнхольц издал перевод с тибетского труда, представляющего собой комментарий «Абхисамаяаламкары» с приведением параллельно строф Праджняпарамиты сутры, в соответствие с толкованием на нее в традиции карма-кагью¹⁵.

Гарет Спархам перевел труд Дже Цонкапы «Золотые четки»¹⁶, являющийся комментарием к «Абхисамаяаламкаре», и опубликовал весь текст в четырех томах.

Выполненный заново перевод первого тома на русский язык А. Кугявичусом, под редакцией А. Терентьева выходит в 1994 г.¹⁷ Дальнейшие

¹² <https://www.jangchuplamrim.org/jangchup-lamrim/text-translations/chinese/>.

¹³ James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita*. – Snow Lion, 2004. – 407 p.

¹⁴ *The Great Treatise on the Stage of the Path to Enlightenment (lam-rim chen-mo. Tsong-kha-pa)*. Translated by The Lamrim Chenmo Translation Committee. Editor-in-Chief Joshua W.C. Cutler. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2000-2004 (3 vol.).

¹⁵ *Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition*. V. 1 / translated and introduced by Karl Brunnholz. – Snow Lion Publications Ithaca, New York, 2010. – 940 p.

¹⁶ *Golden Garland of Eloquence / Legs bshad gser Phreng: Fourth Abhisamaya*: by Tsong Kha Pa / Transl. Gareth Sparham. – Jain Publishing Company, V.1-4, 2010.

¹⁷ *Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Том I. Перевод с тибетского языка А.Кугявичуса под общей редакцией А.Терентьева.* – СПб.: Нартанг. 1994.

издания остальных томов выходят в 1997, 1998 и 2000 гг. В 2015 г. появляется перевод «Среднего Ламрима»¹⁸.

Исследованиям тибетской традиции постепенного пути посвящены работы И.С. Урбанаевой. Ею опубликованы перевод в двух частях первого тома тибетского текста «Ламрим “Освобождение в наших руках”» Пабонгка Ринпоче, переводы двух тибетских текстов по махаянской тренировке ума, ряд статей, посвященных исследованию постепенного пути, и две монографии, изданные в 2014 г. В них было установлено, что тибетский буддизм при опоре на классическое индийское наследие выработал универсальный способ презентации Учения Будды как единой системы стадийного Пути, содержащей учения и практики Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны.

В последнее десятилетие вышли в свет на нескольких европейских и азиатских языках переводы с тибетского языка почти всех важнейших для школы Гелуг текстов Ламрим. Стимулом к этому стала также проводившаяся в течение 2012-2015 гг. передача комментариев к восемнадцати текстам Ламрим Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Для цели свободного доступа к этим текстам был создан раздел сайта¹⁹, где размещаются переводы на разных языках, выполненных на данный момент времени.

В России опубликованы переводы с тибетского трех текстов «Ламрим» Дже Цонкапы, «Ламрим “Сершунгма”»²⁰ Далай-ламы III Сонам Гьяцо, Ламрим Пабонгка Ринпоче, Ламрим «Путь к блаженству»²¹ Панчен-ламы I, Гомчен ламрим²².

¹⁸ Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса, науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.

¹⁹ Jangchup Lamrim Teachings by His Holiness the Dalai Lama [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.jangchublamrim.org (11.11.2016).

²⁰ Сонам Гьяцо. Ламрим Сершунма. Перевод с тибетского языка Б.Очиров. – Изд-во: БГУ, 1998. – 51 с.

²¹ Панчен-лама Первый Лобсанг Чокьи Гьялцен. Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – путь блаженства, ведущий к всеведению / Перевод с тибетского Б. Лудандагбын, под редакцией А. Коноваловой, корректор пер. с тиб. А. В. Лощенков. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 114 с.

²² Гомчен Нгаванг Дракпа. Сущность всех возвышенных рассуждений (Гомчен Ламрим) / под ред. Н. Сверчковой; перевод с англ. Е. Пахно – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2015. – 144 с.

Тибетский мастер Лхундруп Сопа написал комментарий к четырем томам «Большого Ламрима»²³, в которых уделено внимание прояснению смысла, изложенного в коренном тексте. Это единственный найденный нами труд тибетоязычного ученого, посвященный данному ламриму изданного на английском языке.

В 2013 г. публикуется книга, в которой изложен комментарий на текст Ламрим, называемый «Путь к блаженству» [bde-lam] и написанный Панчен-ламой I. Комментарий на этот текст Ламрим принадлежит Гьюме Кенсур Ринпоче Лосанг Джампа, экс-настоятелю тибетского тантрического колледжа Гьюме²⁴.

В России передают комментарии к Ламриму тибетские ламы, с начала 1990-х гг. проживающие в нашей стране, и на основе их лекций издано множество книг, посвященных Ламриму, в частности, цикл «Байкальских лекций» Геше Тинлея²⁵. В особенности следует упомянуть комментарии к «Большому Ламриму» Цонкапы, данные постоянно проживающими в России Геше Джампа Тинлеем и Еше Лодой Ринпоче, а также лекции Шивалха Ринпоче, проведшего несколько лет в Туве, и происходящего из Ладака (Индия) геше-лхарамбы Лобсанг Кхедруба, выпускника тибетского монастыря Дрепунг Гоман и Верхнего тантрического колледжа Гьюто, ныне профессора Буддийского университета «Дашичойнхорлинг», который периодически читает также лекции для светских слушателей.

Несмотря на то, что аспектам постепенного пути посвящены многочисленные работы зарубежных и отечественных ученых, в них не была исследована проблематика нашего текста, а именно взаимосвязь практик путей сутр и тантр, дополненных устными наставлениями.

²³ Steps on the Path to Enlightenment, Volume 1: A Commentary on the Lamrim Chenmo, The Foundational Practices, by Geshe Lhundub Sopa. – Boston: Wisdom Publications, 2004 – 583 p.

²⁴ Khensur Lobsang Jampa. The Easy Path: Illuminating the First Panchen Lama's secret instructions. – Boston: Wisdom Publications, 2013. – 328 p.

²⁵ Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции 2007. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2010. – 200 с.

Целью диссертационной работы является источниковедческое исследование оригинального тибетского текста «Ламрим “Быстрый путь” (Myur-lam)» как элемента единой системы индийских и тибетских источников учения Ламрим и анализ значения исследуемого текста в истории тибетского буддизма. Цель предопределила следующие **задачи**:

- 1) провести общий анализ классических индийских источников махаянских учений о «постепенном пути» с целью выявления основополагающих источников тибетской традиции Ламрим;
- 2) подвергнуть анализу тибетскую традицию Ламрим, представленную совокупностью текстов Ламрим;
- 3) дать характеристику личности и деятельности автора текста «Быстрый путь (Myur-lam)» Второго Панчен-ламы Лосанга Еше на базе оригинальных тибетских источников;
- 4) Описать структуру его собрания сочинений и дать источниковедческую характеристику ксилографа «Быстрый путь (Myur-lam)» как части духовного наследия (сумбума) Панчен-ламы Лосанга Еше в коллекции ЦВРК;
- 5) Дать композиционную и содержательную характеристику текста «Быстрый путь (Myur-lam)»;
- 6) выявить значение Ламрима «Быстрый путь (Myur-lam)» для традиции Ламрим и истории тибетского буддизма.

Объект исследования – тибетский текст «Ламрим “Быстрый путь” (Myur-lam)».

Предмет исследования – структура, содержание и значение текста «Ламрим “Быстрый путь” (Myur-lam)» в системе индийских и тибетских источников учения о стадиях пути (Ламрим).

Хронологические рамки. В центре исследования находится тибетский письменный источник «Ламрим “Быстрый путь”», написанный в начале XVIII в., но хронологические рамки работы существенно расширяются из-за необходимости изучения истоков и линии преемственности учений данной

традиции. Поэтому нижняя хронологическая граница относится к IV в. н. э., т. е. к моменту появления труда «Абхисамаяланкара», описывающего целостную систему буддийского пути.

Территориальные рамки исследования включают в себя территорию Индии и исторического Тибета.

Источниковая база диссертации. При проведении исследования использованы следующие первичные источники: сутры трех сводов Праджняпарамиты, труд «Абхисамаяаламкара», который разъясняет смысл учения сутр Праджняпарамиты, «Дашабхумика-сутра», «Лалитавистара-сутра», «Четыреста строф о срединности» Арьядевы, «Махаянасутраламкара» Майтреи, «Йогачара-бхуми-шастра» Асанги и другие труды мастеров древнеиндийского монастырского университета Наланды. А также это совокупность тибетоязычных источников класса Ламрим, из которых на русский язык была переведена только часть. Причем текст Ламрим «Быстрый путь (Myur-lam)» существует только в нашем, еще не опубликованном переводе. И он не переведен ни на один другой язык. Для переводческой и аналитической работы диссертантом был использован тибетский текст, изданный в европейском книжном формате, организационным комитетом учений по Ламриму Его Святейшества Далай-ламы XIV²⁶, а также ксилограф из собрания сочинений Панчен-ламы Лосанга Еше из коллекции ЦВРК²⁷. В ходе диссертационного исследования были использованы также опубликованные на английском и русском языках переводы текстов «Абхисамаяланкара» и «Ламрим», книги на европейских языках, опубликованные на основе лекций современных тибетских лам – Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, Геше Джампа Тинлея, Геше Нгаванга Даргье, Геше Лхундупа Сопы, Геше Тензина Сопы, некоторых западных лам тибетской традиции, таких, например, как досточтимая Тубтен Чодрон и др., были приняты во внимание результаты исследований Праджняпарамиты, «Абхисамаяланкары» и

²⁶ Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar khrid myur lam// Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Vol. 3). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 355-486.

²⁷ Ксилограф под шифром TSDP 1567.

«Ламрима», имеющиеся в западной и российской академической литературе по буддизму (Е. Konze; J.W. Apple; J. Hopkins, Ken McLeod; K. Valham; Е.Е. Обермиллер, А.М. Донец, Р.Н. Крапивина, С.Ю. Лепехов, С.П. Нестеркин, И.С. Урбанаева), а также источниковедческие работы в области буддизма, особенно индийского и тибетского буддизма (D.S. Ruegg, M. Kapstein, D. Snellgrove, В.П. Андросов, Р.Е. Пубаев, Ц.П. Ванчикова).

Методология и методика исследования. Методологической основой данного исследования явились принципы научной объективности, историзма и системности. В качестве методов исследования послужили базирующиеся на вышеуказанных принципах методы сравнительно-исторического анализа, методы конкретного описания текстов, аналитического сопоставления, их структурной и содержательной классификации, а также историко-генетические методы. Для решения поставленных задач были применены текстологические методы точного описания структуры текста «Быстрый Путь (Муиг-лам)», классификации его содержания и сравнительного анализа, что позволило выявить его научную ценность для источниковедческого раздела буддологии и для историографии буддизма в Тибете. Использование в ретроспективе и синхроническом аспекте принципов герменевтики, применяемых в буддологии, позволило выявить контекстуальные связи текста внутри тибетского буддизма и в его преемственности с индийской традицией представления постепенного пути в виде пяти путей Махаяны. При переводе текста «Быстрый Путь (Муиг-лам)» автор опирался на методику перевода тибетских буддийских текстов, близкую тем, что используются зарубежными и отечественными учеными (Дж. Хопкинс, Алекс Берзин, Р.М. Крапивина, А.М. Донец) и которая основана на совмещении лингвистической точности с принципом адекватной передачи смысла, обеспечиваемой благодаря опоре на живую комментаторскую традицию тибетского буддизма.

Обоснование транслитерации и принципов передачи терминов. В данном исследовании, для передачи тибетских терминов, имен и названий применяется русская транслитерация, приближенная к лхасскому

произношению, что стало нормой в западной буддологии. В квадратных скобках используется латинская транслитерация, разработанная Тарреллом Уайли, с использованием дефиса между слогами, относящимися к одному слову. Санскритские термины приводятся как в русской транслитерации, так в латинской, но без использования графических символов.

Научная новизна диссертационного исследования:

1. Проведено обобщающее исследование историографии традиции «постепенного пути» (Ламрим), на основании которого дана характеристика современного состояния источниковой базы по данной проблематике.

2. Установлены и проанализированы индийские источники тибетской буддийской традиции Ламрим, в результате определен характер преемственности между классическими индийскими источниками учения о стадиях и путях и тибетской традицией Ламрим.

3. Впервые было проведено полное исследование структуры, содержания и значения впервые вводимого в оборот отечественной и мировой науки тибетоязычного текста «Ламрим “Быстрый Путь” (Myur-lam)» Панчен-ламы Лосанга Еше, рассматриваемого в качестве элемента системы источников Ламрим – тибетской традиции «постепенного пути» и как часть изданного ксилографическим способом собрания сочинений (сумбум) Панчен-ламы Лосанга Еше, хранящегося в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН под шифром TSDP 1567.

4. Исследуемый текст «Ламрим “Быстрый Путь” (Myur-lam)» рассмотрен как важный элемент духовного наследия Панчен-ламы Лосанга Еше, одного из самых выдающихся иерархов тибетского буддизма XVIII в., чье творчество и деятельность имели большое значение в истории тибетского буддизма для сохранения непрерывности устной передачи Учения Будды и обеспечения аутентичности буддийской традиции Тибета.

5. В диссертации приведены биографические данные о Панчен-ламе Лосанге Еше, извлеченные из оригинальных тибетских источников, прежде недоступные на европейских языках.

6. Исследование проведено на основе выполненного автором диссертации перевода текста с тибетского языка. Этот текст прежде никогда не переводился на европейские языки.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Анализ Слова Будды и индийских махаянских трактатов, содержащих концептуализацию Пути Махаяны, приводит к выводу, что тибетская традиция постепенного пути просветления (Ламрим) имеет истоки и теоретическое обоснование в сутрах Праджняпарамиты, легших в основу философии мадхьямики. В этих сутрах наряду с явно излагаемым учением о пустоте содержится также учение о стадиях пути бодхисаттв – пяти Пути, десяти бхуми, шести парамитах. В тексте «Абхисамаяланкара» дается экспликация постепенного пути в виде пяти Путей (Путь накопления, Путь подготовки, Путь видения, Путь медитации, Путь-не-учения-более). Но без опоры на индийские и тибетские комментарии к сутрам Праджняпарамиты и к «Абхисамаяланкаре», в особенности на современные тибетские комментарии, это соответствие между постепенным постижением абсолютной природы реальности в философии мадхьямики и махаянским учением о пяти Пути бодхисаттв очень трудно понять. Поэтому индийские и тибетские комментарии о «пяти путях», «ступенях и путях», «пяти стадиях» (труды Майтреи, Асанги, Нагарджуны, Арьядевы), будучи генетически, теоретически и практически связаны с индийской литературой Праджняпарамиты и сочинениями мастеров монастырского университета Наланда, принципиально важны для понимания махаянского буддизма в целом.

2. Тибетская традиция Ламрим – это способ концептуализации системы практик постепенного пути, имеющий аутентичные истоки в Слове Будды и в Тенгьюре и восходящий к «Светильнику» индийского пандиты Атиши, написанного специально для тибетцев с учетом особенностей их менталитета и

потребностей. Учение Ламрим, будучи развитием содержания «Светильника» Атиши и представляя постепенный путь в виде последовательности практик трех типов личности, является базовым для всех школ тибетского буддизма, но особое значение ему придается в школе Гелук, где из множества текстов категории Ламрим выделяются «восемь великих текстов Ламрим».

3. В оригинальных тибетских источниках содержится биография автора текста «Быстрый Путь», одного из двух высших иерархов тибетского буддизма Панчен-ламы II Лосанга Еше, из которой следует, что он находился в отношениях ученик-учитель с Далай-ламой V и в отношениях учитель-ученик с Далай-ламой VI, и эти отношения духовного характера способствовали укреплению буддийской традиции и цивилизации Тибета, а также духовного суверенитета Тибета.

4. С точки зрения источниковедения тибетского буддизма важно то, что текст «Быстрый Путь» входит в группу сочинений третьего тома сумбума Панчен-ламы Лосанга Еше, в котором собраны его важнейшие сочинения, в которых разъясняются практики поэтапного пути (Ламрим), включая сутраяну и ваджраяну. Среди них есть несколько текстов, непосредственно связанных по содержанию с текстом «Быстрый Путь» и помогающих глубже понять значение изложенных в тексте «обнаженных инструкций» [dmar khrid] по практике Ламрима.

5. Хотя текст «Быстрый Путь» является комментарием к «Большому Ламриму» (Lam-rim chen-mo) Цонкапы и соответствует общей структуре Ламрима Цонкапы, состоящего из наставлений, относящихся к трем типам личности, текст Панчен-ламы Лосанга Еше имеет композиционную и содержательную специфику, которая обусловлена тем, что, во-первых, этот текст объясняет практики Ламрима в совмещенной перспективе сутраяны и ваджраяны, что позволяет представить постепенный путь как «быстрый путь» (myur-lam); во-вторых, если «Большой Ламрим» отражает подход к изложению стадильности процесса трансформации личности с позиций буддийского ученого и изобилует цитатами из первоисточников, Кангьюра и Тенгьюра, то

«обнаженный комментарий», данный в «Быстром Пути» Панчен-ламой Лосангом Еше, отражает его упор на практической стороне Ламрима и на методах ускорения стадияльного процесса духовного созревания личности.

6. Ламрим «Быстрый Путь» является уникальным источником передаваемых по линии устной трансмиссии инструкций, предназначенных для совмещенной практики сутраяны и ваджраяны и его появление в XVII в. стало событием большого духовного значения для последователей школы Гелук и всего тибетского буддизма. Но и сегодня оно сохраняет свою духовную значимость для буддийских практиков, а также служит источником для изучения механизма интеграции методов ваджраяны в систему постепенного пути – Ламрима.

Теоретическая значимость диссертационного исследования.

Проведенное исследование значительно расширяет теоретические знания об истории тибетского буддизма и развитии комментаторской традиции в Тибете на Ламрим. Изучение истории происхождения, структуры, и распространения «восьми великих комментариев» на Ламрим позволяет ответить на вопросы, которые не ставились до сих пор в отечественной буддологической науке: в связи с чем связано появление различных типов презентации Ламрима, что заимствовано из предшествующих изданий, каковы принципы композиции материала в этих текстах. Кроме того, полученные в ходе работы результаты открывают определенные перспективы в деле исследования оригинальной тибетоязычной литературы по Ламриму.

Практическая значимость исследования заключается в том, что диссертационная работа восполняет пробел в изучении преемственности тибетского буддизма и индийской Махаяны и способствует углублению понимания процесса формирования традиции Ламрим в Тибете. Содержащиеся в работе материалы и выводы могут быть использованы для дальнейших исследований по источниковедению, философии и сотериологии буддизма, а также для создания учебных пособий для спецкурсов философских факультетов ВУЗов по истории буддизма, религиоведения и тибетской философии.

Апробация работы. Основные положения диссертационной работы были представлены в докладах на научных международных конференциях: «XXX Международная конференция, посвященная проблемам общественных наук» (Москва, 2015), «Буддизм и трансформация традиционных мировоззрений народов России, Внутренней и Восточной Азии» (Улан-Удэ, 2015). Результаты исследования изложены в семи публикациях, три из которых в рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ. Общий объем публикаций по теме исследования – 3,5 п.л.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, библиографического списка и двух приложений. В приложении 1 представлена структура текста Ламрим «Быстрый Путь» (Myur-lam), в приложении 2 дается схематическое описание влияния Атиши на традицию Ламрим. Выводы, сделанные в результате исследования, представлены в заключении.

Глава 1. Характеристика индийских и тибетских текстов – источников для исследования истории буддийского учения о «постепенном пути»

1.1. Историография исследований учения об этапах пути в индо-тибетской традиции

Интерес к тибетоязычным текстам категории Ламрим, в традиции которого оформлен рассматриваемый нами текст Ламрим «Быстрый путь (Myur-lam)», в научной литературе возник сравнительно недавно. В целом, все эти труды можно разбить на две группы: переводы с тибетского языка и анализ тем, содержащихся в текстах категории Ламрим. На первом этапе актуальной стала проблема адекватного перевода источников с тибетского на европейские языки.

В дореволюционном периоде историографии буддологии пионером источниковедческого и философского изучения тибетской традиции Ламрим был бурятский исследователь Гомбожап Цыбиков. В 1913 г. им был издан перевод на русский язык части «Большого Ламрима» (Lam-rim chen-mo) Дже Цонкапы²⁸ – одного из трех текстов категории Ламрим, принадлежащих перу великого тибетского реформатора буддизма и основоположника школы Гелуг. В тексте, опубликованном Г. Цыбиковым, был представлен перевод первой части Ламрима, которая описывает практики для начального уровня или, в соответствии с русским пятитомным изданием, представляет первый том.

В зарубежной литературе публикации источников учения о постепенном пути посвящена довольно обширная литература. Среди них необходимо отметить работы тибетолога и индолога Алекса Ваймана, являющиеся в основном переводами с тибетского языка. В 1978 г. выходит в свет его перевод на английский язык 4-й и 5-й частей «Большого Ламрима»²⁹ в соответствии с томами русского перевода. А в 1991 г. – вышел перевод 3-й части.³⁰ По мнению

²⁸ Цыбиков Г.Ц. Лам-рим чэн-по (ступени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Том 1. Вып. 2. Русский перевод. Владивосток, 1913.

²⁹ Calming the Mind and Discerning the Real / Transl. by Alex Wayman. Columbia University Press. N.Y., 1978.

³⁰ Ethics of Tibet: Bodhisattva Section of Tson-kha-pa's Lam rim chen mo / Transl. by Alex Wayman. State University of New York, 1991.

исследователя И.С. Урбанаевой³¹ издание частей Ламрима, посвященных теме медитации в качестве первоочередных, предоставляло материал, опровергающий мнение о практиках Ламрима, как предназначенных для индивидов с недостаточно острыми умственными способностями. Еще раньше японским ученым Г.М. Нагао (Токио, 1954) был выполнен перевод главы о випашьяне (5-й том) на японский язык. Столь выборочная заинтересованность в таких темах обусловлена, на наш взгляд, еще одним фактором – введение в научный оборот материала, исследование которого позволит прояснить методологию медитации и практик глубокого постижения реальности в индо-тибетской традиции буддизма.

Геше Тубден Лоден после завершения интенсивного обучения по буддийской философии и тантре был приглашен в Австралию в 1976 г. в качестве резидентного учителя в Институт Ченрези. В нем он преподавал Дхарму в течении нескольких лет. Геше написал несколько книг: «Путь к Просветлению в тибетском буддизме» («Path to Enlightenment in Tibetan Buddhism», 1993), «Медитации о пути к Просветлению» («Meditations on the Path to Enlightenment», 1996), «Сущность пути к Просветлению» («Essence of the Path to Enlightenment, 1997»), «Фундаментальная возможность для Просветления» («The Fundamental Potential for Enlightenment», 1996).

Геше Нгаванг Вангьял, калмык по происхождению, выпускник монастыря Дрепунг Гоман, сыгравший большую роль в распространении тибетского буддизма в США, в своих трудах «Дверь освобождения»³² и «Драгоценная лестница» («The Jewelled Staircase») (Лхаса, 1986) привел перевод некоторых важных частей, происходящих или связанных с «Большим Ламримом» Дже Цонкапы. В 1958 г. Геше Нгаванг Вангьял основал Центр изучения тибетского буддизма (Tibetan Buddhist Learning Center (TBLC), находящийся в г. Вашингтон, Нью-Джерси. Одним из основных предметов изучения в данном центре являлись практики постепенного пути (Ламрим).

³¹ Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте, 2014. Улан-Удэ. – С. 322.

³² Geshe Wangyal. The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition. – New York, 1973.

Это, а также то, что Геше Нгаванг Вангьял был представителем тибетской традиции Гелуг, обусловило необходимость полного перевода и выбор «Большого Ламрима» в качестве источника первостепенной важности. Текст для перевода был разделен на части, над которыми трудились четырнадцать переводчиков. В их числе были ведущие западные тибетологи: Elizabeth S. Napper, Joshua W. C. Cutler, John Newman, Joe B. Wilson, Karen Lang, Roger Jackson, B. Alan Wallace, Jose Cabezon, Guy Newland и Donald Lopez. В дальнейшем эта группа сформировала «Комитет по переводу Ламрим ченмо» («Lamrim Chenmo Translation Committee»). Благодаря переводческой работе, начавшейся в 1992 г., в 2000 г. в свет вышел первый том из планируемого трехтомного издания. В 2002 г. вышел завершающий третий том, а только в 2004 г. вышел второй том. Причина такого порядка объясняется особым интересом у западной аудитории к практикам медитации и постижениям особого рода, которые были изложены именно в третьем томе.

Выполненный заново перевод первого тома на русский язык А. Кугявичусом под редакцией А. Терентьева выходит в 1994 г.³³ Дальнейшие издания остальных томов выходят в 1997, 1998 и 2000 г.г.. Вдохновением к этой работе, продолжавшейся в течении пятнадцати лет, послужило пребывание и обучение переводчика у бурятских лам в период 1979-1982 г.г. В сотрудничестве с Андреем Терентьевым работа обрела возможность публикации на русском языке. При сравнении рукописей перевода второй части Ламрима, выполненного профессором Брониславом Кузнецовым, черновым вариантом, завершенным А. Кугявичусом, а также собственным переводом А. Терентьева при подготовке издания встал вопрос интерпретации терминологии, крайне различающейся у данных переводчиков. В ходе подготовки перевода к публикации не предполагалось издание критического текста, тем не менее, были просмотрены лавранское, монгольское, пекинское и два бурятских издания.

³³ Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Том I. Перевод с тибетского языка А.Кугявичуса под общей редакцией А.Терентьева. – СПб.: Нартанг. 1994.

В 2015 г. появляется перевод «Среднего Ламрима»³⁴, необходимость в котором обозначилась во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV по коренным текстам и комментариям традиции Ламрим, состоявшихся в монастырях Дрепунг и Ганден (Индия) в 2012 г.. В ходе учений были представлены общие и специфические особенности «Большого» и «Среднего» Ламримов, из которых стало ясно, что в «Среднем Ламрime» тема медитации (шаматхи) имеет совершенно другую структуру, целью которой является более легкое применение наставлений на практике. А глава о випашьяне представлена с позиции анализа двух истин: относительной и абсолютной. Еще одной особенностью, послужившей причиной для публикации полного перевода, является то, что это не просто сокращение объема текста «Большого Ламрима». Ламой Цонкапой в него были введены изменения в основных формулировках тем Ламрима и использованы новые цитаты. В западной буддологии эти важные моменты отличия «Среднего Ламрима» от «Большого Ламрима» не были осознаны, поэтому публикации Роберта Турмана (1982)³⁵ и Джеффри Хопкинса (2008)³⁶ – это издания переводов только последней главы – о пустоте.

Переводами и изданием других текстов Ламрим занимались также другие исследователи. Глен Муллин (Glenn H. Mullin)³⁷ опубликовал «Путь к просветлению» («The Path to Enlightenment», 1995). Книга состоит из строф Ламрима «Сущность очищенного золота» Далай-ламы III и комментариев к ним Далай-ламы XIV, переданных на учениях в 1976 г. Майкл Ричардс (Michael Richards) перевел труд Пабонгка Ринпоче «Освобождение в наших руках»

³⁴ Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса, науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015.

³⁵ Robert A. F. «The Middle Length Transcendent Insight». In *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, ed. Robert A. F. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1982. – P. 108-185.

³⁶ Hopkins Jeffrey «Supramundane Special Insight» In Part One of *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. – Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2008. – P. 25-179.

³⁷ См.: Sonam Gyatso (bSod Nams rGya mTso, the third Dalai Lama) *Lam rim gser zhun ma*. English translation by Glenn H. Mullin; 1st edition titled *Essence of Refined Gold by the Third Dalai Lama: with related texts by the Second and Seventh Dalai Lamas* (Dharamsala, HP, India: Tushita Books, 1978); 2nd edition titled *Selected Works of the Dalai Lama III: Essence of Refined Gold*. – Ithaca, New York: Snow Lion, 1985.

(«Liberation in the Palm of Your Hand, A Concise Discourse on the Path to Enlightenment», 2006).

Появляются переводы текстов Ламрим, относящихся к другим традициям тибетского буддизма. Это, в частности, текст Ламрим в традиции Кагью «Драгоценное украшение освобождения» («The Jewel Ornament of Liberation») (1986) в переводе и с аннотацией Герберта Гюнтера (Herbert V. Guenther). Выполнен заново перевод текста «Драгоценное украшение освобождения» («The Jewel Ornament of Liberation») (1998) в переводе Кхенпо Кончога Гьялцена Ринпоче.

Переводческая группа Падмакара («Padmakara Translation Group») была основана в 1987 году в Дордоне (Франция) под руководством тибетских мастеров Цетрул Пема Вангьяла Ринпоче и Джигме Кьенце Ринпоче, занимающихся активной деятельностью по передаче буддийских наставлений, в основном традиции Ньингма, на Западе. Отдел Сонгцен Падмакары занимается переводом и изданием тибетских текстов. Его главная цель состоит в том, чтобы сохранить и довести до западной аудитории основные тексты классической и современной тибетской литературы, в частности, работы по буддийской философии и практике. В 1994 году Падмакара опубликовала перевод на английский язык нигмапинского текста «Слова моего несравненного учителя»³⁸, а в 2004 г. вышел уже его перевод на русский язык³⁹. В нем изложены как общие постепенные практики, так и тайные, тантрические методы продвижения по пути.

В эссе китайского ученого Го Юаньчэнь (Guo Yuanchen)⁴⁰ представлено изучение истории перевода «Большого Ламрима» и введение в этот текст, а также хронологический анализ появления «восьми великих Ламримов». Представлена историография изучения и переводов на китайский язык, распространение и программа образования в буддийских монастырях Китая, в

³⁸ The Words of My Perfect Teacher, 1998.

³⁹ Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен Лонгчен Нингтиг. – СПб.: Уддияна, 2004. – 536 с.

⁴⁰ Journal of International Buddhist Studies, Vol. 6 № 16, 2015.

которых присутствует данный предмет обучения. Среди данных, представленных в статье, особо следует выделить способ публикации переводов Ламрима на китайский язык. В своей основной массе это издания, осуществленные при опоре на наставления и комментарии тибетских мастеров, отчасти включающие публикацию самих наставлений.

В 2001 г. досточтимый Юань Цзун инициировал перевод на китайский язык текста «Ламрим “Быстрый путь”», который был издан в 2006 г. в монастыре Дуобао⁴¹. В настоящее время все восемь великих руководств переведены на китайский язык⁴², что является весьма значимым фактом, отражающим не только политику «освоения» китайцами тибетского буддизма и превращения его в одну из форм «китайского» буддизма, но и подлинный интерес со стороны китайской интеллектуальной и духовной элиты к философии, практике и источникам постепенного пути – традиции, которая исторически не была в Китае господствующей формой буддизма.

Что касается западных исследователей, то Александр Берзин, кратко рассматривая основные положения Ламрима, дает их презентацию в доступной для западного читателя форме. Однако тем текстом, на который он в основном опирается, является «Большой Ламрим» Дже Цонкапы, остальные виды комментариев им не исследуются.

Джеймс Блюменталь опубликовал ряд работ по теории путей Махаяны⁴³ с опорой на санскритскую литературу Праджняпарамиты, не проводя, однако, сравнения с тибетской традицией.

Тибетский мастер геше Лхундруп Сопы передал комментарий к четырем томам «Большого Ламрима»⁴⁴, в которых уделено внимание прояснению смысла, изложенного в тексте «Большой Ламрим». Эта серия книг вышла после его выхода на пенсию и содержит его учение по Ламриму, продолжавшееся в

⁴¹ Quick path: Instructional manual to the Lamrim Chenmo. Sanmen Duobao Monastery, 2006.

⁴² Jangchup Lamrim Teachings by His Holiness the Dalai Lama [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.jangchublamrim.org (09.11.2016).

⁴³ James Blumenthal. The Ornament of the Middle Way: A study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita. – Snow Lion, 2004. – 407 p.

⁴⁴ Steps on the Path to Enlightenment, Volume 1: A Commentary on the Lamrim Chenmo, The Foundational Practices, by Geshe Lhundub Sopa. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 583 p.

течение двух десятилетий. Это единственный найденный нами комментарий тибетоязычного ученого, посвященный данному Ламриму, изданный на английском языке. Геше был молодым ученым, имевшим за плечами обучение в тибетском монастыре, когда он был приглашен в 1967 г. преподавать в университет Висконсин-Мэдисон. Он был первым тибетцем, зачисленным в штат американского университета. Среди тех, кто обучался у него в то время, были известные сейчас буддологи и переводчики: Джефри Хопкинс, Хосе Кабезон, Джон Макрански, Эдвард Бастиан.

Б.И. Кузнецов в своей статье (Новосибирск, 1986) исследовал вопрос об основных идейных принципах, изложенных в «Большом Ламриме», и пришел к выводу о том, что ими являются учение о трех типах личности, теория пустотности и практика созерцания.

Исследованиям тибетской традиции постепенного пути посвящены работы И.С. Урбанаевой. Ею опубликованы перевод в двух частях первого тома тибетского текста «Ламрим “Освобождение в наших руках”» Пабонгка Ринпоче, переводы двух тибетских текстов по махаянской тренировке ума, ряд статей, посвященных исследованию постепенного пути, и две монографии, изданные в 2014 г. В них было установлено, что тибетский буддизм при опоре на классическое индийское наследие выработал универсальный способ презентации Учения Будды как единой системы стадийального Пути, содержащей учения и практики Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны.

В последнее десятилетие вышли в свет на нескольких европейских и азиатских языках переводы с тибетского языка почти всех важнейших для школы Гелуг текстов Ламрим. Стимулом к этому стала также проводившаяся в течение 2012-2015 гг. передача комментариев к восемнадцати текстам Ламрим Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Для цели свободного доступа к этим текстам был создан раздел сайта⁴⁵, где размещаются переводы на разных языках, выполненных на данный момент времени.

⁴⁵ Jangchup Lamrim Teachings by His Holiness the Dalai Lama [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.jangchublamrim.org (11.11.2016).

В России опубликованы переводы с тибетского трех текстов «Ламрим» Дже Цонкапы, «Ламрим “Сершунгма”»⁴⁶ Далай-ламы III Сонам Гьяцо, Ламрим Пабонгка Ринпоче, Ламрим «Путь к блаженству»⁴⁷ Панчен-ламы I, Гомчен ламрим⁴⁸.

В 2013 г. публикуется книга, в которой изложен комментарий на текст Ламрим, называемый «Путь к блаженству» [bde-lam] и написанный Панчен-ламой I. Комментарий на этот текст Ламрим принадлежит Гьюме Кенсур Ринпоче Лосангу Джампе, экс-настоятелю тибетского тантрического колледжа Гьюме⁴⁹. В это издание полностью вошел неопубликованный перевод текста «Путь к блаженству», выполненный Джошуа Катлером.

В России передают комментарии к Ламриму тибетские ламы, с начала 1990-х гг. проживающие в нашей стране. На основе их лекций издано множество книг, посвященных Ламриму, в частности, цикл «Байкальских лекций» Геше Джампа Тинлея⁵⁰. В особенности следует упомянуть комментарии к «Большому Ламриму» Цонкапы, данные постоянно проживающими в России Геше Джампа Тинлеем и Еше Лодой Ринпоче, а также лекции Шивалха Ринпоче, прошедшего несколько лет в Туве, и происходящего из Ладака (Индия) геше-лхарамбы Лобсанг Кхедруба, выпускника тибетского монастыря Дрепунг Гоман и Верхнего тантрического колледжа Гьюто, ныне профессора Буддийского университета «Дашичойнхорлинг», который периодически читает также лекции для светских слушателей.

Таким образом, знакомство Запада и современной России с тибетской традицией Ламрим, начавшееся сравнительно недавно, но весьма активно, побудило западных и российских переводчиков к изданию ряда переводов

⁴⁶ Сонам Гьяцо. Ламрим Сершунма. Перевод с тибетского языка Б.Очиров. – Изд-во: БГУ, 1998. – 51 с.

⁴⁷ Панчен-лама Первый Лобсанг Чокьи Гьялцен. Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – путь блаженства, ведущий к всеведению / Перевод с тибетского Б. Лудандагбын, под редакцией А. Коноваловой, корректор пер. с тиб. А. В. Лощенков. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 114 с.

⁴⁸ Гомчен Нгаванг Драпка. Сущность всех возвышенных рассуждений (Гомчен Ламрим) / под ред. Н. Сверчковой; перевод с англ. Е. Пахно. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2015. – 144 с.

⁴⁹ Khensur Lobsang Jampa. The Easy Path: Illuminating the First Panchen Lama's secret instructions. – Boston: Wisdom Publications, 2013. – 328 p.

⁵⁰ Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции 2007. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2010. – 200 с.

текстов Ламрим на европейские языки, но текст «Быстрый путь» (Myur-lam), являющийся по содержанию одним из уникальных, еще не был переведен ни на один европейский язык. Так же обстоит и с академическим изучением традиции Ламрим: на Западе еще очень немногие буддологи обратили серьезное внимание на исследование текстов Ламрим, их содержательное и сравнительное изучение.

1.2. Классические индийские тексты о пяти путях и десяти бхуми

Согласно традиционным буддийским представлениям, отраженным в тибетских трудах по истории буддизма, в частности Будона, а также в публикациях и устных учениях современных тибетских лам – Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, Геше Джампа Тинлея и др. принято различать два вида Колеса Дхармы (Учения): (1) Дхарму теоретическую или переданную, и (2) Дхарму практическую, или реализованную. Первый вид Колеса Дхармы определяется в тибетской буддийской литературе как превосходные качества, заключенные в Слове Будды, и говорится, что это Колесо Учения начало вращаться, когда Будда произнес свою первую проповедь в Оленьем парке в Варанаси. Вторым видом Колеса Дхармы считаются непосредственные реализации в потоке ума практика, достигшего Пути Видения [mthong lam]⁵¹. Это различие самими буддистами двух видов Колеса Учения является очень важным, поскольку способствует пониманию того, что путь просветления представляет собой длительный во времени процесс, в ходе которого Учение, проповеданное Буддой, преобразует сознание верующего путем практического применения буддийской теории. Косвенно это говорит также о том, что содержание буддийских текстов тесно связано с буддийскими практиками и что для понимания изложенной в текстах теоретической Дхармы необходима опора на живую традицию буддизма. А живая традиция тибетского буддизма подсказывает, что для понимания особенностей ее исторического становления и развития необходимо учитывать то, каким образом в ней получила продолжение индийская традиция буддизма.

В целом, говоря о наставлениях Будды, которые были переданы им при его жизни и относящиеся к текстовой Дхарме, в соответствии с махаянской

⁵¹ Путь Видения – это третий из пяти путей, наступающий после Пути Накопления и Пути Подготовки. Это состояние сознания буддийского практика, напрямую постигающего абсолютную природу реальности – пустоту (stong-pa nyid). Уже в следующий миг Путь Видения сменяется Путем медитации – длительным процессом устранения омрачений. После Пути медитации наступает Путь-более-не-учения.

«Самдхинирмочана-сутрой»⁵² их принято классифицировать в виде «Трех поворотов Колеса Учения». Во время первого поворота ['khor -lo dang-po], который произошел в Сарнатхе, неподалеку от Варанаси, Будда передал учения, которые принято считать Хинаяной. Тем не менее, они составляют базис также для махаянских учений и практик. В них говорится о четырех благородных истинах, а общее для буддизма представление о бессамостности личности было эксплицировано во время первого поворота в форме, называемой в махаянской литературе «грубой бессамостностью личности»⁵³. Хотя в явной форме в учениях этого периода Будда не давал теорию пустоты, тем не менее, индийские ученые, представляющие традицию великого монастырского университета Наланды, Нагарджуна (I-II в.в.) и Чандракирти (VII в.) указывали, что и во время первого поворота в некоторых ситуациях Будда также преподавал воззрение о пустоте. Второй поворот колеса Учения ['khor-lo bar-pa] состоялся в столице царства Магадха Раджагрихе (ныне Раджгир) на горе Гридхакута (Пик Грифов, или Коршунья Гора). Главным предметом этих наставлений было учение о пустоте [stong-pa-nyid], как глубинной природе всех феноменов, которое в последствие было записано в виде трех сводов текстов Праджняпарамиты (учения о запредельной мудрости): большого, среднего и малого. Главным содержанием учений второго поворота стал конечный смысл воззрения о пустоте, но при этом Будда также осветил сущность четырех благородных истин на самом глубоком уровне. Вторым предметом наставлений этого цикла было учение о пути, деяниях бодхисаттвы, которое было передано Буддой в имплицитной форме.

Во время третьего поворота Колеса Учения ['khor-lo tha-ma], состоявшегося в Вайшали, Будда передал учения о правильном различении существующего на основе собственных характеристик феноменов⁵⁴, о пустоте

⁵² «Сутра разъяснения скрытого смысла», санскр. arya-samdhi-nirmocana-nama-mahayana sutra, тиб. mdo dgongs-ra nges 'grel, Кангьюр, раздел mdo sde, v 51 (ca) по изданию Нартанг.

⁵³ См.: Тинлей, Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дзе Цонкапа, 2013.– 502 с.

⁵⁴ 1) Далай-лама. Гарвардские лекции. С. 18; 2) Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация 2014. – С. 178.

«жентонг» [gzhan-stong], легшие в основу философии школы Йогачара (другие названия – Виджнянавада, Читтаматра, Школа-Только ум). Венцом третьего поворота Колеса стало Учение о Татхагатагарбхе, дарованное в «Татхагатагарбха-сутре»⁵⁵. В ней говорится о том, что изначальная природа – это природа Будды (татхагатагарбха), которая присутствует в каждом существе. Также в этой сутре утверждается, что изначальные характеристики ума – это светоносность и осознанность, а загрязнения в виде негативных эмоций, восприятия феноменов, как обладающих независимым существованием, являются преходящими характеристиками и не присущи сознанию изначальное. В дальнейшем, на основе учения о природе Будды возникли практики махамудры, дзогчен, а также чань/дзэн. В соответствии с третьим поворотом колеса Учения, называемым также «окончательное различение», говорится о трактатах, разъясняющих воззрение и поведение. Примерами трактатов, появившихся в дальнейшем, комментирующих воззрение являются «Различение срединности и крайностей»⁵⁶ и «Различение феноменов и их природы»⁵⁷ Майтреи. Описанию поведения посвящены трактаты: «Украшение сутр»⁵⁸ Майтреи, «Пять трактатов об уровнях» Асанги: «Йогачарья бхуми», «Собрание основ», «Собрание установленного», «Собрание установленного количества» и «Собрание объяснений». Два «собрания» – это «Абхидхармасаммучая»⁵⁹, труд, который содержит общие положения для Хинаяны и Махаяны, и «Махаянасамграха»⁶⁰, присущий только Махаяне.

Вообще говоря, когда Будда передавал учения, то в разное время и в разных местах его окружали ученики с различным уровнем сознания и склонностями. Поэтому он применял искусные средства, темы проповедей и глубина изложения учения сильно варьировались. Арья Нагарджуна, основатель филофской школы мадхьямика, подчеркивал герменевтическую

⁵⁵ Санскр. *arya-tathagatagarbha-namamahayanasutra*, тиб. *'phags-pa de-bzhin-gshegs-pa'i snying-po zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*, Кангьюр, раздел *mdo sde*, v 66 (wa).

⁵⁶ Санскр. *Madhyantavibhanga*, тиб. *dbus dang mtha' rnam-par-'byed-pa*.

⁵⁷ Санскр. *Dharmadharmata-vibhanga*.

⁵⁸ Санскр. *Сутраламкара*, тиб. *theg-pa chen-po mdo-sde'i rgyan*.

⁵⁹ Тиб. *chos mngon-pa kun las btus-pa*.

⁶⁰ Тиб. *theg-pa chen-po bsdus-pa*.

значимость этого обстоятельства для понимания того, какие из учений Будды следует понимать буквально, а какие нуждаются в интерпретации⁶¹. Так, с точки зрения мадхьямики и тибетских прасангиков считается, что Будда даровал «Самдхинирмочана-сутру» для тех, кто не мог понять подлинный смысл сутр «Запредельной мудрости».

В целом, Путь Махаяны представляет собой стадиальную практику. Но по вышеуказанной причине после ухода Будды в паринирвану его последователям было крайне сложно связать разнообразные положения и методы, проповеданные им, в стройную целостную последовательность, и они стали усматривать противоречия между различными его учениями. Для понимания всего Учения Будды как непротиворечивой единой системы большую роль в I тысячелетии н.э. сыграли пандиты древнеиндийского монастырского университета Наланда⁶², основанного царем Ашокой⁶³. Они выделили с целью систематического освещения двух главных составляющих Пути две линии учений, и обе они исходят от Будды Шакьямуни: линия учений глубокого воззрения, переданная через Манджушри, и линия учений обширной практики, идущая через Майтрею. Эти две линии явились результатом объяснения двух основных тем, содержащихся в преподанных самим Буддой сутрах Праджняпарамиты⁶⁴ – учения о пустоте (явная тема) и учения об этапах пути реализации (имплицитная тема).

Итак, в буддийских текстах линия учений Будды, в которых объяснялось учение о пустоте, называется «линией Манджушри», а линия учений, объясняющих обширные деяния бодхисаттв, называется «линией Майтреи». Обе они были изложены в собрании сутр Праджняпарамиты или по-другому Материнских Сутр [yum drug] – это первичный источник философии и системы практики постепенного пути просветления. Хотя в целом сутр Праджняпарамиты насчитывается семнадцать, – среди них также есть

⁶¹ Nagarjuna's Precious Garland 2007. – P. 147.

⁶² Подробнее об университете Наланда см.: Дараната 1969; Сюань-цзан 2012; Stewart 1989; Урбанаева 2014 (1), с. 189-201.

⁶³ Царь Ашока – правитель империи Маурьев с 273 по 232 г. до н.э., покровитель буддизма.

⁶⁴ Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, 2010. – 688 p.

называемые сыновними, именно материнские сутры стали главными источниками для интерпретации системы достижения освобождения и просветления как постепенного пути. Это объясняется в устной тибетской традиции комментариями к «Сутре сердца»⁶⁵, даваемых сегодня Его Святейшеством Далай-ламой XIV, а также другими тибетскими ламами, в частности, Геше Джампа Тинлеем.

Спрашивается, почему именно материнские сутры квалифицируются в буддийском источниковедении в качестве главных источников теории и практики постепенного пути? Причина этого заключается в том, что именно в материнских сутрах содержится изложение всех восьми «ясных постижений» [mngon-rtog], являющихся ключевыми духовными достижениями практиков трех колесниц: шравака, пратьекабудды и бодхисаттвы⁶⁶. Существует множество сутр Праджняпарамиты, но принципиальные положения учения о «совершенной мудрости» [shes-rab-kyi pha rol-tu phyin-pa], которые выражены в виде трех материнских мудростей, содержатся именно в таких текстах, как Сотысячная, Двадцатипятитысячная и Восемьмитысячная сутры Праджняпарамиты, известные также как обширная, средняя и сжатая версии.

Ранние тибетские авторы – «старые тибетцы» [bod snga-ma-pa], как они назывались Дже Цонкапой и его традицией, в качестве материнских текстов рассматривали следующие работы:

1. Шатасahasрика [yum 'bum]⁶⁷
2. Панчавимшати-сахасрика [nyi-khri]⁶⁸
3. Аштадасahasрика [khri-brgyad stong-pa]⁶⁹
4. Дашасahasрика [shes-rab khri-pa]⁷⁰

⁶⁵ санскр. праджняпарамита хридая сутра, тиб. shes-rab snying-po, Кангьюр, раздел she-rab sna-tshogs, v 34 (ka).

⁶⁶ См. список всех сутр в Ocean Playground of the Lord of the Nagas.

⁶⁷ «Сотысячная праджняпарамита сутра», тиб. 'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag brgya-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, Кангьюр, раздел 'bum (ka-na), v 14-25.

⁶⁸ «Двадцатипятитысячная праджняпарамита сутра», тиб. 'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu lnga-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, Кангьюр, раздел nyi-khri (ka-ga), v 26-28.

⁶⁹ «Восемнадцатитысячная праджняпарамита сутра», тиб. 'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-brgyad stong-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, Кангьюр, раздел khri-brgyad (ka-ga), v 29-31.

⁷⁰ «Десятитысячная праджняпарамита сутра», тиб. 'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, Кангьюр, раздел shes-rab khri-pa (ka), v 32.

5. Аштасахасрика [brgyad-stong-pa]⁷¹

6. Саммучая [sdud-pa]⁷²

Согласно сведениям, приводимым в тибетской письменной и устной традиции, после ухода Будды в паринирвану учения о Праджняпарамите исчезли из устной передачи и практики более чем на четыреста лет. В махаянской литературе говорится, что тексты были унесены на хранение мифическими существами – нагами, а затем были возвращены в наш мир Нагарджуной⁷³. Для того чтобы понять, что, несмотря на расхождение с обыденными представлениями о мире, это буддийское предание нельзя считать просто выдумкой, уместно вспомнить о теории многомерной вселенной, допускающей возможность существования различных «паралельных» или «пересекающихся» миров. Так или иначе, речь идет об измерении бытия, которое превосходит устоявшиеся представления о времени и пространстве. Это объясняет в своих лекциях Его Святейшество Далай-лама XIV, говоря, что махаянское представление о том, что существует непрерывная линия преемственности учений Праджняпарамиты от Будды через бодхисатв Манджушри и Майтрею к Нагарджуне (I-III вв.) и Асанге (IV-V вв.) имеет под собой пространственно-временные представления, отличающиеся от привычных⁷⁴. Но они вполне согласуются с неклассическими научными теориями⁷⁵.

Согласно буддийской доксографии⁷⁶ Нагарджуна получил комментарии на эти учения от бодхисаттвы Манджушри и после постижения окончательного воззрения о пустотности он написал тексты, известные как «шесть собраний доказательств мадхьямики» [dbu-ma'i rigs tshog drug]

⁷¹ «Восьмитысячная праджняпарамита сутра», тиб. 'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-stong-pa, Кангьюр, раздел brgyad-stong-pa (ka), v 33.

⁷² См.: Обермиллер Е.Е. Учение о праджняпарамите, 2009. – С. 27; Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, 2010. – Р. 34.

⁷³ Эти мифические данные приводят и российские буддологи. См.: Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны, 2002. – С. 104, 134-135; Indian Buddhist Pandits, 1985. – Р. 4.

⁷⁴ Далай-лама. Сутра Сердца: учение о праджняпарамите, 2008. – С. 45.

⁷⁵ Подробнее об этом см.: Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма, 2014. – С. 251-252.

⁷⁶ См.: Будон Ринчендуб. История буддизма, 1999. – С. 60.

(«Муламадхьямикакарика»⁷⁷, «Шуньята-саптати»⁷⁸, «Юкти-шаштика»⁷⁹, «Виграха-вьявартани»⁸⁰, «Вайдалья-сутра»⁸¹, «Вьявахара-сиддхи»), послужившие основой «срединной» философии и пути школы мадхьямика⁸². Среди них – основной его труд «Муламадхьямикакарика», в котором раскрывается представленное в сутрах Праджняпарамиты в явной форме учение о ступенях постижения пустоты [rang stong]. В работе «Муламадхьямикакарика» особое внимание уделяется мудрости, здесь отсутствуют непосредственные указания на методы, применяемые в качестве Пути. Для обоснования необходимости постижения пустоты с целью обретения всеведения, как высшей цели Махаяны, и презентации метода и мудрости Нагарджуна написал трактат «Драгоценные четки»⁸³. В труде «Шуньята-саптати», который развернуто представляет тему седьмой главы работы «Муламадхьямикакарика», исследуются рождение, пребывание и прекращение [skye gnas 'jig], являющие собой три характеристики в традиционном для буддийских философов определении составных феноменов. В труде «Юкти-шаштика» обосновывается необходимость постижения пустоты для достижения освобождения. Труд «Виграха-вьявартани» был написан в ответ на возражения, возникшие со стороны других философских школ относительно работ Нагарджуны, которого его оппоненты обвиняли в нигилизме. В нем, как развитие первой главы «Муламадхьямикакарика», где были рассмотрены всевозможные условия и причины существования мироздания и сущности «Я», обсуждаются феномены, относящиеся к буддийским категориям утверждения и отрицания. Суть выпадов со стороны других школ заключался в том, что, если явления в действительности не существуют так, как они это понимали, тогда все становится подобным «рогам зайца», иными словами, не имеет никакого существования вообще. Тем самым они обвиняли Нагарджуну в нигилизме. В

⁷⁷ Тиб. dbus-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab, санскр. праджня нама муламадхьямака карика.

⁷⁸ «Семьдесят строф о Пустотности», тиб. stong-pa-nyid bdun-cu-pa.

⁷⁹ «Шестьдесят доводов», тиб. rigs-pa drug-cu-pa.

⁸⁰ «Опровержение возражений», тиб. rtsod-pa bzlog-pa.

⁸¹ «Тонкое плетение», тиб. zhib-mo rnam-thag-pa zhes-bya-ba'i mdo.

⁸² Dalai Lama. The Path to Enlightenment. 1994. – P. 41.

⁸³ «Ратнавали», тиб. rin-chen phreng-ba.

ответ на это Нагарджуна пишет другой трактат под названием «Вьявахарасиддха», где говорится о способе существования феноменов с относительной точки зрения.

Вышесказанное объясняет, почему труды Нагарджуны, называемые «шесть собраний доказательств мадхьямики», так важны для прояснения учения о пустоте, изложенного в сутрах Праджняпарамиты.

Итак, с появлением перечисленных сочинений Нагарджуны сформировалась линия преемственности «глубинного воззрения» или линия Манджушри/Нагарджуны. Она получила дальнейшее развитие, когда Чандракирти⁸⁴ написал комментарий на основной труд Нагарджуны под названием «Мадхьямикаватара»⁸⁵ [dbu-ma-la 'jug-pa]. Однако, в своем комментарии на этот труд Чандракирти не проходит полностью весь трактат Нагарджуны строфу за строфой, а кроме этого приводит некоторые другие темы. «Мадхьямикаватара» основывается, главным образом, на тексте «Дашабхумика-сутра»⁸⁶. В своем труде Чандракирти сделал акцент на освещении практик постижения глубинного воззрения в процессе поэтапного прохождения через десять (одиннадцать)⁸⁷ земель-бхуми, опираясь на шлоку из «Ратнавали» Нагарджуны:

«Как в Колеснице слушающих (шраваков) говорится о восьми стадиях [духовного роста] слушающих, так в Великой колеснице [известны] десять стадий [роста] бодхисаттв»⁸⁸.

Описание самих десяти ступеней переданы кратко строфами с 40 по 62 в пятой главе «Ратнавали»⁸⁹.

Ближайший ученик Нагарджуны Арьядева (170-270 г.г. н.э.) написал труд «Чатушатака-шаstra»⁹⁰, относящийся к школе мадхьямика, где в строфе 190

⁸⁴ (родился около 600 н. э.) – выдающийся индийский мыслитель, буддийский монах, настоятель монастыря Наланда, последователь Нагарджуны и комментатор его работ.

⁸⁵ Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – СПб.: Евразия, 2004.

⁸⁶ «Сутра десяти уровней», тиб sa-bcu.

⁸⁷ Одиннадцать бхуми, если считать высшую реализацию – состояние Будды.

⁸⁸ Nagarjuna's Precious Garland. – P. 155; Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – С. 262.

⁸⁹ Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – С. 262-273.

⁹⁰ «Четырехсотенная», тиб. dbu-ma bzhi-brgya-pa.

идея постепенного пути выражена лаконично как трехстадийный процесс совершенствования:

«В начале пути следует отвергнуть негативные дела,

В середине – отбросить свое «Я»,

А в конце – устранить все ложные воззрения.

Тот, кто придерживается такого порядка, поистине обладает мудростью»⁹¹.

Согласно комментарию Гьелцаба⁹² начальная часть практики заключается в отказе от совершения негативных деяний, способных ввергнуть в низшие миры. Для второй стадии характерно применение метода полного устранения заблуждений, являющихся корнем всех негативных поступков. Это осуществляется посредством применения противоположной силы, мудрости, которая постигает пустоту и устраняет цепляние за самосущее «Я». Полное устранение всех заблуждений вместе с их корнями приводит к достижению освобождения. Третья стадия состоит в устранении предрасположенностей или остаточных следов омрачений, которые препятствуют достижению всеведения. Это достигается посредством сочетания мудрости, постигающей природу пустоты, с факторами, относящимся к методу, – состраданием, бодхичиттой, щедростью, терпением и другими «парамитами» [phar-phyin] – запредельными совершенствами бодхисаттв.

Другим важнейшим источником учения о пяти путях Махаяны является труд «Абхисамаяланкара» [mngon-rtogs rgyan] Майтреи/Асанги, полное название которого – «She-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan». В доксографической литературе буддизма излагается история о том, что Асанга посетил небеса Тушита, где получил учения от бодхисаттвы Майтреи, одного из учеников Будды, проявившихся в человеческой форме ради блага живых существ во время проповедей Буддой учения Праджняпарамиты, и записал от Майтреи тексты нескольких

⁹¹ Цит. по Āryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way: with Commentary by Gyel-tsap—Additional Commentary by Geshe Sonam Rinchen. – Shambhala/Snow Lion, 2008. – P. 193.

⁹² См. Āryadeva's Four Hundred Stanzas. – P. 193-194.

сочинений. В современной научной традиции авторство приписывается Майтреянатхе, чья личность и даты жизни в академической литературе считаются спорными. Мы не будем более подробно рассматривать проблему авторства этого сочинения, поскольку это представляет собой отдельную проблему и выходит за рамки заявленной темы⁹³.

Итак, «Абхисамааяланкара» содержит подробное объяснение всего обширного Пути Махаяны, который проходит каждый, кто стремится к состоянию Будды. Поэтому он является основным руководством по сотериологии в индо-тибетской традиции буддизма Махаяны. В «Комментарии, проясняющем смысл», написанном Харибхадрой⁹⁴, которого тибетцы считают главным авторитетом, установившим корреляцию между содержанием сутр Праджняпарамиты и «Абхисамааяланкарой» и истолковавшим их с точки зрения Пути, мудрость постижения пустоты рассматривается как высшая мудрость и сравнивается с матерью, дающей рождение таким «сыновьям», как арья шравака, арья пратьекабудда арья бодхисаттва. В 8-й главе этого труда говорится, что в «Восьмитысячной сутре» и слова, и смысл передаются сжато, в «Двадцатитысячной сутре» – слова сжаты, а смысл – обширен, в «Стотысячной сутре» – оба аспекта переданы обширно. При этом немаловажным является то, что при опоре на среднюю версию наилучшим образом структурируется изложение комментария. Думается, поэтому в своем труде Майтрея, раскрывая практики «обширного пути», среди всех сутр Праджняпарамиты сосредоточил свое внимание на этих сутрах – средней версии Праджняпарамиты.

В водной части «Комментария, проясняющего смысл» приводятся слова Будды: «Субхути, бодхисаттвы должны породить все, что относится к пути шравака, пратьекабудд и то, что относится к пути Будд. Они должны иметь непосредственное знание путей. Им необходимо полностью завершить три пути. Они должны осуществлять деятельность в связи этими путями. В отсутствие всего этого они не достигнут совершенной, окончательной цели.

⁹³ О проблеме авторства текстов, приписываемых Майтрей, см.: Conze. Edward. The Prajnaparamita Literature. 1960. – P. 101.

⁹⁴ Харибхадра (VIII век) – индийский философ, проповедник в Тибете, ученик Шантаракшиты.

Поэтому непосредственные реализации бодхисаттвы называются совершенное знание аспектов пути бодхисаттв...». Согласно «Абхисамаяланкаре» весь путь представлен в виде Пяти путей Махаяны – это Путь накопления [tshogs lam], Путь подготовки [sbyor lam], Путь видения [mthong lam], Путь медитации [sgom lam], Путь не-учения-более [mi-slob lam]. Сама же «Абхисамаяланкара» является комментарием к сутрам Праджняпарамиты, в особенности она следует структуре «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамита-сутре». В сутрах Праджняпарамиты, в которых собраны наставления Будды Шакьямуни о глубинной мудрости, прямое учение звучит в виде выражений «феномены истинно не существуют», «феномены не имеют истинного существования». Но для того, чтобы достичь понимания смысла учения об отсутствии истинного существования, нужно пройти Путь, учение о котором также содержится в сутрах Праджняпарамиты, но как тайное, скрытое от многих индивидов⁹⁵.

В «Сутре Сердца» [shes-rab snying-bo], которая выражает самую суть учения о Праджняпарамите, указание на пять путей содержится в мантре «Ом гате гате парагате парасамгате бодхи сваха». Здесь слова со второго по шестое указывают на пять Путей⁹⁶. Целостное понимание этого было настолько сложным, что даже такой бодхисаттва, как Асанга, который, как считается в буддийской литературе, был бодхисаттвой третьего «бхуми», не мог прямо по сутрам Праджняпарамиты открыть весь путь – полную систему трансформации обычной личности в просветленное существо. А ведь Асанга, как и Нагарджуна, были не просто основоположниками Махаяны, а личностями, о появлении которых с особой миссией есть пророческие слова самого Будды, записанные в Слове Будды. Пророчество об Асанге содержится в таком тексте, как «Коренная тантра Манджушри»⁹⁷. Пророчества о появлении Нагарджуны есть в «Ланкаватаре-сутре»⁹⁸ [тиб. 'phags-pa lang-kar gshogs-pa'i theg-pa chen-po'i mdo], «Махамегха-сутре», «Манджушримулакальпе» и других тантрических

⁹⁵ Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация. – С. 309.

⁹⁶ Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости, 2006. – С. 181-182.

⁹⁷ Санскр. арья Манджунри мула тантра, тиб 'jam-dpal rtsa-rgyud.

⁹⁸ См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – С. 23.

источниках⁹⁹. Величие Нагарджуны и Асанги таково, что эти мастера входят в наиболее почитаемую тибетцами и последователями тибетской традиции буддизма особую группу буддийских мыслителей под названием «шесть украшений Джамбудвипы» [rgyan drug]. Именно они сыграли ключевую роль в собирании текстов Махаяны, являясь главными наставниками в этой традиции и толкователями ее писаний.

В традиционной буддийской трактовке происхождения учения о Путиях Махаяны описывается такая история. В течение двенадцати лет святой Асанга практиковал, пребывая в уединенном месте. И Майтрея, явившись ему, открыл это учение в виде последовательности путей, следуя которым можно достичь понимания имплицитного содержания учения, которое в явной форме прозвучало как учение о пустоте в сутрах Праджняпарамиты. В тибетской буддийской литературе и в устной традиции говорится, что «защитник Майтрея» раскрыл это неявное учение, изложив так называемые Пять Учений Майтреи [byams chos sde lnga] в области (чистой земле) Тушита¹⁰⁰. И таким образом через Асангу на Джамбудвипе (в нашем мире) появилось то учение, которое и называется Пятью Книгами или Пятью Учениями Майтреи. Среди них важнейшим является текст «Абхисамаяланкара» («Украшения из постижений»), который показывает путь во всей своей целостности и во всех его этапах. Это сочинение состоит из восьми глав: всеведение, знание путей, знание основ, четыре вида тренировки и плод.

Рассмотрим «знание основ», изложенных в третьей главе труда «Абхисамаяланкара». Они являются базисом для развития отречения, на котором в дальнейшем развивается «знание путей», присущих для пути бодхисаттвы, и «всеведение». Что это за базис? Это шестнадцать атрибутов четырех благородных истин. Первая истина – истина о страданиях. Она раскрывается посредством четырех атрибутов: непостоянство, страдательная природа, пустотность, бессамость. Непостоянство – это изменчивость,

⁹⁹ См.: Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация. – С. 93-94.

¹⁰⁰ John Powers. Two commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra 1992. – P. 24-25; Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition. – P. 42.

происходящая каждый момент. Медитация на непостоянство является общей практикой как для малой личности, так и для высшей. Если некто медитирует на непостоянство в качестве малой личности, то он просто медитирует на тему о смерти. Это осуществляется через размышление над тем, что смерть определено случится, время, когда это произойдет, неизвестно, и ничто не поможет в момент смерти, кроме практики Дхармы. Медитация на аспекте страдательной природы обращает практика к тому факту, что страдания испытываются как в низших, так и в высших мирах. Размышление о страданиях в низших мирах включено в практику для малой личности. И как следствие, происходящее от этого – необходимость практики нравственного поведения. Размышление о страданиях в высших мирах свойственно уже средней личности. Здесь практик, приходя к пониманию того, что, даже обретя рождение там, он не избежит страданий, зарождает стремление полностью избавиться от таких форм рождения. Учитывая вышесказанное, можно сделать вывод о том, что хотя эти темы в «Абхисамаяланкаре» и в текстах тибетской традиции Ламрим структурированы по-разному, в практическом осуществлении они соответствуют подготовительному этапу для практик высшей личности.

Если рассматривать главы труда «Абхисамаяланкара» в связи со структурой изложения поэтапного пути в тибетской традиции, то можно сказать, что в основном третья глава представляет собой практику средней личности, вторая глава – практику великой личности, а первая глава в основном описывает результат практики пути бодхисаттвы. Необходимость такого порядка обосновывается следующим образом. Первая глава, посредством описания результата, служит порождению вдохновения к практике и дает понять, что для его достижения необходимо осуществлять практики малой и средней личности, затем приступить к практикам великой личности.

Наставления, содержащиеся в 4-7 главах, подразделяют все стадии духовного пути бодхисаттвы к полному просветлению на четыре категории тренировки:

- 1) всецелая тренировка [rnam-tshogs sbyor-ba] (гл. 4)
- 2) тренировка вершин [rtse-mo'i sbyor-ba] (гл. 5)
- 3) последовательная тренировка [mthar-bgyi-ba'i sbyor-ba] (гл. 6)
- 4) мгновенная тренировка [skad-cig-ma'i sbyor-ba] (гл. 7)

Шестая глава посвящена изложению «последовательной тренировки» в овладении тремя типами целостного знания: всеведение [rnam-mkhyan], знание пути [lam shes] и знание основ [gzhi shes]¹⁰¹. Овладение «последовательной тренировкой» представляет собой причину для устойчивого освоения всех аспектов совершенства постижения, которые были изложены в первых трех главах. Список объектов для освоения в шестой главе выстраивается в новом, видоизмененном порядке по сравнению с другими главами и содержит 13 пунктов: 1-6 – шесть парамит: даяние, нравственность, терпение, усердие, сосредоточение и мудрость; шесть объектов памятования: Будда, Дхарма и Сангха – они раскрывают последовательную тренировку с точки зрения «результата»; памятование в отношении нравственной дисциплины, отдачи и божества – указывают на «причину», и последний пункт – постижение отсутствия сущности на абсолютном уровне всех дхарм. Последовательная тренировка присутствует на всех пяти Путиях Махаяны, в особенности она проявляется себя на постмедитативном этапе практики на Пути Медитации.

Путь накопления.

Для того чтобы вступить на первый путь Махаяны – Путь накопления – одного отречения недостаточно. Помимо этого должна быть еще такая Основа Пути как бодхичитта. Это понимание того, что единственный способ помочь всем живым существам – это самому достичь состояния Будды ради их блага. Этимологически «бодхичитта» – это устремленность к состоянию Будды ради всех живых существ, которая коренится в сострадании. Бодхичитта является важным методом в махаянском духовном Пути. Но без Отречения нет возможности взрастить Бодхичитту. Поэтому тот, кто практикует в качестве Метода только Отречение, без Бодхичитты, не имеет возможности достичь

¹⁰¹ Крапивина Р. Н. Украшение из Постижений (5-7 главы), 2014. – С. 29.

состояния Будды¹⁰². Метод, наряду с мудростью, постигающей пустотность – «это два крыла птицы нашего ума, которая собирается пересечь океан сансары». Этот Путь подразделяется на три уровня: малый, средний и большой. Все три уровня необходимо пройти прежде, чем вступить на второй Путь. Здесь следующие уровни сознания обретаются одновременно: первый момент на пути накопления, первый момент спонтанной бодхичитты и первый момент малого уровня Пути накопления. Причина этого в том, что первый момент спонтанной бодхичитты является обоими: первым моментом махаянского Пути накопления и первым моментом малого уровня. Поэтому критерием для вхождения на малый уровень Пути накопления является бодхичитта. В целом, на этом Пути практикующий стремиться к накоплению добродетелей, а также необходимых условий и качеств, позволяющих приблизить непосредственное постижение реальности, в силу этого он и называется Путем накопления.

Путь Подготовки.

Название этого Пути обусловлено тем, что на нем происходит подготовка к прямому постижению пустоты. После порождения отречения и бодхичитты, далее посредством шаматхи¹⁰³ медитируют на пустоту. При этом шаматха может быть достигнута как до развития бодхичитты, так и после нее. Это объясняется с точки зрения исключительных практиков, наделенных острыми умственными способностями. Здесь выполняется аналитическая медитация на пустоту, обнаруживающая в процессе анализа пустоту от самобытия¹⁰⁴ «Я» и феноменов. Благодаря такой аналитической медитации, основанной на шаматхе, в уме рождается великая безмятежность, и развивается особое проникновение в суть вещей, иначе говоря, випашьяна¹⁰⁵, концептуальное постижение пустоты от самобытия. Подобное состояние называется союзом шаматхи и випашьяны. Достижение випашьяны означает, что посредством

¹⁰² Тинлей, Геше Джампа. Три основы пути 2008, с. 43.

¹⁰³ Шаматха – это устойчивое однонаправленное сосредоточение ума, которое сопровождается совершенной податливостью тела и ума

¹⁰⁴ С точки зрения философской школы Мадхьямики Прасангики это любое существование со стороны объекта вне зависимости от простого наименования мыслью.

¹⁰⁵ Випашьяна – концептуальное постижение пустоты, на основе наличия уже развитой шаматхи.

анлитической медитации обретается великая безмятежность и убежденность в объекте вывода медитации. Без шаматхи достижение випашьяны невозможно¹⁰⁶.

Таким образом, когда концептуально постигается пустота с помощью союза шаматхи и випашьяны, то тем самым осуществляется вхождение на Путь подготовки. На Пути подготовки различают четыре уровня, которые должны быть последовательно пройдены. Каждый из этих четырех уровней далее подразделяется на три этапа: малый, средний и большой. Такую тройственную классификацию можно объяснить двумя способами. Деление на малый, средний и большой этапы может быть применимо к практикующим с различными умственными способностями: слабыми, средними, большими. Другой способ толкования состоит в том, что малый, средний и большой относятся к тому времени, когда они были порождены: малый уровень порождается в начале, средний – в середине, и большой – в конце этапа.

Первый уровень называется «жар». «Жар» – это знак, указывающий на то, что вот-вот появится огонь. Точно так же в этом контексте «жар» – это знак того, что скоро обретется прямое познание пустоты. На этом уровне уже есть концептуальное познание пустоты, но ему еще недостает ясности.

Что касается этимологии этого уровня, то медитативное равновесие, в котором непосредственно постигается пустота (впервые достигаемая на Пути видения) описывается как огонь, который сжигает или устраняет препятствия. Поэтому когда бодхисаттвы достигают медитативного равновесия, которое является союзом шаматхи и випашьяны, концептуально постигая пустоту, они становятся все ближе к непосредственной реализации пустоты, поэтому такой уровень как жар является признаком того, что практикующий приближается к «огню» медитативного равновесия, присутствующего на Пути видения.

Следующий уровень называется «вершина» [rtse]. Название означает, что познание пустоты достигает все новых высот, а также то, что практик,

¹⁰⁶ В тибетской традиции Ламрим, наставления по развитию шаматхи и випашьяны освещаются после изложения наставлений для трех видов личности. См. Ламрим ченмо.

достигший этого уровня, уже свободен от опасности отсечения «корней» добродетелей [dge rtsa] ложными взглядами. Несмотря на то, что еще нет прямого познания, практик находится в процессе постоянной подготовки к нему, совершенствуя свое постижение абсолютной реальности.

Третий уровень называется «терпение» [bzod-pa]. «Терпение» в этом контексте означает «нерушимость», «непоколебимость». Что касается этимологии, то в течение этого уровня бодхисаттва обретает такой вид терпения или выносливости, которое свободно от страха прямого постижения пустоты. Это связано с тем, что бодхисаттва, развивая свое познание пустоты, которое он стремится довести до прямого видения пустоты, достигает уровня устойчивости. Познание пустоты на данном этапе настолько высоко, что оно полностью избавляет от опасности рождения в низших мирах¹⁰⁷. Начиная с этого уровня Пути подготовки и далее, бодхисаттва уже не может переродиться под воздействием омрачений и загрязненной кармы в таких низших мирах, как мир ада, голодных духов и животном мире.

Четвертый уровень Пути подготовки – это «высшая дхарма» [chos mchog]. То есть это высшая из всех мирских дхарм. Этимологически этот уровень называется высшая дхарма, поскольку является высшим среди мирских добродетелей. Высшим среди мирских добродетелей, так как это самый высокий уровень из двух мирских Путей. Этими двумя мирскими Путиями являются Путь накопления и Путь подготовки. Они являются мирскими Путиями в силу того, что бодхисаттва, который вступил на путь Махаяны, с самого начала не сразу постигает пустоту на них и, как следствие, он не является Арьей.

Путь подготовки охватывает огромное количество рождений, в течение которых бодхисаттва тренирует свой ум в постижении такого объекта, как пустота, – до тех пор, пока этот объект не предстает перед ним совершенно ясно и отчетливо. Когда этот объект совершенно ясно, во всех своих

¹⁰⁷ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел третий. Учение о мире. 1994, с. 362-363; 441-442.

проявлениях предстает перед ним, эта ступень на этапе пути подготовки и является ступенью высшей мирской дхармой, четвертой по счету.

На этапе пути подготовки, когда бодхисаттва, оттачивая свое постижение такого объекта, как пустота, переходит со ступени на ступень, проходя ступени жара, пика, терпения и высшей мирской дхармы, весь этот процесс познания характеризуется интеллектуальным постижением такого объекта, как пустота. Буквально говорится, что этот процесс познания протекает «с мыслью». Но это интеллектуальное постижение такого объекта, как пустота, настолько утоньшается и настолько детализируется, что когда бодхисаттва достигает четвертой ступени этапа Пути подготовки, ступени высшей мирской дхармы, его мышление обладает огромным потенциалом перехода от интеллектуального, тонкого и детального постижения этого объекта – пустоты, – к прямому видению пустоты. И поэтому, находясь на ступени высшей мирской дхармы, бодхисаттва, углубившись в сосредоточение, переносит свое сознание на Путь видения, на котором уже нет интеллектуального постижения, а есть прямое видение объекта – пустоты.

Путь видения.

Достижение ума, непосредственно постигающего пустоту (т.е. достижение Пути видения), обозначает первый момент надмирского Пути, здесь практик становится Арьей ['rhags-pa]. До достижения Пути видения все называется «мирским».

Путь медитации.

Если классифицировать Путь медитации с точки зрения того, что следует отринуть, то он является девятиричным путем освоения, начинающемся со второй бхуми¹⁰⁸. Девятиричный путь освоения, на котором бодхисаттва избавляется от омрачений, связан с тем, что путь освоения подразделяется на малый, средний и большой, и каждый из них в свою очередь тоже делится на три, и таким образом получается девятка. С точки зрения философской школы Мадхьямика Прасангика до седьмого бхуми нет возможности полностью

¹⁰⁸ Уровни практика, находящегося на Пути Медитации.

очистить свой ум от омрачений. На седьмом бхуми полностью устраняются из сознания все клеши¹⁰⁹ или омрачения, и тогда осуществляется переход на восьмой бхуми. Восьмой, девятый и десятый бхуми называются «тремя чистыми бхуми». На этих трех последних уровнях практикующий занимается исключительно очищением своего ума от препятствий к всеведению. Завесы [sgrib-pa] делятся на два вида. Первый вид – это омрачения, приносящие страдания, или обычные омрачения ума (клеши) – гнев, зависть, неведение, привязанность. Они мешают освободиться от сансары. Второй вид – это так называемые препятствия к всеведению, мешающие достичь всеведения, или, иными словами, совершенного состояния Будды. Их можно сравнить с запахом чеснока в чашке, из которой уже вынули чеснок. Подобным же образом, следы или отпечатки омрачений в сознании называются препятствиями к всеведению. Они мешают постижению всех феноменов.

На последних трех бхуми практикующий продолжает медитировать на пустоту, накапливает заслуги и очищает ум от факторов, препятствующих к всеведению. Когда же на десятом бхуми он устранил самые тончайшие препятствия, то обретет конечный плод пути, называемый состоянием Будды. Избавление бодхисаттвы от препятствий омрачающего и познавательного характера тонкого свойства на десятой ступени происходит следующим образом. Препятствия тонкого-тонкого или малого-малого уровня соответственно принадлежат двум уровням десятой ступени бодхисаттвы, которая разделяется на начальную и конечную. И те препятствия, которые называются «близкие к пресечению», «пограничные» – потому что это буквально переводится как «граница потока сознания». Там, где пресекается граница потока сознания живого существа, перед тем, как оно становится пробужденным существом, – пресекаются тонкого-тонкого свойства препятствия познавательного характера.

¹⁰⁹Омрачения – (санскр. клеши) – это состояния ума, которые, возникая в сознании, создают беспокойство. Насчитывают 6 коренных омрачений: страсть, гнев, неведение, гордыня, сомнение и ложные взгляды

Этап познания, на котором бодхисаттва избавляется от тончайших препятствий омрачающего и познавательного характера, называется путем без препятствий пути освоения тончайшего уровня, или по-другому – «йогическое созерцание, подобное ваджре».

Здесь нужно оговориться, что если придерживаться воззрений мадхьямики–прасангики, то система освобождения от препятствий омрачающего и познавательного характера отличается от общепарамитской системы освобождения. Как было сказано, в общепарамитской системе это освобождение происходит одновременно. По системе мадхьямики-прасангики бодхисаттва до восьмой ступени освобождается от препятствий омрачающего характера, а с восьмой ступени работает над избавлением от препятствий познавательного характера.

Существуют многочисленные индийские комментарии на отдельные сутры Праджняпарамиты, но ранняя тибетская традиция (до Дже Цонкапы) в лице Будона Ринчен Друба (1290-1364) в его «Истории буддизма» говорит о четырех основателях традиции комментирования:

1. Нагарджуна и его «собрание шести доказательств»
2. Майтрея, труд «Абхисамаяланкара»
3. Васубандху (IV в), «Паддхати»
4. Дигнага [phyogs-glang] (V в.), «Аштасahasрика-пиндартха»¹¹⁰.

Поздняя тибетская традиция говорит о двух основателях традиционных способов комментирования сутр Праджняпарамиты, а именно о Нагарджуне и Майтрее, поскольку включает специфические комментарии Васубандху и Дигнаги в эти два подхода¹¹¹. Дже Цонкапа в своем труде «Золотые четки» [gser phreng]¹¹² указывал на ошибочность выделения четырех традиций комментирования. Он сводил все комментарии к тем же двум традициям, но

¹¹⁰ «Краткое изложение Восьмитысячной Праджняпарамита-сутры», тиб. brgyad-stong don bsdu.

¹¹¹ Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition. – P.42.

¹¹² shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan 'grel-pa dang bcas-pa'i rgya-cher bshad-pa'i legs-bshad gser-gyi phreng-ba zhes bya-ba. Перевод см.: Golden Garland of Eloquence/Legs bshad gser Phreng by Tsong Kha Pa / Transl. Gareth Sparham, 2010. – P.314.

уже на основании классификации философских воззрений. Поскольку Васубандху и Дигнага опирались в своих комментариях на воззрение школы Читтаматра, то Цонкапа относил их к традиции Асанги, который дал презентацию философского воззрения этой школы, хотя сам, как упоминается иногда в тибетских источниках, придерживался воззрения Прасангики. Цонкапа выделял комментаторскую традицию Нагарджуны как линию Мадхьямики. Также в произведении, составленном прямым учеником Цонкапы Кхедруб Дже [mkhas-grub-rje dge-legs dpal, 1385–1438] под кратким названием «Лунный луч» [shes-rab-kyi pha-rol-tu-phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan-gyi mthar-thug-pa'i lta-ba thal-gyur-du grel tshul gnad-don gsal-ba'i zla-zer], доказывается, что истинное понимание труда «Абхисамаяланкара» происходит благодаря воззрению Мадхьямики Прасангики.

Сам Асанга составил комментарий к «Абхисамаяланкаре» под названием «Таттвавинишчая»¹¹³. В другой своей работе, «Йогачарабхуми»¹¹⁴, он представил обширное и обстоятельное обсуждение уровней-бхуми как для пути шравака, так и бодхисаттв.

В целом, существует двадцать один комментарий на текст «Абхисамаяламкара», которые составили индийские мастера. Эти труды вошли в корпус тибетского канона Тенгьюр [bstan-'gyur]. В отделе Праджняпарамита тибетского собрания Кангьюр [bka'-'gyur], выпущенном издательствами Дерге [sde-dge] и Нартанг [snar-thang], насчитывается двадцать один том с двадцатью тремя сутрами¹¹⁵. Среди них – двенадцать трудов объединены с сутрами Праджняпарамиты, а девять – объясняются без соотношения с ними¹¹⁶. Также внутри двенадцати комментариев есть четыре труда, опирающиеся на структуру «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамиты»:

1. «Освещение Двадцатитысячной» [nyi-khri snang-ba], Вимуктисена [grol-sde]

¹¹³ Будон Ринчендуб. История буддизма, 1999. – С. 106.

¹¹⁴ Тиб. rnal-'byor spyod-pa'i sa.

¹¹⁵ Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition. – P. 35.

¹¹⁶ Обермиллер Е.Е. Учение о праджняпарамите. – С. 14, 29-31.

2. «Превосходное толкование Двадцатитысячной» [nyi-khri rnam-'grel], Досточтимый Вимуктисена [btsun-pa grol-sde]

3. «Восьмая глава Двадцатитысячной» [nyi-khri le'u brgyad-ma], Ачарья Симхабхадра [slob-dpon seng-ge bzang-po]

4. «Двадцатитысячная, наделенная безупречностью» [nyi-khri dag-ldan], Шантипа

Есть три сочинения, написанные в связи с «Восьмитысячной»:

5. «Проявление Украшения» [rgyan snang], Симхабхадры

6. «Наивысшая сущность» [snying-po mchog], Шантипы

7. «Лунный свет важных положений» [gnad-kyi zla-'od], Абхаякарагупты

Существуют также комментарии во взаимосвязи с «Собранием сутр дхармы» (санскр. Dharmasamgitisutra) [chos yang-dag-par sdud-pa'i mdo]:

8. «Легкий для понимания комментариев к трудным местам Саммучаи» [sdud-pa'i dka'-'grel rtogs-sla], Ачарья Симхабхадра

9. «Комментарий к трудным местам» [sdud-pa'i dka'-'grel], Буддаджняна

10. «Ключи к сокровищнице Праджняпарамиты» [sher-phyin mdzod-kyi lde-mig], кашмирец Дхармашри

11. «Объяснение Стотысячной» [stongs-phrag-brgya-pa'i bshad-pa], кашмирец Дхармашри

12. «Изложение Трех матерей в соответствии с восьмью категориями» [yum gsum don brgyad-kyis mthun-par bstan-pa], Смритиджняна

Имеются следующие девять работ, написанные вне взаимосвязи со структурой сутр Праджняпарамиты:

1. «Комментарий, проясняющий смысл» ['grel-pa don gsal], Ачарья Симхабхадра

2. «Ясное объяснение пословного комментария» ['grel-bshad tshig gsal], Дхармакальяна [chos-kyi bshes-gnyen]

3. «Освящение доводов» [rtog-ge'i snang-ba], Суварнадвипа [gser-gling-pa]

4. «Собрание смыслов» [bsdus-don], Праджнясамати [sher-'byung blo-gros]

5. «Светильник собрания значений», Атиша [jo-bo]

6. «Собрание смыслов», Шрикумара [gzhon-nu-dpal]

7. «Прославленные части» [grags cha], Ратнакирти

8. «Ожерелье светильников мудрости» [shes-rab sgron-me'i phreng-ba],
Буддхашри

9. «Украшение мысли Муни» [thub-pa dngongs rgyan], Абхаякара

Суммируя вышесказанное, получается, что в комментаторской традиции есть четверо ученых, которые составили свои комментарии, объединяя «Абхисамаяланкару» и Двадцатитысячную Праджняпарамиту. Это Харибхадра, Арья Вимуктисена (VI в.)¹¹⁷, Досточтимый Вимуктисена и Шантипа. Причем Шантипа¹¹⁸ в своих комментариях под названиями «Двадцатитысячная, наделенная безупречностью» [nyi-khri dag-ldan] и «Наивысшая сущность» [snying-ro mchog] опирается на воззрения философской школы Читтаматра.

Атиша Дипамкара в автокомментарии на текст «Светильник на пути к Пробуждению» [byang-chub lam sgron] среди такого многообразия трудов прославляет комментарии к «Абхисамаяланкаре», составленные Вимуктисеной и Харибхадрой. При этом он указывает, что без опоры на эти труды, используя при изучении Путей Махаяны другие тексты, можно запутаться в этом вопросе¹¹⁹.

Путь бодхисаттвы, шествующего по Пути Махаяны, также называют парамитаяной, где упор делается на осуществлении шести «парамит» или по другой классификации – десяти парамит¹²⁰ и подразделяется на Пути и земли – «бхуми»¹²¹. Проходя последовательно по ним, махаянский практик достигает в результате окончательное, совершенное Просветление¹²². Земля-бхуми – это метафорическое обозначение этапа, состояния, положения в духовном

¹¹⁷ Ученик Васубандху, составил первый труд, объединяющий Праджняпарамиту и «Украшение ясных постижений».

¹¹⁸ Настоятель монастыря Викрамашила в Индии.

¹¹⁹ Richard Sherburne S.J. A Lamp for the Path and Commentary. – P. 153.

¹²⁰ Десять парамит – это шесть парамит (даяния, нравственности, терпения, усердия, концентрации, мудрости), к которым добавляются четыре способа приведения учеников к духовной зрелости.

¹²¹ См.: Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – С. 9.

¹²² Санскр. самьяк самбодхи; тиб. yang-dag-par rdzogs-pa'i sang-rgyas.

прогнесе, служащего основой для достижения благих качеств¹²³. Таким образом, структура уровней-бхуми и их содержание являются неотъемлемой частью понимания Путей Махаяны в целом.

Первый «бхуми» начинается с пути Видения. Это третий из пяти путей Махаяны. Остальные девять «бхуми» включены в четвертый – Путь Медитации¹²⁴. В текстах «Махавасту» и «Дашабхумика-сутра» дается описание десяти бхуми и говорится о практике десяти парамит на каждой из этих стадий¹²⁵. В «Бодхисаттва бхуми»¹²⁶ формально объясняется семь бхуми¹²⁷, и в «Ланкаватара сутре» говорится о семи бхуми, но без выделения их особенностей. Иногда ведется речь об одиннадцатой бхуми, подразумевая под последней состояние Будды. Ей соответствует в классификации пяти путей пятый Путь – Путь «не-учения-более»¹²⁸.

В VIII веке Шантидева написал произведение «Бодхичарьяаватара»¹²⁹. Текст состоит из десяти глав, в которых последовательно излагаются практики шести запредельных совершенств (парамит), составляющих базис практики бодхисаттв. Это также концептуализация постепенного пути, но в виде шести парамит, образующих ступенчатую иерархию¹³⁰. Высшая из парамит – это парамита высшей мудрости, т.е. прямого постижения абсолютной природы вещей – пустоты. С нее начинается Путь Видения.

Несмотря на то, что текст «Абхисамаяланкара» был составлен предположительно в IV в., он не потерял своей актуальности в последующие периоды истории буддизма, ибо является первоисточником, в котором систематически объясняются стадии постепенного пути. В наше время, опираясь на него как на коренной текст, проходит обучение по классу парамиты [phar-phyin] в тибетских монастырских университетах, возрожденных

¹²³ Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition. – P. 38.

¹²⁴ Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – С. 142.

¹²⁵ Har Dyel. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature., 1970. – P. 271.

¹²⁶ Тиб. byang chub sems dra'i sa.

¹²⁷ Будон. История Буддизма. – С. 112.

¹²⁸ Donald S. Lopez. The Heart Sutra Explained, 1988. – P. 128-129.

¹²⁹ «Введение в практику [бодхисаттв]», тиб. spyod-ra-la 'jug-ra.

¹³⁰ Шантидева. Бодхичарья-аватара / пер. с тиб. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

в Индии. Учения о пяти Путях Махаяны, в основе которых лежат сСутры Праджняпарамиты, не только не потерялись в веках, но, будучи подробно раскрыты в комментаторской традиции Индии, продолжились в Тибете, где стали основой для образования в буддийских монастырских университетах.

Таким образом, обращение к Слову Будды и к индийским трактатам, включенным тибетцами в канонический свод Тенгьюра [bstan-'gyur] позволило нам установить, что махаянская концепция стадильности процесса просветления, наиболее четко артикулированная позднее в Тибете виде учения об этапах Пути (Lam-rim), представляющего собой обоснование и объяснение системы практик трех типов личности, берет начало в сутрах Праджняпарамиты и, следовательно, имеет аутентичные истоки в индийских первоисточниках. Будда в своих проповедях, относящихся ко второму повороту Колеса Дхармы и излагающих глубинную теорию реальности – учение о пустоте, легшее в основу мадхьямики, одновременно дал и учение об обширной практике бодхисаттв – о пяти Путях Махаяны. Ступени духовной эволюции бодхисаттв имеют соответствие в уровнях постижения пустоты. Это скрытое содержание сутр Праджняпарамиты было объяснено в трактате «Абхисамаяланкара», входящем в классическое наследие махаянского буддизма, но до недавнего времени не получившего должного внимания в буддологической литературе из-за своего сложного содержания, недоступного пониманию без опоры на классические индийские и тибетские комментарии к нему. Особое значение в раскрытии значения сутр Праджняпарамиты и «Абхисамаяланкары» для понимания сущностной идентичности буддийского учения о пустоте и концепции пяти Путей бодхисаттв имел комментарий основателя школы Гелуг Цонкапы, который, исходя из классической махаянской концептуализации постепенного пути как пяти Путей, десяти бхуми, шести парамит, дал учение о постепенном процессе духовного развития – Ламрим (Lam-rim) в виде системы поэтапных практик, относящихся к трем типам личности. Эта система, будучи по своим истокам подлинным

буддийским учением, интегрирует в себе пять Путей, десять бхуми и шесть парамит.

1.3. Анализ тибетской традиции Ламрим и ее источников

Начиная с XI века, появляется литература на тибетском языке, необходимая для понимания постепенного пути Махаяны, комментирующая базовые индийские труды, объясняющие стадии пути, и являющаяся преемницей индийской традиции. Наиболее ранним трудом, по-видимому, является работа Гампопы [sgam-po-pa, 1079-1153] «Драгоценное украшение освобождения» [thar-pa rin-po-che'i rgyan], которая была написана в 30-е – 40-е гг. XII века. В нем лишь кратко описаны пять путей, но десять махаянских уровней развернуто изложены с точки зрения особенностей каждого из них. Эти отличия структурированы в девять пунктов¹³¹: особенное имя; особенности этимологии; особенности всестороннего упражнения; особенности тренировки; особенности полного очищения; особенности постижения; особенности отвергаемого; особенности рождения и особенности могущества. Автор, цитируя тексты «Дашабхумика-сутра» и «Сутраламкара»¹³², приводит комментарии к ним.

Авторами трудов, описывающих бхуми и пути, являлись высшие иерархи и ведущие ученые разных тибетских школ: Кхедруб Гелек Пелсангпо [mkhas-grub dge-legs dpal bzang-po, 1385-1438], Джецун Чокьи Гьялцен [rje-btsun chos-kyi rgyal-mtshan, 1469-1546] VIII Кармапа Микьё Дордже [mi-bskyod rdo-rje, 1507-1554], Минлинг Терчен Гьюрме Дордже [smin-gling gter-chen 'gyur-med rdo-rje, 1646-1714], Чанкья Ролпей Дордже [lcang-skya rol-pa'I rdo-rje, 1717-1786], Джамгон Контрул Лодро Тае ['jam-mgon kong-sprul blo-gros mtha'-yas, 1813-1889], Джу Мипам Гьяцо ['ju mi-pham rgya-mtsho, 1846-1912]. В каждой школе тибетского буддизма были мастера, написавшие труды, проясняющие данную тему. Среди них значимое место занимает работа Дже Цонкапы [rje tsong-kha-pa] под названием «Золотые четки» [gser-'phreng], комментирующая текст «Абхисамаяламкара». За основу были взяты два индийских комментария – Арья Вимуктисены и Харибхадры. Здесь Дже Цонкапа, используя логические

¹³¹ Дже Гампопа. Драгоценное Украшение, 2001. – С. 213.

¹³² Тиб. mdo sde rgyan.

доводы и цитаты, исследует достоинства и недостатки как индийских комментариев на «Абхисамаяламкару», так и тибетских, существовавших на то время. Позднейшие авторы традиции Гелуг, составившие учебные пособия для изучения в монастырских университетах предмета «Ступени и пути» [sa lam], опирались на этот труд Цонкапы¹³³. Сам же предмет входит в цикл второго курса программы философского обучения в великих монастырях школы Гелуг – Праджняпарамиты, прохождение которого занимает четыре-шесть лет. В нем содержится пять классов. 1-й является вводным, в котором изучение «восьми предметов» [dngos-po] праджняпарамиты, разделенные на «Семьдесят пунктов-смыслов» [don], проходят по тексту «Семьдесят смыслов» [don bdun-bcu] Чжамьян Шепы [’jams-byangs bzhad-pa, 1648-1721]. Здесь содержатся определения, подразделения, синонимы и границы путей. Это своеобразная «карта-справочник» определений и тем, помогающих получить общее представление о коренном тексте «Абхисамаяланкара». Также в этом классе изучалась тема «Ступени и пути» по работе, составленной выдающимся философом и ученым из Амдо Кончок Чжигме Ванпо [dkon-mchog ’jigs-med dbang-po, 1728-1791]. Она является базовым учебником [yig-cha] по этому предмету для монастыря Гоман и вошла в программу монастырского образования традиции Гелуг в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии. В этой работе подробно описаны особенности пяти путей не только Махаяны, но и таких двух колесниц, как шравакаяна и пратьекабуддаяна. В завершающей части представлены специфические характеристики десяти уровней-бхуми в Махаяне. Далее следуют четыре класса, в которых непосредственно изучался сам коренной текст «Абхисамаяланкара» и комментарии к нему.

Что касается тибетских текстов категории Ламрим, они появились в Тибете в качестве комментариев к «Светильнику» [byang-chub lam-gyi sgron-ta] индийского махапандиты Дипамкара Шриджняна Атиши (982-1054). До этого в Индии не существовало текстов Ламрим как особой категории буддийских сочинений, но было бы ошибкой полагать, что учение Ламрим

¹³³ Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме, 2007. – С. 6-7.

появилось в Тибете. Собственно, название «Ламрим» [lam-rim] в переводе с тибетского обозначает «постепенный путь [к Просветлению]» или же «этапы пути». Традиция учений Ламрим восходит к самому Будде Шакьямуни, тибетские тексты и устные наставления, передающиеся по линии тибетских мастеров, являются аутентичным продолжением индийских линий преемственности Учения Будды и классической литературы сутр и шастр. А то, что учение Ламрим соответствует классической буддийской концепции стадильности пути просветления, было обосновано в «Золотых четках» Цонкапы. Признание факта преемственности тибетской традиции Махаяны от индийской традиции буддизма, систематизированной в трактатах монастыря Наланда, является принципиальным как для самих тибетских буддистов¹³⁴, так и для академических исследований буддизма, направленных на понимание системы тибетской Махаяны и характера ее преемственности от индийского буддизма¹³⁵.

Для того, чтобы понять место и значение тибетских текстов категории Ламрим в системе тибетского буддизма, необходимо знать их письменные истоки и устные линии преемственности учения о стадиях пути (это было проанализировано в предыдущей части диссертации), а также исторические обстоятельства появления традиции Ламрим в Тибете, связанные с критическим состоянием буддизма и с приглашением великого индийского пандиты Атиши.

Как известно, ранний этап распространения буддизма в Тибете [snga dar], связанный с именами царя Сонцена Гампо [srong-btsan sgam-po, 604-650],

¹³⁴ То, что учение Ламрим восходит к Будде Шакьямуни и великим индийским мастерам, давшим классические комментарии к Слову Будды, было подробно объяснено Его Святейшеством Далай-ламой XIV во время больших учений по Ламриму, посвященных передаче и комментарию 18 текстов Ламрим, которые состоятся ежегодно на юге Индии начиная с 2012 г. См.: jangchuplamrim.com. На этот момент, важный для понимания тибетской традиции буддизма, также обращает внимание в своих лекциях по Ламриму известный в России тибетский мастер Геше Джампа Тинлей. См. Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкал. лекции 2007. – 200 с.

¹³⁵ См.1) Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация. – 376 с.; 2) Урбанаева И.С., Петонова Д.О. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы, 2013. – С. 136-150.

мастера тантры Падмасамбхавы и философа-монаха Шантаракшиты¹³⁶ (705-765), закончился в 842 г. из-за гонений царя Ландармы¹³⁷. Хотя после его устранения буддизм получил возможность возрождения в Тибете и к началу XI в. здесь распространились различные формы практики Учения Будды, большинство тибетских буддистов того времени не имели представления о полной системе буддийской философии и практики. Как повествует устная традиция Дже Цонкапы, дошедшая до наших дней, практикующие делали упор на каком-то одном аспекте Учения, пренебрегая другими. Одни отвергали тантру и делали акцент лишь на монашеской этике. Другие увлекались тантрическими практиками, не имея необходимых для этого философских знаний и нравственной базы. Под видом буддизма распространились весьма причудливые формы практики, не являющиеся на самом деле буддийскими¹³⁸. У них не было не только знания целостной системы Учения Будды, но также и понимания непротиворечивости учений и практик сутр и тантр, а также того, что все они были даны Буддой для продвижения одной и той же практикующей личности по духовному пути. Иначе говоря, у тибетских практиков отсутствовало представление о наличии универсального пути, который должен пройти всякий, кто стремится к просветлению. Тибетские учителя Дхармы имели большие расхождения в способах анализа доктрины пустоты и в понимании Махаяны. Поэтому дхармараджа тибетского княжества Нгари Джанчуб О, обращаясь к Атише, говорил: «Здесь в Тибете у многих Учителей свои собственные доводы в анализе Глубинного Воззрения и Обширных деяний и много разногласий»¹³⁹. В этой сложной духовной ситуации его дядя дхармараджа Еше О пожертвовал своей жизнью ради приезда в Тибет Атиши, который был в то время в Индии одним из главных носителей полного и

¹³⁶ Буддийский философ и проповедник, настоятель монастыря Наланда в Индии. В середине VIII века тибетский царь Тисонг Децэн пригласил Шантаракшиту как одного из крупнейших буддийских учёных для проповедей мадхьямаки и йогачары. За свои труды по распространению буддизма в Тибете Шантаракшита получил почётный титул «Ачарья-бодхисаттва», то есть, «Бодхисаттва-Учитель». См. Канаева Н. А. Шантаракшита // Буддизм: словарь. – М.: Республика, 1992. – С. 276.

¹³⁷ См. Будон Ринчендуб. История буддизма; Пагсам Джонсан: история и хронология Тибета; Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись.

¹³⁸ См. Пабонгка Ринпоче. Ламрим, Т. I, кн. 1, 2008. – С. 76.

¹³⁹ Richard Sherburne S.J. A Lamp for the Path and Commentary. – P. 18.

чистого Учения Будды, а Джанчуб О сделал все, чтобы Атиша, наконец, прибыл – это произошло в 1042 г., – передал учения аутентичной линии преемственности тибетцам и научил их практиковать в правильной системе¹⁴⁰.

Исследуя буддийские тексты, необходимо принимать во внимание обстоятельства, ситуацию, время и общество, в котором был первоначально написан текст или преподано учение. Существует разница в манере изложения и структурирования комментариев и текстов, авторами которых являются индийские и тибетские мастера. Это объясняется разнообразием как в стилях и методах практик, преподаваемых различными учителями, так и в самих практиках. Методы прохождения пути, в той форме как они описаны в Ламрине, ведут свое происхождение от индийского мастера Атиши, который принес в Тибет индийские линии передачи теоретической и практической Дхармы¹⁴¹. Однако они были изложены способом, адаптированным к тибетскому восприятию и с учетом менталитета и потребностей тибетцев.

«Светильник», этот краткий текст, написанный для тибетцев Атишей по просьбе Джанчуба О (byang-chub 'od, 984-1078), представил в сжатом виде Дхарму Будды как последовательную систему махаянской практики, состоящую из трех этапов [skyes-bu gsum-gyi lam-gyi gim-pa]. Атиша написал этот текст во время своего пребывания в монастыре Гу-ге. Это небольшое поэтическое произведение на санскрите, состоящее из шестидесяти шести стихов. Есть также автокомментарий к нему, известный под названием Панджика.

Главным источником для труда Атиши послужила вторая глава текста «Абхисамаяламкара», где в структуре последовательности практик Майтрея говорит о порождении веры в Три Драгоценности и альтруизма. Далее описывается принятие обетов бодхичитты и вступление в практику бодхисаттв посредством осуществления шести парамит. Завершает все это объяснение

¹⁴⁰ Будон История буддизма; Пабонгка Ринпоче. Ламрим, Т. I, кн. 1. – С. 48-57.

¹⁴¹ Дылыкова В.С. Тибетская литература. – М.: Наука 1990. – С. 14-15.

практики мудрости, являющейся союзом шаматхи и випашьяны. Таково понимание тибетской традиции источника текста Атиши.

То, что в тибетских текстах категории Ламрим при характеристике величия автора, составляющей обязательный элемент традиционной структуры буддийских текстов, в качестве автора учения Ламрим фигурирует Атиша, говорит о том, что Атиша сыграл принципиальную роль в распространении «постепенного пути» Махаяны в Тибете. Но в устных наставлениях по Ламриму тибетские мастера также разъясняют, что подлинным истоком учения Ламрим является Будда Шакьямуни, ибо Ламрим есть не что иное, как квинтэссенция всего Слова Будды¹⁴². Здесь следует сказать, что когда Будда передавал учения, то в разное время и в разных местах его окружали ученики с различным уровнем сознания и склонностями. В зависимости от этого тема и глубина изложения учения в значительной степени варьировались. В дальнейшем эти учения были записаны на пали и санскрите и вошли в Трипитаку. Тибетский свод канонических текстов, относящихся к Слову Будды – Кангьюр [bka'-'gyur], представляет собой наиболее полный и, как установлено специалистами, самый точный перевод Слова Будды. Тибетцы придают ключевое значение классическим индийским шастрам, составляющим второй тибетский канонический свод Тенгьюр [bstan-'gyur]: они служат ключом к пониманию Кангюра, ибо без комментариев великих индийских ученых полностью постигнуть смысл, содержащийся в сутрах, крайне сложно. Поэтому лидер современной тибетской традиции буддизма Его Святейшество Далай-лама постоянно подчеркивает важнейшую роль, которую для понимания Учения Будды сыграли ученые-пандиты индийского монастыря Наланда. Пандиты Наланды систематизировали и объяснили Слово Будды в его внутренней непротиворечивой системе как учение, предназначенное для последовательной практики. В их трудах было дано объяснение философской

¹⁴² См.: Пабонгпа Ринпоче. Ламрим. Т. I, кн. 1.; Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции, 2007. В научной литературе разъяснение тибетского тезиса о том, что первоисток учения Ламрим является Будда Шакьямуни, см.: Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте. – С. 33-34.

основы поэтапного пути. Особое место среди них занимают тексты семнадцати пандит. В них дана ясная экспликация учений Будды, передававшихся по двум основным линиям преемственности – «глубинного воззрения» или линии Манджушри/Нагарджуны и «обширных деяний» или линии Майтреи/Асанги. Атиша объединил обе линии передачи, которые до него существовали отдельно: учения Праджняпарамиты – линия Мудрости и учения об отречении и бодхичитте – линия Метода, передававшиеся параллельно, были объяснены им в их единстве и взаимосвязи. Полное учение, касающееся линии обширных деяний, Атиша получил от своего наставника Серлингпы. От своего наставника Видьякокилы Младшего Атиша получил учения, связанные с линией глубинного воззрения. В тибетских комментариях говорится, что эти две линии учения, подобно водным потокам, слились в одну реку объединенных линий метода и мудрости. В «Светильнике» Атиша объяснил, как интегрировать обширную сферу буддийских учений в собственную последовательную практику пути, основанную на глубокой философии, и каким образом личность прогрессирует, развивая три уровня мотивации духовной практики.

Труд Атиши оказал влияние на последующие тексты Ламрим. Появились многочисленные комментарии, в основе которых лежит структура изложения пути согласно способу изложения в тексте Атиши. Тексты данной традиции появляются во всех тибетских школах, как в школах старого перевода – Ньингма, так и в школах нового перевода – Сакья, Кагью и Гелуг.

Ньингмапинский мастер и известный прорицатель Тибета Минлинг Терчен Гьюрме Дордже [smi-gling gter-chen 'gyur-med rdo-tje, 1646-1714], известный также как Тэрдак Лингпа или Пема Гарванг Гьюрме Дордже, чей отец, Сангдаг Тхинле Лхундуп, был перевоплощением Нубчен Сангье Еше – одного из двадцати пяти учеников Гуру Падмасамбхавы, был величайшим духовным авторитетом Тибета. Среди его учеников были Великий Далай-лама V и знаменитый министр и ученый Десрид Сангье Гьяцо, вместе с Далай-ламой V сыгравший огромную роль в укреплении буддийской цивилизации Тибета. Этот ньингмапинский мастер Минлинг Терчен Гьюрме Дордже написал труд

под названием «Драгоценная лестница»¹⁴³. Это достаточно краткий, но концентрированный текст. В нем объясняются практики Ламрима как предварительные духовные упражнения для тех, кто практикует ваджраяну. Но сам по себе тот факт, что такой необычный, высокорезализованный йогин, мастер практик так называемого «прямого пути», сочинил специальный текст по Ламриму, может говорить о том, что и практики «прямого пути» связаны с системой Ламрим. К важнейшим текстам традиции нингма относится также сочинение Патрула Ринпоче «Слова моего несравненного учителя» [kun-bzang bla-ma'i zhal-lung]¹⁴⁴, в котором практики Ламрим изложены как предварительные для практик дзогчен. Тем самым подтверждается фундаментальный факт, что практикующие «быстрые», т.е. тантрические учения, проходят тот же постепенный путь, который был описан индийскими учителями и который в тибетской традиции называется Ламрим.

В традиции Сакья, первый из пяти ее основателей мастер Кунга Ньингпо [sa-chen kun-dga' snying-po, 1092-1158] написал труд под названием «Отбрасывание четырех видов привязанности» [zhen-pa bzhi-bral], под которыми подразумеваются привязанность к этой жизни, к неконтрольным повторяющимся перерождениям, к своему собственному благу и к приписанному бытию истинному существованию. В дальнейшем текстовая традиция Сакья по этапам пути развивалась на базе этого коренного текста. Затем другой мастер Сакья по имени Ронгтон Сакья Гьялцен [rong-ston sa-skya rgyal-mtshan, 1367-1449] написал сочинение в жанре Ламрим, основанное на Праджняпарамите, под названием «Этапы пути осуществления праджняпарамиты» [shes-rab-kyi pha-rol-tu-phyin-pa nyams-su-len-pa'i lam-gyi rim-pa]. Тот факт, что он основал наставления по стадиям пути на Праджняпарамите, говорит о том, что он хорошо понимал истоки и сущность

¹⁴³ Минлинг Тэрчен Гюрмэд Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма / Пер с тиб. Tsepak Rigzin, пер. с англ. Фариды Маликова. – 2-е. – СПб.: Ясный Свет, 2003. – 250 с

¹⁴⁴ В русском издании этот труд Патрула Ринпоче называется «Слова моего всеблагого учителя». См.: Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. – Пер. с англ. – СПб.: Уддияна, 2004. – 536 с.

учения Ламрим в его фундаментальной связи с учением о Пустоте – так, как это было объяснено в «Абхисамаяланкаре».

В традиции Кагью главным текстом Ламрим является уже упоминавшийся выше труд Дже Гампопы «Драгоценное украшение освобождения» [dwags-po thar-rgyan], который был написан в середине XII века. В нем соединены линия учений Кадам¹⁴⁵ с учениями Махамудры [bka' phyag zung-'brel], которые им были получены от Миларепы.

В традиции Джонанг [jo nang]¹⁴⁶ мастер Таранатха [ta-ra-na tha, 1575-1634] составил текст под названием «Источник амриты – Ступени наставлений для людей трех типов, вступающих на путь учения Будды» [bstan-pa-la 'jug-pa'i rim-pa skyes-bu gsum-gyi man-ngag-gi khrid-yig bdud-rtsi'i nying-khu].

Приведем полный список восемнадцати коренных текстов и комментариев традиции Ламрим в школе Гелуг:

1) Джово Атиша [jo-bo-rje dpal-ldan a-ti-sha]

«Светильник на пути к Пробуждению» [byang-chub lam-gyi sgron-me]

2) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa] «Большое руководство к этапам пути к Пробуждению» [lam-rim chen-mo]

3) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa] «Среднее руководство к этапам пути к Пробуждению» [lam-rim 'bring-po]

4) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa]

«Малое руководство к этапам пути к Пробуждению» [lam-rim bsdus-don], также известное под названием «Песни об этапах пути»

5) Далай-лама III Сонам Гьяцо [rgyal-mchog sku-phreng gsum-pa bsod-nams rgya-mtsho] «Сущность очищенного золота – Этапы пути к Пробуждению» [lam-rim gser zhun-ma]

6) Панчен Лосанг Чокьи Гьялцен [pan-chen blo-bzang chos rgyan]

«Путь к блаженству – Этапы пути к Пробуждению» [lam-rim bde-lam]

7) Далай-лама V, Лосанг Гьяцо [rgyal-mchog sku-phreng lnga-pa chen-po ngag-

¹⁴⁵ Кадам [bka'-gdams] – традиция отношения ко всему Слову Будды как к инструкциям для собственной практики, берет начало от Атиши и его ученика Дромтонпы [Drom-ston, 1008-1064].

¹⁴⁶ Традиция тибетского буддизма, основанная в Тибете Кунпангом Чодже Цондру (1243-1313).

dbang blo-bzang rgya-mtsho] «Священные слова Манджушри – Этапы пути к Пробуждению» [lam-rim 'jam-dpal zhal-lung]

8) Панчен Лосанг Еше [pan-chen blo-bzang ye-she]

«Быстрый путь – Этапы пути к Просветлению» [lam-rim myur-lam]

9) Нгаванг Дракпа из Дагпо [dwags-po sgom-chen ngag-dbang grags-pa]

«Сущность красноречия – Этапы пути к Пробуждению» [lam-rim legs-gsung nying-khu]

10) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa]

«Три основы пути» [lam-gtso rnam gsum]

11) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa]

«Основа благих достоинств» [yon-tan gzhir gyur-ma]

12) Дже Цонкапа [rje tsong-kha-pa]

«Счастливая судьба: духовная биография ламы Цонкапы» [rtogs-brjod mdun legs-ma]

13) Лама Еше Цонду из Конгпо [kong-po bla-ma ye-shes brtson-'grus]

«Сущность нектара – Этапы пути к Пробуждению» [lam-rim bdud-rtsi snying-po]

14) Дже Гендун Чжамьянг [rje dge-'dun 'jam-dbyangs]

«Южная линия – Этапы пути к Пробуждению» [lho-rgyud lam-rim]

15) Четвертый Шамар из Амдо, Гендун Тензин Гьяцо [a-mdo bla-ma dge-'dun bstan-'dzin rgya-mtsho]

«Трактат Шамара Пандиты по этапам пути к Пробуждению» [zhwa-dmar lam-rim]

16) Четвертый Шамар из Амдо, Гендун Тензин Гьяцо [a-mdo bla-ma dge-'dun bstan-'dzin rgya-mtsho]

«Трактат Шамара Пандиты по випашьяне» [lhag mthong dka' 'grel]

17) Учения Пабонки Ринпоче [skyabs rje pha-bong-kha bde chen snying-pos gsung], записанные Триджангом Ринпоче [skyabs-rje yongs-'dzin khri-byang rin-po-che] «Освобождение на ладони» [lam-rim rnam-grol lag-bcangs]

18) Триджанг Ринпоче [skyabs-rje yongs-'dzin khri-byang rin-po-che]

«Основные темы Среднего руководства к этапам пути к Пробуждению» [lam-rim 'bring-po'i sa-bcad]

Среди многих трудов категории Ламрим, написанных в Тибете, а также среди вышеприведенного списка существует восемь великих текстов Ламримов, которые считаются особенно важными. Это «Большой Ламрим» [lam-rim chen-mo] (1402 г.), «Средний Ламрим» [lam-rim 'bring-po] (1415 г.) и «Краткий Ламрим» [lam-rim bsdus-don] Дже Цонкапы. На основе этих трех текстов были составлены дальнейшие руководства [khrid] и записи-примечания [zin-bris] к учению Ламрим. Это «Сущность очищенного золота» [lam-rim gser-zhun-ma] Третьего Далай-ламы Сонам Гьяцо [bsod-nams rgya-mtsho, 1543-1588], «Собственные слова Манджушри» [lam-rim 'jam-dpal zhal-lung] Пятого Далай-ламы Лосанга Гьяцо [blo-bzang rgya-mtsho, 1642-1682], «Путь к блаженству» [bde-lam] и «Быстрый Путь» [myur-lam], написанные, соответственно, Панчен-ламой I Лосангом Чокьи Гьялценом [blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan, 1570–1662] и Панчен-ламой II [blo-bzang ye-shes, 1663–1737], и «Сущность превосходных речений» [lam-rim legs-gsungs nyin-khu] – текст под авторством одного из ближайших учеников Цонкапы¹⁴⁷ – Дакпо Ринпоче Нгаванг Дракпы, известного также как Гомчен Нгаванг Дракпа¹⁴⁸.

Дже Цонкапа написал три текста, относящиеся к категории Ламрим, в стихотворной форме. Это Ламрим «Песнь опыта» или «Краткий Ламрим» [lam-rim bsdus-don], «Основа всех достоинств» [yon-tan gzi gyur-ma]¹⁴⁹ и «Три основы пути» [lam-gyi gtso-bo nam-gsum]. В первом автор описывает свой личный опыт прохождения по этапам пути и предлагает следовать его примеру. Иногда, по причине того, что автор изложил весь свой опыт и понимание в стихах, как спонтанной песне духовных реализаций, этот текст называют «Песнь опыта». Второй текст – это своего рода молитва, в которой

¹⁴⁷ По просьбе своего ученика Нгаванга Драпты Цонкапа сочинил текст «Три основных аспекта Пути» [lam-gyi gtso-bo nam-gsum], содержащий инструкции, предназначенные для практики ученика.

¹⁴⁸ Его Ламрим издан в России. См.: Гомчен Нгаванг Дракпа. Сущность всех возвышенных рассуждений. – Новосибирск, 2015.

¹⁴⁹ Текст был написан Дже Цонкапой в монастыре Раденг в 1402г.

представлены медитативные положения Ламрима и описаны сущностные практики как сутраяны, так и ваджраяны.

В тексте «Три основы Пути» дано объяснение трех ключевых духовных реализаций, необходимых для достижения состояния Будды: отречение [ngesbyung], бодхичитта [byang-chub-kyi sems] и правильное воззрение [yang-dag-pa'i lta-ba]. Дже Цонкапа изучал как сочинения из Кангьюра (Слово Будды), так и Тенгьюра (свод комментариев индийских учителей). Таким образом, он изучал Слово Будды, произведения индийских учителей, комментарии тибетских авторов, в том числе и тексты, содержащие записи особенно ценных устных наставлений кадампинских учителей. Ко всему этому он добавлял опыт, приобретённый в личной практике. Все свои глубокие духовные достижения он включил в «Большой Ламрим». В тибетской литературе и устной традиции буддизма считается, что это произведение было написано после того, как Дже Цонкапа лицезрел Будду Шакьямуни, Манджушри и Атишу, и последний побудил его написать текст, который должен принести великую пользу живым существам. Именно поэтому во вступлении к «Большому Ламриму» сказано: «Побуждаемый Буддой и его Сыновьями...». Благодаря всему вышесказанному, «Большой Ламрим» стал, как объясняется в тибетской устной традиции, не очередным научным трактатом, а выдающимся сочинением, которое может принести практическую пользу. На основе изучения его содержания и устных комментариев к нему, даваемых современными тибетскими ламами, можно утверждать, что данный текст Ламрим обладает исключительными качествами: в каждой главе автор приводит цитаты из Слова Будды, трудов авторитетных индийских комментаторов или наставников школы Кадам; все главы сопровождается подведением итогов, предлагая свой собственный комментарий. «Большой Ламрим» составлен таким образом, что каждая глава несёт в себе сущность Слова Будды.

Все вышеназванные труды по Ламриму написаны не для простого пополнения интеллектуального знания или победы над оппонентами в философских диспутах. Созданные в определенной хронологической

последовательности, они были написаны с целью устранения недопонимания предыдущих текстов в качестве существенных наставлений для практики и предназначались для существ с разной степенью остроты умственных способностей. Так, Ламрим «Сущность очищенного золота» является комментарием на «Краткий Ламрим» Дже Цонкапы, а Ламрим «Путь к блаженству» – к Ламриму «Собственные слова Манджушри». Между «Большим Ламримом» и Ламримом «Сущность очищенного золота» есть существенная разница – второй краток, и учение об этапах пути изложено конспективно. С целью удержания в памяти основных положений развёрнутого Ламрима используются такие короткие тексты, как, например, «Сущность очищенного золота» и «Сущность превосходных речений». Они легко заучиваются, и их удобно использовать в медитации об этапах пути, при этом последний текст является обобщением в стихотворной форме «Среднего Ламрима» Дже Цонкапы и описывает важнейшие положения без использования логических обоснований и цитат¹⁵⁰. Тексты «Сущность превосходных речений», «Основа всех достоинств», а также «Молитва Ламрима», завершающая важнейший для совмещенной системы практик сутраяны и ваджраяны текст «Гуру Пуджа» [bla-ma'i mchod-ra] Панчен-ламы Лосанга Чокьи Гьялцена, имеют и другую особенность. Они относятся к типу инструкций для медитативного созерцания, называемому «обзорная медитация» [shar-sgom]. По сути, это сжатое размышление обо всех пунктах целостного пути в правильной последовательности. Ее важность заключается в том, что она оставляет отпечатки различных тем в потоке ума. Тем не менее, ее назначение не в том, чтобы обрести убежденность в этих пунктах, для этого они слишком краткие. Вначале она помогает вспомнить обо всех пунктах и понять, как они связаны, как они постепенно развиваются в нашем уме¹⁵¹. Когда тема хорошо освоена, выполнение обзорной медитации служит поддержанию активности уже достигнутых постижений в определенных темах.

¹⁵⁰ The Pearl Garland. An Antology of Lamrims. – P. 8.

¹⁵¹ Calm abiding..– P. 94.

Дже Цонкапа получил все три линии передачи Кадам (Шунбава, Ламримпа и Менгапа), и затем составил три текста, которые соответствуют трём способам изучения Ламрима в традиции Кадам. Несмотря на то, что сущность и ключевые темы того, что изучалось в этих линиях, были одинаковы, подача материала является различной. Так, «Большой Ламрим», самый обширный текст, предназначен для тех практиков, кто хотел и мог изучать тексты более подробно. Второй текст – «Средний Ламрим», отличающийся меньшим количеством подробностей, соотносится со способом передачи учений в традиции «Ламримпа». Третий – сущностный, краткий текст – это так называемый «Краткий Ламрим» или «Строфы духовного опыта», относится к традиции «Менгапа». Два Ламрима: «Ламрим Сершунма» и «Джампель Шелунг» относятся к традиции «Ламримпа», то есть к традиции изучения Ламрима практиками со средним уровнем способностей. Ламримы «Путь к блаженству» и «Быстрый путь» относятся к третьей традиции передачи Ламрима («Менгапа») – к наименее подробному изучению текстов.

Все тибетские тексты, в которых объясняется стадияльная духовная практика Махаяны, можно классифицировать по типу содержащихся в них устных комментариев-инструкций, предназначенных для практики. В тибетской устной и письменной традициях¹⁵² выделяются четыре типа комментариев:

1. «Объясняющий комментарий» [bshad-khrid]. «Большой Ламрим» и «Средний Ламрим» Дже Цонкапы относятся к этому виду комментариев. К этой категории относятся все подробные и дословные комментарии к базовым текстам.
2. «Обнаженный комментарий» [dmar-khrid]. К этому типу комментариев относятся тексты Ламрим «Путь к блаженству» и «Быстрый путь».
3. «Комментарий, основанный на переживании» [nyams-khrid]. Этот тип комментариев представлен «Кратким Ламримом» Дже Цонкапы и текстами Ламрима, написанными Третьим и Пятым Далай-ламами.

¹⁵² Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Т. I, кн. 1. – С. 35; Тинлей, Геше Джампа. Байкальские лекции 2007. – С. 9.

4. «Комментарий, предназначенный для опыта» [myong-khrid].

Передача такого вида комментария происходит особым образом. Во время наставлений учитель обсуждает часть текста и завершает его кратким подытоживанием того, что было сказано. В промежутке, до следующей сессии наставлений, ученик медитирует на положения этого сегмента текста в соответствии с устной инструкцией, и пытается достичь опытного переживания того, что было изложено. В следующей сессии наставлений учитель начинает с резюмирования обсуждения предыдущего дня, которое ныне в силу полученного опыта в медитации будет уже восприниматься несколько иначе и глубже, затем, во второй части наставлений передается новый материал, становящийся объектом медитации вплоть до следующих наставлений¹⁵³. В таком порядке осваиваются все темы Ламрима.

Данные виды комментариев на комментарии появляются в силу двух основных причин. Во-первых, со временем происходит ослабление остроты умственных способностей практикующих, а во-вторых, слабеет их энтузиазм. Поэтому, такие мастера как Пятый Далай-лама и Первый Панчен-лама предвидя, что в будущем способности и упорство учеников будут ослабевать, составляли тексты, в которых ещё более ясно излагаются те же самые учения, тексты, которые будет проще воспринять.

Другими важными руководствами в традиции Гелуг по этапам пути являются: «Соединение сути для блага других» [gzhan-phan snying-po'i zung-'jug] и текст, комментирующий его слова – «Ожерелье драгоценностей из устных наставлений» [snyan-brgyud nor-bu'i phreng-ba], написанные Ченнга Лодой Гьялценом [spyen-snga blo-gros rgyal-mtshan, 1402-1472], находятся во втором томе сумбума автора; «Метод осуществления сущности Ламрима» [lam-rim snying-po nyams-su-len tshul], написанный Энца Лосангом Дондрубом [dpen-sa blo-bzang don-grub]; «Комментарий к «Светильнику», называемый торжество улыбки Атиши» [lam sgron 'grel-pa phul byung bzhad-pa'i dga'-ston], написанный Панчен-ламой I Лосангом Чокьи Гьялценом; комментарий Панчен-ламы

¹⁵³ См. Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции, 2008. – С.13-14.

Лосанга Еше к тексту «Три основы Пути» под названием «Суть превосходных объяснений ключевых положений всех изречений Будды» [gsung-rab kun-gyi gnad bsdu-s-pa legs-bshad snying-po]; обнаженное руководство к Ламриму Панчен-ламы Пелдена Еше [dpal-ldan ye-shes, 1738-1780] «Сосуд нектара, приносящий благо другим» [gzhan-phan bdud-rsti'i bum-pa]; записи наставлений Йонгдзина Еше Гьялцена [yongs-'dzin ye-shes rgyal-mtshan, 1713-1793] под названием «Проясняющий светильник» [yang gsal sgron-me]; «Сущность Ламрима – источник всех сиддх» [lam-rim snying-po dngos-grub kun-'byung], написанный Йонгдзином Ринпоче [yongs-'dzin rin-po che]¹⁵⁴.

Авторами текстов по Ламриму были также такие выдающиеся мастера: Калден Гьяцо [skal-ldan rgya-mtsho]; Чанкья Нгаванг Чогден [lcang-skyu ngag-dbang mchog-ldan, 1642-1714] («Легко изложенные этапы визуализаций Ламрима» [lam-rim-gyi dmigs-rim 'khyer-bde]); Кункьен Джамьянг Шепа [kun-mkhyen 'jam-dbyangs bzhad-pa] («Сокровищница текстов и доводов, подробно объясняющая Ламрим» [lam-rim-gyi rnam-bshad lung-rigs gter-mdzod]); Гунтан Тенпей Донме [gung-thang bstan-pa'i sgron-me, 1762-1823] («Капли нектара, утоляющие жажду – заметки к Ламриму “Путь к блаженству”») [bde-lam-gyi-zin bris gdung-sel bdud-rtsi'i thigs-pa]); Пелманг Кончог Гьялцен [dpal-mang dkon-mchog rgyal-mtshan, 1764-1853], Пурбучог Нгаванг Джампа Ринпоче [phur-bu-lcog ngag-dbang byams-pa rin-po-che, 1682-1762], Пабонгка Ринпоче [Pha-bong-kha-pa], Шамар Гендун Тендзин Ринпоче [zhwa-dmar dge-'dun bstan-'dzin, 1852-1912] и многие другие.

Вышеуказанные тексты опираются на какой-либо из «восьми великих Ламримов» и исследуют отдельные его темы, либо передают в виде записей сжатый смысл базового текста – «Большого Ламрима» Цонкапы. Обширный список трудов, относящийся к традиции Ламрим, представлен в китайском

¹⁵⁴ bod-kyi gtsug-lag gces-btus vol. 6 Volume title: dpal dge-ldan-pa'i lam-rim dang snyan-brgyud-kyi chos-skor. Institute of Tibetan Classics, Compiled, edited and published by the Institute of Tibetan Classics. – New Delhi, India, 2005. – P. XIX-XXI.

издании¹⁵⁵, где в одном ряду стоят тексты, прямо комментирующие положения Ламрима и тексты, объясняющие положения Лоджонг¹⁵⁶.

Данная текстологическая традиция интерпретации учения Ламрим продолжалась вплоть до двадцатого века. Из тех текстов Ламрим, входящих в группу восемнадцати текстов Ламрим, которые стали предметом беспрецедентного учения по Ламриму, которое Его Святейшество Далай-лама XIV давал в течение 2012-2015 гг. в великих тибетских монастырях школы Гелуг, возрожденных на юге Индии, особого упоминания заслуживает Ламрим «Освобождение в наших руках» [lam-rim rnam-grol lag-bcangs], написанный Триджангом Ринпоче на основе учения, данного выдающимся тибетским ламой Пабонгка Ринпоче в 1921 г. под Лхасой. По мнению переводчика и исследователя этого текста И.С. Урбанаевой этот текст Ламрим оказал огромное влияние на весь современный буддизм, и он не является просто комментарием к «Большому Ламриму» Цонкапы, а служит также «источником уникальных сущностных инструкций по медитации, транслирующихся по линии устной передачи»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Grags pa. Bod-kyi bstan-bcos khag-cig-gi mtshan-byang dri-med shel-dkar phreng-ba. – Ziling: Qinghai Mi rigs dpe skrun khang, 1985. – P. 625-630.

¹⁵⁶ Тренировка ума (тиб. blo-sbyong).

¹⁵⁷ И.С. Урбанаева. Труд тибетского мастера Дхармы Пабонгка Ринпоче 'Lam-rim rnam-grol lag-bcangs' (Ламрим 'Освобождение в наших руках') как источник сущностного учения Будды // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии -3 / Отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2013. – С. 107-124.

Глава II. Тибетский текст Ламрим «Быстрый Путь» (Myur-lam) и его место в истории тибетского буддизма

2.1. Характеристика личности автора текста «Быстрый Путь» (Myur-lam) Второго Панчен-ламы Лосанга Еше и его собрания сочинений (сумбум) в истории буддизма в Тибете

Прежде чем дать источниковедческую характеристику самого текста «Ламрим “Быстрый Путь” (Myur-lam)» приведем биографические данные о его авторе – Панчен-ламе Лосанге Еше, почерпнутые из тибетских источников. Основными источниками для составления биографии Панчен Лосанга Еше послужили тибетские тексты: словарь «Dung-dkar tshig-mdzod chen-mo»¹⁵⁸, «Биографии учителей традиции линии Ламрим» автора Йонгдзина Еше Гьялцена¹⁵⁹; биографические сведения, сопровождающие тибетский текст «Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam», изданный в третьем томе сборника восемнадцати текстов Ламрим традиции Гелуг¹⁶⁰.

Следует заметить, что в Тибете существует две традиции нумерации перерождений Панчен-лам. Та, что следует линии Ганден Подранг [dga'-ldan rho-brang]¹⁶¹, считает Панчен Лосанга Чогьена¹⁶² Панчен-ламой I. В этом случае Панчен Лосанг Еше является Панчен-ламой II. В традиции «Сокровищница жизней» монастыря Ташилунпо, являющегося резиденцией Панчен-лам, Панчен Лосанга Чогьена считают Панчен-ламой IV, поскольку учитываются предыдущие перерождения Панчен-лам – это такие мастера, как Кхедрубдже Гелек Пелсанг [mkhas-grub rje dge-legs dpal-bzang, 1385-1438], Сонам Чокьи Лангпо [bsod-nams phyogs-kyi glang-po, 1439-1505] и Энсапа Лосанг Дондруп [dben-sa-pa blo-bzang don-grub, 1505-1566] в качестве Первого, Второго и Третьего Панчен-ламам соответственно.

¹⁵⁸ The Great Dictionary of the White Conch (A Glossary of Successive Tibetan Scholars *published in Tibet*).

¹⁵⁹ Yongs-'dzin ye-shes rgyal-mtshan. N.d. Rje-btsun blo-bzang ye-shes dpal-bzang-po'i rnam-thar. In: Lam-rim bla-ma brgyud-pa'i rnam-thar. – Barkham. Rnga khul bod yig rtsom sgyur cus. – P. 165-222.

¹⁶⁰ Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa. (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Three). – India, Manipal: Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 355-356.

¹⁶¹ Название тибетского центрального правительства основанного Далай-ламой V, просуществовавшее в период 1642-1950 г.г.

¹⁶² Лосанг Чогьен – сокращенное написание имени Лосанг Чокьи Гьялцен.

Итак, в тибетских источниках говорится¹⁶³:

«Досточтимый Панчен Лосанг Еше Пелсанпо родился в местности Тобгьял [thob-rgyal], что находится в области Цанг [gtsang] Центрального Тибета в благородной семье от отца по имени Сонам Дакпа [bsod-nams grags-ra] и матери Цетен Бутит [tshe-brtan bu-khrid] в год воды-зайца одиннадцатого рабджуна, что соответствует 1663 году в европейском летоисчислении, в 15 лунный день седьмого тибетского месяца. Его семья принадлежала к семейству Друл [brul].

В 1664 году дерева-дракона Победоносным Великим Далай-ламой V Нгавангом Лосанг Гьяцо [ngag-dbang blo-bzang rgya-mtso, 1617-1682] он был распознан как реинкарнация его Учителя – Панчен-ламы I Лосанга Чогьена [pan-chen blo-bzang chos-rgyan]. В 1667 году огня-овцы в соответствии с указанием Далай-ламы V он был приглашен в монастырь Ташилунпо [bkra-shi lhun-po] в г. Шигатзе, где был интронизирован на золотой трон.

К Панчен-ламе Лосангу Еше был приглашен выдающийся учитель Лосанг Тендзин [blo-bzang bstan-'dzin] для обучения основам чтения и письма.

В 1669 году Гендун Цультим [dge-'dun tshul-khrims], главный управляющий монастыря Ташилунпо, предоставил отчет Далай-ламе V об обширных подношениях, дарованных Панчен-ламе II. Это были подношения от общин таких монастырей как Сера, Дрепун, Ганден и других монастырей Тибета. В списке подношений значились тоны зерна, 92 лошади, 40 самок дзо.

В возрасте 8 лет, прибыв в Центральный Тибет, в зале собраний великого дворца Потала, 15 лунного дня шестого месяца юный Панчен-лама впервые встретился с Победоносным Далай-ламой V. Так состоялась радующая сердце беседа, словно отца с сыном. 21 числа того же месяца в покоях «Ганден» после настойчивого прошения наставлений по Дхарме у Далай-ламы V сначала он получил от Далай-ламы передачу [lung] на текст «Начитывание имен Манджушри» и объяснение получаемых от этой практики благ, различные

¹⁶³ Биография Панчен-ламы Лосанга Еше приводится по нескольким тибетским источникам, в том числе по тексту биографии, содержащейся в собрании его сочинений, мы сохраняем в изложении традиционный стиль и даем текст перевода в кавычках.

отдельные труды и литургические тексты Владыки Лама Цонкапы, ритуал почитания 16 Архатов из собрания сочинений Всеведующего Гендун Гьяцо [dge-'dun rgya-mtsho, Далай-лама II], а также посвящение долгой жизни Божества Ситатапатра. Затем, в 1670 году, железа-собаки, 15 лунного дня седьмого месяца в покоях, называемых «Полная победа над тремя мирами», Всеведующий Победоносный Нгаванг Лосанг Гьяцо (Далай-лама V), совершив ритуал союза мастера и ученика, передал, в связи с уже ранее принятыми обетами вступающего в монашество [rab-byung], обеты гецула [dge-tsul], а также даровал имя, под которым он впоследствии стал известен. Им были переданы также дары в виде 35 чудесных лошадей, седел, украшенных золотом и серебром, жемчуг.

Летом 1670 года Панчен-лама II и Далай-лама V получили дары от китайского императора Канси (1654-1722) династии Цин через дипломатического представителя Сангье Гьялцена [sangs-rgyas rgyal-mtshan].

24 лунного дня седьмого месяца им были получены четыре посвящения в тантру тринадцати божеств Славного Ваджрабхайравы, шесть учений Нигумы и другие. Так, словно наполнив сосуд до краев, он изучил все посвящения, тексты и сущностные наставления к ним. Затем, с наставлением изучать труды Ламы Цонкапы Далай-лама V направил Панчен-ламу II обратно в область Цанг.

В 1684 году в возрасте 21 года, когда он прошел обучение буддийской доктрине и практике в течение более десяти лет, для него настала пора получить полные монашеские обеты. В связи с этим староста монастыря Ташилунпо был направлен в Лхасу для согласования этого вопроса. Однако регент Далай-ламы V Деси Сангье Гьяцо [sde-srid sangs-rgyas rgya-mtsho, 1653-1705], скрывавший смерть Далай-ламы V, отослал посланника обратно, указав, что Панчен-лама может быть посвящен в монахи другими ламами. По этой причине в возрасте 22 лет Панчен Лосанг Еше принял полные монашеские обеты гелонга [dge-slong] от настоятеля тантрического колледжа монастыря Ташилунпо Кончога Гьялцена [dkon-mchog rgyal-mtshan].

В 1697 году Панчен Лосанг Еше получил письмо от Деси Сангье Гьяцо с

признанием обмана по поводу времени смерти Далай-ламы V. В письме говорится, что это действие он совершил по распоряжению Далай-ламы V, что теперь направлены послы к императору Канси, и он готовится принять в Лхасе перерожденца Далай-ламы V. Вскоре после этого Панчен-лама получает второе письмо, где говорится о том, что перерожденец Далай-ламы V уже прибыл в Цосанка [mtsho-san-kha], и регент просит Панчен-ламу принять мальчика в Ташилунпо для передачи ему обетов. В 1697 году огня-быка 12-го рабджуна Панчен-лама Лосанг Еше даровал обеты генина и гецула Далай-ламе VI Цан Ян Гьяцо [tshang-dbyang rgya-mtsho].

В 1713 году китайский император Канси династии Цин издал указ, дарующий ему титул Эрдэни, – это монгольское слово, используемое для тибетского слова Ринпоче (Драгоценный). Панчен-лама также получил от императора золотую печать, покрытую надписью Эрдэни. С тех пор все Панчен-ламы стали известны как Панчен Эрдэни».

По сложившейся в Тибете традиции, для интронизации Далай-лам необходимо, чтобы их распознавание было осуществлено Панчен-ламами и, наоборот, распознавание Панчен-лам делается Далай-ламами. По этой причине, в 1720 году железа-мышы Лосанга Еше попросили прибыть в Лхасу для подтверждения юного мальчика как подлинного Далай-ламу, что он и сделал. Он даровал обеты гецула Далай-ламе VII и дал ему имя Келсан Гьяцо [bskal-bzang rgya-mtsho]. В 1727 году в Джокханг (храме Джово) он передал ему уже полные монашеские обеты, а также различные учения по сутре и тантре, включая Гухьясамаджа-тантру с важнейшими комментариями на нее, написанными Чандракирти и Дже Цонкапой, Чакрасамвара-тантру в соответствии с традицией махасиддхи Луипы.

В тибетских источниках говорится, что Панчен-лама Лосанг Еше много путешествовал, даруя Учение, и написал четыре тома различных комментариев к коренным текстам. Он был приглашен в Китай императором Канси, но от поездки уклонился, ссылаясь на преклонный возраст, не позволявший совершить такое длительное путешествие, а также свою уязвимость для оспы,

свирепствовавшей на то время в Китае.

Из-за того, что в силу возраста пожилому Панчен-ламе было бы сложно прибыть в Поталу, Далай-лама VII лично отправился в Ташилунпо, чтобы продолжить получение учений. В первую очередь, в этот период им были получены наставления по Лламриму самого Лосанга Еше «Быстрый путь» (myur-lam), посвящения и учения Белой Тары, объединенной практике Амитаюса и Хаягривы.

С 1670 года железа-собаки 11-го рабджуна по 1737 год огня-змеи 12-го рабджуна Панчен-лама Лосанг Еше прожил в монастыре Ташилунпо, возглавляя его в общей сложности 67 лет. Он покинул мир 31 июля 1737 года огня-змеи двенадцатого рабджуна. После проведения приготовлений, соответствующих традиции, его тело разместили внутри огромной ступы.

Его главными, «сердечными», учениками были: Далай-лама VI, Всеведующий Лосанг Келсанг Гьяцо, Пагпа Лха, называемый в тибетских текстах «светильником Учения Восточного Тибета», а также Йонглин Еше Гьялцен (ye-shes rgyal-mtshan, 1713-1792/93), Чанкья Ринпоче Еше Тенпей Донме. Все эти личности сыграли большую роль в истории буддизма в Тибете.

Как можно видеть из приведенной выше духовной биографии Панчен-ламы II Лосанга Еше, он был выдающимся иерархом тибетского буддизма, учеником Великого V-го, как называют Далай-ламу Нгаванга Лосанга Гьяцо, который, в свою очередь, был учеником предыдущего воплощения Панчен-ламы. То есть Далай-ламы и Панчен-ламы¹⁶⁴ Тибета согласно установившейся в Тибете традиции, распознавали реинкарнации друг друга и имели отношения учителя и ученика. Таким образом, начиная с XVII в., когда был установлен институт Панчен-лам Тибета, эта постоянно поддерживаемая связь между двумя высшими духовными иерархами Тибета служила непрерывности устной трансмиссии Дхармы Будды, которая поддерживалась главными носителями буддийской традиции Тибета. И, судя по биографии Панчен-ламы Лосанга Еше и другим тибетским источникам, эта духовная связь между Далай-ламами и

¹⁶⁴ Панчен-ламы считались воплощением Будды Амитабхи.

Панчен-ламами поддерживалась независимо от китайского императора и служила укреплению самостоятельности буддийской цивилизации Тибета и тибетской государственности.

Согласно знаменитому Каталогу «Центо» [mtshan-tho] Ламы Лонгдола [klong-rdol bla-ma], предшественник Панчен-ламы Лосанга Еше, Панчен-лама I Лосанг Чокьи Гьялцен был выдающимся буддийским мастером, автором свыше 108 трудов по различным аспектам буддизма, а Панчен Лосанг Еше также был автором многих буддийских сочинений, судя по его сумбуму, хранящемуся в ЦВРК ИМБТ СО РАН, и описание которого приводится далее. Тибетское слово «gsung-'bum» означает «сто тысяч речей», и поэтому факт существования сумбума говорит о масштабной деятельности Панчен-ламы Лосанга Еше в качестве автора буддийских сочинений и комментариев.

Весь сумбум Лосанга Еше составляет четыре тома и насчитывает тридцать один текст. Первый том (ka) состоит из двух текстов: (1) карчаг (каталога) первого тома под названием «blo-bzang ye-shes-kyi gsung-'bum ka-pa'i dkar-chag» (1 лист), краткое название слева: «каталог» [dkar-chag] и (2) текст «Жизнеописание Лосанга Еше» (blo-bzang ye-shes-kyi rnam-thar) (400 листов). Полное название: «shakya'i dge-slong blo-bzang ye-shes-kyi spyod-tshul gsal-bar-byed-pa 'od-dkar-can-gyi phreng-ba». («Гирлянда белого света, освещающая деяния Лосанга Еше»). Краткое название слева: «биография» [rnam thar]. Второй том (kha) состоит из четырех текстов: (1) карчаг второго тома под названием «blo-bzang ye-shes-kyi bka'-'bum kha-pa'i dkar-chag» (1 лист), краткое название слева: «каталог» [dkar-chag], (2) текст «Зеркало благозвучной речи. Вторая глава. Возникновение океана примеров и высказываний – Цветок радости» (snyan-ngag me-long las le'u gnyis-pa'i dper-brjod mtsho-byung dgyes-pa'i me-tog) (64 листа). Краткое название слева: «поэтика» [snyan-ngag]. Здесь собраны примеры литературных украшений и эпитетов согласно написанному во второй главе текста «Kavyadarsa» – основополагающего трактата по поэтике

работы Дандина¹⁶⁵. Текст относится к жанру «поэтические примеры». (3) Текст «Зеркало благозвучной речи. Вторая глава. Примеры и высказывания о двенадцати формах (snyan-ngag me-long le'u gnyis-pa'i gzugs-can bcu-gnyis-pa yan-gyi dper-brjod) (51 лист). Полное название текста: «shakya'i btsun-pa blo-bzang ye-shes-kyis mkhas-dbang dandi'i gzhung-la sbyangs-pa cung-zad bgyis skabs-kyi le'u gnyis-pa'i gzugs-can bcu-gnyis-pa yan-gyi dper-brjod». Краткое название слева: «поэтика» [snyan-ngag]. Представлено собрание примеров или украшений значений, как это изложено в «Kavyadarsa»; составлено на основе объяснений учителя Панчен-ламы II по имени Лосанг Норбу [blo-bzang nor-bu]. (4) «Записи о полученных учениях Лосанга Еше» (blo-bzang ye-shes-kyi gsan-yig) (290 листов). Полное название текста: «mdo rgyud zab-mo'i chos-kyi lung rjes-gnang dbang khrid thob-yig gzhan-phan rin-chen dbang-rgyal lhag-bsam pundarika'i 'phreng-bas sdud-pa». Краткое название слева: «список прослушанных учений» [gsan yig]. Текст относится к специфическому жанру «записей о полученных учениях» [thob yig], в которых обязательно указываются их линии передачи. Эта работа не только фиксирует посвящения, передачи и инструкции, полученные при жизни, но также имена и титулы наставников, передавших их, предоставляя библиографические сведения¹⁶⁶.

Третий том сумбума состоит из двадцати одного текста, четвертый том – из трех текстов. Нумерация в скобках дана согласно шифрам каталога сумбума, хранящегося в ЦВРК ИМБТ СО РАН. Тексты, входящие в третий том (ga):

(1) Карчаг третьего тома собрания работ Лосанга Еше (blo-bzang dpal-ldan ye-shes-kyi gsung-'bum dkar-chag ga-pa) (1 лист).

«Жизнеописания учителей линии передачи Ламрима – Гирлянда из белого лотоса (lam-rim bla-ma brgyud-pa'i rnam-par thar-pa pad-ma dkar-po'i 'phreng-ba) (под шифром TSDP 1569, 61 лист). Полное название текста: «byang-chub lam-gyi rim-pa'i bla-ma brgyud-pa'i rnam-par-thar-pa padma

¹⁶⁵ Данная информация, а также комментарии к остальным текстам извлечены из колофонов, завершающих данные работы.

¹⁶⁶ Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – М.: Издательство Восточной Литературы, 1962. – С. 116-119.

dkar-po'i 'phreng-ba». Краткое название слева: «гирлянда из лотоса» [pad phreng]. Основано на учениях Панчен Сонама Драгпы [pan-chen bsod-nams grags-pa]. Передано по просьбе гелонга Лосанга Вангпо [blo-bzang dbang-po]. Текст может служить источником, содержащим ценные исторические сведения о лицах, биографии которых по тем или иным причинам недоступны для нашего изучения¹⁶⁷.

- (2) «Обнаженные инструкции Ламрима – Быстрый путь, ведущий к всеведению» (lam-rim dmar-khrid thams-cad mkhyen-par bgrod-pa'i myur-lam) (под шифром TSDP 1567, 101 лист).

Одно из самых значимых сочинений автора. Текст содержит инструкции, представляющие собой специальную структуру, служащую наиболее эффективной медитации по темам Ламрима. Предназначено специально для тех практиков, которые не имеют достаточно времени, острых способностей и удачливости для обширного обучения.

- (3) «Детальное разъяснение трёх аспектов, главных на пути. Краткие ключевые наставления из Слова Будды – сердечная сущность благих разъяснений» (lam-gtso rnam-gsum-gyi rnam-bshad gsung-rab kun-gyi gnad bsodus-pa legs-bshad snying-po) (под шифром TSDP 1570, 60 лист). Относится к жанру «объясняющих комментариев» [rnam-bshad]. Написано по просьбе наставника философского факультета Тосамлинг [thos bsam gling] монастыря Ташилунпо по имени Джамьян Чомпел ['jam-dbyangs chos 'phel] во «Дворце Кадампа».

- (4) «Записи разъяснений трёх сущностных значений – Короткий путь, ведущий к всезнанию» (snying-po don gsum-gyi khrid-yig thams-cad mkhyen-par bgrod-pa'i nye-lam) (под шифром TSDP 1571, 37 листов). Составлено для легкого понимания на основе труда наставника Лосанга Цевана [blo-bzang tshe-dbang].

- (5) «Ясное разъяснение жизнеописания Панчена Лосанг Чокьи Гьялцена – "Нижняя" часть драгоценного ожерелья» (pan-chen blo-bzang chos-kyi

¹⁶⁷ Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – С. 111.

- rgyal-mtshan-gyi rnam-thar gsal-bar ston-pa nor-bu'i 'phreng-ba'i smad-cha) (под шифром TSDP 1572, 35 листов). Представлена биография второй половины жизни Панчен-ламы I. Труд составлен в 1720 г. металла-мышы по просьбе многих наставников монастыря Ташилунпо.
- (6) «Жизнеописание Гендун Чогьяла Вангчуга – Океан радостных мелодий» (dge-'dun chos-rgyal dbang-phyug-gi rnam-par thar-pa grub-dbang dgyes-pa'i rol-mtsho) (под шифром TSDP 1574, 23 листа). Биография Гендун Чогьяла Вангчуга (1646-1696). Поскольку указан только год тигра без указания на элемент года, вероятное время составления 1698 г. или 1710 г. Составлено в монастыре Ташилунпо по просьбе двух гелонгов: Самтен [bsam-gtan] и Цульгим Чомпел [tshul-khrims chos 'phel].
- (7) «Комментарий на гуру-йогу и молитва о доброте» (bla-ma'i rnal-'byor-gyi 'grel-pa dang bka'-drin gsol-'debs) (под шифром TSDP 1573, 8 листов). Составлено по просьбе Гуге Гьялсе Лосанга Пема [gu-ge rgyal-sras blo-bzang padma].
- (8) «Молитва к линии воплощений великого всезнающего Далай-ламы VI вместе с просьбой о долгом пребывании в этом мире» (rgyal-dbang thams-cad mkhyen-pa drug-pa chen-po'i 'khrungs-rabs gsol-'debs zhabs-brtan dang bcas-pa) (под шифром TSDP 1575, 3 листа). Молитва о долгой жизни Цангьян Гьяцо [tshangs-dbyangs rgya-mtsho, 1683-1706], написана во дворце Потала г. Лхаса по просьбе регента Далай-ламы V Сангье Гьяцо.
- (9) «Разъяснение Гухьясамаджи. Способ осуществления подношений со служением ранним совершенным учителям» (gsang-'dus bshad-pa rdzogs-pa'i 'og-tu slob-dpon la gtang-rag-gi mchod-pa sogs bya tshul) (под шифром TSDP 1576, 9 листов). Описан ритуал благодарственного молебна [gtang-rag], проводимого в честь духовного наставника, передавшего учения по Гухьясамаджа-тантре.
- (10) «Молитва линии передачи учителей девяти божеств из “Победоносного океана великого сострадания” и благопожелания» (thugs-chen rgyal-ba rgya-mtsho lha dgu'i bla-brgyud gsol-'debs dang shis-brjod) (под шифром

TSDP 1577, 4 листа). Строфы обращения к учителям линии передачи девяти божеств мандалы Джинасагары, одной из форм проявления Авалокитешвары.

- (11) «Способ выполнения практики девяти божеств из “Победоносного океана великого сострадания”» (thugs-chen rgyal-ba rgya-mtsho lha dgu'i sgrub-thabs) (под шифром TSDP 1578, 11 листов).
- (12) «Ритуал мандалы девяти божеств из “Победоносного океана великого сострадания”» (thugs-chen rgyal-ba rgya-mtsho lha dgu'i dkyil-'khor-gyi cho-ga) (под шифром TSDP 1579, 44 листа).
- (13) «Ритуал сожжения подношения для умиротворения и увеличения [из цикла] девяти божеств “Победоносного океана великого сострадания”» (thugs-chen rgyal-ba rgya-mtsho lha dgu'i zhi rgyas-kyi sbyin-sreg-gi cho-ga) (под шифром TSDP 1580, 14 листов).
- (14) «Записи вопросов и ответов. Некоторые описания» (dri-lan yi-ge bkod gras 'ga'-zhig) (под шифром TSDP 1581, 12 листов).
- (15) «Практика долголетия – Водный поток нектара бессмертия» (tshe-sgrub 'chi-med bdud-rtsi'i chu rgyun) (под шифром TSDP 1582, 4 листа). Тантрический ритуал для достижения долгой жизни с опорой на божество Амитаюс. Составлено по просьбе блюстителя дисциплины монастыря [dge skos] Лосанга Тинля [blo-bzang 'phrin-las].
- (16) «Практика белой Ситатапатры (Белозонтичной Тары) – Ниспадающий дождь обычных и высших действительных достижений» (gdugs-dkar-can-gyi sgrub-thabs mchog thun dngos-grub char-'bebs) (под шифром TSDP 1583, 4 листа). Садхана составлена на основе коренного текста Ачарьи Чандрагоми (VII в.) по просьбе Еше Шеньена [ye-shes bshes-gnyen].
- (17) «Ритуал сопровождения умерших – Указание пути к освобождению» (gshin-po rjes-'dzin-gyi cho-ga thar-pa'i lam-ston) (под шифром TSDP 1584,

20 листов). Текст составлен по просьбе дунрампы [drung ram-pa]¹⁶⁸ Лосанга Гьялцена [blo-bzang rgyal-mtshan].

Этот текст послужил основой для «метода южной двери» – специального похоронного ритуала с опорой на тантрическое божество Ямантака¹⁶⁹. В дальнейшем, по его образцу составлялись подобные руководства, используемые в Монголии и Бурятии.

(18) «Ритуал торма белого Махакалы, драгоценности исполнения желаний – Источник всего благого» (mgon-dkar yid-bzhin nor-bu'i gtor chog dge-legs kun-'byung) (под шифром TSDP 1585, 8 листов). Текст составлен по просьбе держателя трона [khrid-pa] монастыря Кумбум [sku 'bum] по имени Ганден Далай Номон хан [dga'-ldan da-la'i no-mon han].

(19) «Ритуал отсекающего ножа защитника изначальной мудрости и торма трёх защитниц Учения Тенма» (ye-shes-kyi mgon-po gri-gugs dang tshergseb chos-skyong bstan-ma gsum-gyi gtor chog) (под шифром TSDP 1585, 10 листов). В тексте описан способ подношения торма (ритуального «пирога») Махакале в форме божества – защитника учения [chos-skyong] и охраняющему божеству монастыря Церсеб [tsher-gseb], находившегося в Тагце [stag rtse]¹⁷⁰.

(20) «Молитва линии передачи [учителей], разъясняющих путь, украшенная циклом созерцаний, устных наставлений и руководств» (lam-khrid brgyud-pa'i gsol-'debs dmigs-skor man-ngag zhal shes-kyis brgyan-pa) (под шифром TSDP 1568, 8 листов). Текст написан по просьбе качупа [dka' bcu-pa]¹⁷¹ Лосанга Намгьяла [blo-bzang nam-rgyal].

В четвертый том (nga) входят тексты:

(1) «Каталог собрания разрозненных речей» (gsung thor-bu dkar-chag) (1 лист).

¹⁶⁸ Начальная степень знатока буддийской литературы.

¹⁶⁹ Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – С. 208-209.

¹⁷⁰ Старинная крепость на востоке г. Лхасы.

¹⁷¹ Степень геше в монастыре Ташилунпо.

(2) «Собранные воедино крупницы высказываний» (ngag thor-bu-ba rnam chabs gcig-tu bsgrigs-pa) (340 листов). Записи наставлений по различным вопросам.

(3) «Жизнеописание Лосанга Еше – Гирлянда белого света» (blo-bzang ye-shes-kyi nam-thar 'od-dkar-can-gyi 'phreng-ba) (138 листов). Вторая часть биографии, составленная Панчен-ламой III Лосангом Палден Еше (blo bzang dpal ldan ye shes, 1738-1780).

Содержание текстов сумбума относится к практикам постепенного пути, включая тантрические практики и ритуалы. Представлен свод практик с опорой на божество Авалокитешвара Джинасагара в контексте махаануттара йога-тантры. Среди текстов нами обнаружены несколько трудов, имеющих непосредственное отношение к исследуемому тексту. Это тексты:

1. «Молитва линии передачи [учителей], разъясняющих путь, украшенная циклом созерцаний, устных наставлений и руководств» (lam-khrid brgyud-pa'i gsol-'debs dmigs-skor man-ngag zhal shes-kyis brgyan-pa bzhugs-so) (под шифром TSDP 1568, 8 листов).

В этом тексте, как и в «Myur-lam», входящем в третий том сумбума, дан развернутый способ и порядок визуализации мастеров линии передачи учения Ламрим, согласно наставлениям устной традиции. Также в нем акцентировано внимание на таком действии, как просьба о даровании особого благословения с визуализацией лучей света и нектара пяти цветов, что служит, согласно буддийским представлениям, скорейшему созреванию постижений по каждой из тем Ламрима.

2. «Записи вопросов и ответов. Некоторые описания» (dri lan yi-ge bkod gras 'ga'-zhig) (под шифром TSDP 1581, 12 листов).

В данном тексте, также входящим в третий том, даны детальные объяснения, касающиеся визуализации «поля заслуг» [tshog zhing], применяемой в тексте «Гуру пуджа», а также совершения обширных подношений. Поскольку в тексте Ламрим «Быстрый путь» указаны два возможных способа этих визуализаций: по линии обнаженных комментариев и

традиции «необычной гуру-йоги» («Гуру пуджа»), мы посчитали важным рассматривать его как имеющий связь с исследуемым нами текстом.

3. «Детальное разъяснение трёх аспектов, главных на пути. Краткие ключевые наставления из Слова Будды – сердечная сущность благих разъяснений» (lam-gtso rnam-gsum-gyi rnam-bshad gsung-rab kun-gyi gnad bsdu-s-ra legs-bshad snying-po). Этот текст по содержанию перекликается с сочинением Дже Цонкапы «Три основных аспекта Пути» (lam-gyi gtso-bo rnam gsum) и посвящен рассмотрению трех важнейших факторов постепенного пути просветления¹⁷².

4. «Комментарий на гуру-йогу» (bla-ma'i rnal-'byor-gyi 'grel-pa). Это текст, посвященный объяснению системы совмещенной практики сутраяны и ваджраяны, передаваемой в школе Гелуг по линии Гьялва Энсапы и считающейся эффективным способом ускоренного духовного созревания практикующей личности.

Текст «Myur-lam» и эти несколько особо выделенных нами текстов вместе с другими сочинениями из сумбума Панчен-ламы Лосанга Еше характеризуют их автора как высококвалифицированного всестороннего мастера тибетского буддизма, владеющего полной методологией постепенного пути и в его рамках – «быстрыми» методами, основанными на союзе сутр и тантр.

¹⁷² Подробнее о трех основных аспектах Пути – отречения, бодхичитте и мудрости постижения пустоты см.: Геше Джампа Тинлей. Три основы Пути. – Улан-Удэ, 2008. – 334 с.

2.2. Характеристика, композиция и содержание ксилографа «Myur-lam» из коллекции ЦВРК ИМБТ

«Быстрый путь (Myur-lam)» – краткое обиходное название текста. Полное заглавие текста : «Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – Быстрый путь, ведущий к всеведению» [byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid thams-cad mkhyen-par bgrod-pa'i myur-lam].

Перевод на русский язык текста «Myur lam» был нами выполнен с ксилографа, хранящегося в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН под шифром TSDP 1567 в составе третьего тома собрания сочинений (сумбум) [gsung-'bum]¹⁷³ Панчена Лосанга Еше. Текст «Myur lam», отпечатанный ксилографическим способом на тибетской бумаге, состоит из 82 листов по 6 строк текста на каждой стороне листа большого формата, написанного черной тушью, за исключением листа 1, сторона (а) которого является титульной, со стороны (б) имеет четыре строки, а лист 2 (а) имеет пять строк. Размер рамки текста 7,0x49,5, размер листа в целом 9,5x55,5, пагинация сплошная: 1а-81а, качество печати неудовлетворительное, местами трудночитаемое, поэтому мы также использовали издание, опубликованное в Индии; на титульном листе название текста написано уставным стилем [dbu-can]. На левом краю лицевой стороны (а) каждого листа, кроме листа 1, расположены вертикальные надписи в следующей последовательности: тибетская буква «ga», означающая, что сочинение входит в третий том собрания сочинений автора, номер листа и краткое название текста – «обнаженное руководство» [dmar khrid]. В 2016 г. в ходе проведения электронной каталогизации тибетского фонда ЦВРК нами обнаружен еще один экземпляр данного текста, обозначенный под шифром ТТ1-00471. Текст выполнен на тибетской бумаге с хорошей читабельностью.

Сегодня имеются несколько современных изданий текста Ламрим «Быстрый путь» в книжном варианте на тибетском языке. Они были изданы в

¹⁷³ Хотя правильная транскрипция тибетского термина «gsung-'bum» (собрание сочинений) – «сунгбум», в российской академической литературе по буддизму сложилась традиция его транскрибирования как «сумбум».

Китае¹⁷⁴ в 2004 г. и в Индии в 2012 г., в третьем томе¹⁷⁵ пятитомного собрания восемнадцати текстов Ламрим; в собрании текстов монастыря Дрепунг Лоселинг [’bras spungs blo gsal gling] (Индия). Из соображений удобства при работе над диссертацией книжный формат текста также был использован нами. В связи с этим в тексте диссертации приведена двойная нумерация – по тибетскому ксилографу и индийскому изданию¹⁷⁶.

В отличие от стихотворного заключения, не предоставляющего научных данных, колофон содержит интересные сведения. В кратком колофоне, расположенном в конце сочинения, говорится, что «...составлено совершенно ясно, путем добавления к тексту “Делам” (“Путь к блаженству”) цитат и логических доводов и украшения сущностными положениями из устной традиции»¹⁷⁷. Также есть указание на то, что текст был написан по настоятельной просьбе ундзе¹⁷⁸ по имени Лосанг Гьялцен [blo-bzang rgyal-mthan] из монастыря Чокхор Гьял¹⁷⁹ и многих других, которые не смогли «ясно понять построение строф обнаженного комментария к Ламриму» (под этим подразумевается Ламрим «Путь к блаженству»). В колофоне не указана дата написания текста, но есть данные о месте его составления автором. Это «Дворец Кадампа» [bka'-gdams pho-brang], находящийся в монастыре Ташилунпо. Данные о том, кто являлся заказчиком этого текста и резчиком печатных досок, в колофоне отсутствуют. Вероятным местом издания текста является монастырь Ташилунпо.

Согласно традиционному объяснению¹⁸⁰, есть история, связанная с этим текстом. Панчен-лама Лосанг Еше составил этот текст во второй половине жизни. Хотя экземпляры текста имелись в наличии у практиков-йогинов того

¹⁷⁴ Blo-bzang ye-shes.; Rdo-rje, Mkhan-po. [Xiangang, China]: Zhang-kang Then-maa Dpe-skrun-khang.

¹⁷⁵ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa. (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Three). – India, Manipal: Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 357-356.

¹⁷⁶ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. V 3.

¹⁷⁷ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. – P. 486.

¹⁷⁸ Ведущий голос во время исполнения ритуалов и молитв.

¹⁷⁹ Полное название монастыря chos-'khor rgyal me-tog thang, основан в 1509 г. Вторым Далай-ламой. См. Gangs-can bod-kyi gnas bshad lam-yig gsar-ma. – P. 91-92.

¹⁸⁰ Пабонгка Ринпоче. Ламрим Т. 1. – С. 88-89.

времени, для успешной практики необходимо было получение устной передачи на текст и наставлений. Вплоть до достижения им преклонного возраста и ослабления зрения никто не испрашивал у него устную передачу этого текста. Но когда к нему пришел просить передачу махасиддха Лосанг Намгьял, видевший огромную ценность этого труда, зрение Панчен-ламы чудесным образом нормализовалось. В результате чего им была получена полная передача всех текстов собрания.

Наше исследование построено на переводе и анализе текста Ламрим «Быстрый путь». Данный текст на русский язык не переводился. Существует предварительный перевод на английский язык первой двадцати одной (до стр. 374 по индийскому изданию) тибетской страницы текста¹⁸¹ (кроме этого, нами не найдено сведений о его переводе на какой-либо другой европейский язык).

Как и любое тибетское сочинение, текст имеет название, в формулировке которого содержится определенный смысл. На тибетском языке называется «чангчуб ламрим». Первое слово: «чангчуб» – обозначает пробуждение, оно состоит из двух слогов «чанг» – очищение, устранение и «чуб» – постижение, включение. Таким образом, «чанчуб» означает состояние пробуждённого существа, полностью избавившегося от всех недостатков и обладающего всеми достоинствами. Второе слово: «ламрим» – означает стадии пути. Проходя по такому пути, устраняются пороки и недостатки и приводятся к совершенству все достоинства. Полное название текста «Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – Быстрый путь, ведущий к всеведению».

В буддийской традиции принято все темы объяснять в главах, заголовках, подзаголовках и так далее, образуя схему, имеющую древовидную структуру. Это делается с целью обретения полного представления о той или иной теме. Тематическая структура [тиб. sa-bcad] глав и подзаголовков имеет принципиальное значение для понимания логики системы изложения материала, а затем для его поэтапного применения на практике согласно

¹⁸¹ Текст размещен на сайте: <https://www.jangchuplamrim.org/jangchup-lamrim/text-translations/text-translations-english/>.

буддийской традиции. Автор текста скомпоновал темы для медитации в особую структуру, позволяющую быстрее достигать цели этих медитаций. Довольно часто в буддийской системе обучения такую структуру заучивали наизусть, что позволяло, ничего не упуская, легко оперировать пунктами во время самой медитации. В индо-тибетской традиции буддизма различают два вида медитации: аналитическую и однонаправленную. Аналитическая медитация подразумевает не просто размышления о разнородных объектах, но системное аналитическое исследование на основе сущностных положений каждой темы с использованием логики, цитат и примеров. При однонаправленной медитации ум удерживается на одном объекте. Говоря о результатах медитации, подразумевают два их вида: переживание в виде чувства или точное понимание данного положения. Например, реализация непостоянной природы феноменов являет собой понимание, а сострадание как чувство - переживается. На пути к достижению цели медитации важным является знание того, от каких ложных представлений следует избавляться и какие противодействующие факторы служат этому. Таким образом, по каждой теме медитации есть два объекта реализации: то, что нужно устранить, и то, что нужно развить. Важным представляется то, что структура дает точное представление о природе каждого качества, которое следует развить, и предоставляет верное число положений для размышления над каждой темой¹⁸². Тщательно осваивая структуру Ламрима, буддийский практик имеет все необходимое для полного осуществления этапов пути к просветлению. Также, пройдя определенную тему обучения, монахи в буддийских монастырях устраивают диспуты непосредственно по структуре текста и определениям, с тем, чтобы проверить, насколько они запомнились и поняты. Философские дебаты в индо-тибетской традиции постепенного пути – это не просто элемент программы философского образования монахов, связанный с обучением

¹⁸² В книгах досточтимого Геше Джампа Тинлея содержатся полученные им по устной линии передачи от тибетских наставников – Его Святейшества Далай-ламы XIV, Линга Ринпоче, Триджанга Ринпоче, Пэнанга Ринпоче, Геше Намгьяла Вангчена инструкции о том, какова система аналитических медитаций Ламрима, а также объяснение техники развития однонаправленной концентрации.

логике¹⁸³. Они играли очень важную роль в обеспечении аутентичной трансляции и сохранения Учения Будды в традиции Наланды и в тибетской Махаяне.¹⁸⁴

Таким образом, когда структура учения о поэтапном пути прочно фиксируется в уме, появляется видение пути во всей его всего целостности. А в дальнейшем, встречаясь с любой темой буддийского учения, ученик может точно знать, к какой части общего плана духовного развития относится этот материал, и углублять его понимание. В противном же случае, объясняет Пабонгка Ринпоче, если «слушать и практиковать Дхарму без системного порядка, то это не принесет пользу для ума»¹⁸⁵.

Часто тибетские мастера составляли тексты с описанием структуры своих собственных произведений, либо составляли структуру к текстам предшественников. Так, в сумбуме Дже Цонкапы, в томе «ра» (13-й том) расположен текст «byang-chub lam-rim chen-mo'i sa-bcad», описывающий структуру «Большого Ламрима», а в томе «pha» (14-й том) находится текст «lam-rim chung-ngu'i sa-bcad», являющийся описанием структуры «Среднего Ламрима».

Текст «Myur-lam» имеет сложную композиционную структуру, которую кратко можно представить в следующем виде. Все содержание текста охвачено двумя разделами:

1. Объяснение метода порождения убежденности в количестве путей и их последовательности посредством разъяснения источника этих учений.
2. Объяснение действительного способа тренировки ума на этапах пути после зарождения убежденности в этом.

В первом разделе дается объяснение линии передачи данного учения для доказательства аутентичности наставлений, изложенных в этом сочинении. Две линии, берущие свое начало в Индии, известны как «глубинное воззрение» и

¹⁸³ Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме, 1998. – С. 108.

¹⁸⁴ Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте. Улан-Удэ, 2014.

¹⁸⁵ Пабонгка Ринпоче. Ламрим Т. I, кн. 1.–С.51; Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I. – С. 94.

«обширные деяния», происходящие, соответственно, от Манджушри и Майтреи.

При анализе второго раздела обнаруживаем, что почти вся содержательная часть текста входит в этот раздел. Собственно второй раздел подразделяется на две большие главы:

2.1. Как опираться на Духовного Наставника, который является корнем пути.

2.2. Как, опираясь на Духовного Наставника, совершенствовать ум.

Вторая большая глава представлена следующими подразделами:

2.2.1. Побуждение [себя] извлечь сущность из свобод и благоприятных условий.

2.2.2. Методика извлечения сущности из свобод и благоприятных условий

Этот раздел имеет следующие большие подразделы:

2.2.2.1. Совершенствование ума на этапе общего пути малой личности.

2.2.2.2. Совершенствование ума на этапе общего пути средней личности.

2.2.2.3. Совершенствование ума на этапах пути высшей личности.

Текст начинается с выражения почтения в краткой форме на санскрите: Намо Гуру Муниндрая (Namo Guru Munindraya).

Выражение почтения может быть также обращено к Манджушри или ко всем Буддам и бодхисаттвам, что зависит от предмета, рассматриваемого в тексте. В Тибете было специально введено правило, предусматривающее начальное обращение для понимания того, к какому из трех сводов текстов Трипитаки относится данный текст. Например, тексты по Винае начинаются с обращения к Будде Шакьямуни, тексты из корзины Сутр (Сутрапитаки) – к Буддам и бодхисаттвам, а тексты из Абхидхармы питаки предваряются обращением к Манджушри¹⁸⁶.

Несмотря на то, что текст был написан на тибетском языке и не является переводным, традиционно автор преследует особую цель для того, чтобы начинать его санскритскими словами. Причина этого в том, что автор хотел подчеркнуть, что это не новоизобретенное учение, а учение, проистекающее от

¹⁸⁶ Сутра сердца, 2006. – С. 35.

самого Будды Шакьямуни. Кроме того, начиная текст санскритскими словами, автор, с точки зрения традиционного объяснения, закладывает отпечатки этого священного для буддизма Махаяны языка в сознании последователя, изучающего его текст.

«Намо» означает «поклоняюсь»; «гуру» обозначает «учитель»; «муниндра» – «владыка среди мудрецов», здесь слово стоит в дательном падеже санскритского языка («-ая»). Итак, первая строчка означает: «Поклоняюсь Учителю-Муниндре¹⁸⁷». Говоря «Намо Гуру Муниндрая», автор отдаёт дань уважения своему духовному учителю, который рассматривается как единый с Буддой Шакьямуни. Смысл такого действия хорошо передан в словах Джово Дже Палдена Атиши: «Все благие качества, малые и великие, возникают у нас через опору на духовного Учителя». Под словом поклоняюсь или совершаю поклон подразумеваются действия, выполняемые на уровне тела, речи и ума. «Чаг-цель» [phyag 'tshal] – это тибетское слово, переводимое нами как поклонение. Согласно традиционному комментарию первая часть слова («чаг») обозначает качества, присутствующие в потоке ума святых существ. Это высочайшая мудрость, великое сострадание и огромная сила. Во второй части слова («цель») заключено пожелание обретения этих качеств и просьба о даровании благословения для их развития.

Начало текста предваряется вознесением хвалы духовным учителям линии преемственности данных учений, источником которых является сам Будда Шакьямуни. Выделяя ключевые фигуры среди учителей, порядок четверостиший указывает на последовательность передачи учения Ламрим. Цель этих обращений заключается в устранении препятствий для составления и завершения текста, а также для принесения пользы от его изучения. Эта часть текста разворачивается стихотворным вступлением из пяти вводных шлок-четверостиший, состоящих из девяти слогов в каждой строке. Они

¹⁸⁷ Муниндра – (санскр.), (тиб. thub-[pa'i] dbang-[po]) – один из эпитетов Будды в целом и, в частности, для Будды Шакьямуни. В словаре Дункар циг дзо ченмо (dung-dkar tshig-mdzod chen-mo): поскольку обрел окончательную победу над причинами рождения в сансаре и тремя ядами-омрачениями, то называют муни [thub-pa], вдобавок к этому, поскольку обрел победу над четырьмя марами, то называют Муниндра [thub-pa'i dbang-po].

представляют собой выражение почтения и обращение к учителям линии преемственности данных наставлений.

Слова первого четверостишия выражают поклонение перед Шакьямуни, который с помощью «крюка» удивительного мужества и сострадания ведет к освобождению трудноукротимых живых существ. Это связано с традиционным представлением о Будде Шакьямуни как об источнике всей буддийской доктрины. Мужество и сострадание, выделенные здесь, суммируют качества тела, речи и ума просветленного существа.

Далее, автор обращает свои поклоны в адрес коренных и непосредственных учителей. Следующее четверостишие указывает на две линии учений: «глубинного воззрения» и «обширных деяний», происходящие, соответственно, от Манджушри и Майтреи, а также на основных держателей этих учений – Нагарджуну и Асангу соответственно. Здесь к их именам приложен эпитет «украшение Джамбудвипы», который выделяет их как главных комментаторов Сутр о запредельной мудрости (Праджняпарамиты)¹⁸⁸.

Третье четверостишие представляет собою поклонение учителям традиции Кадам. Начиная с ее основателя Атиши, перечислены главные держатели учений данной традиции: Дромтонпа ['brom-ston-pa], четыре йогина¹⁸⁹, три брата. Упоминание учителей-йогинов, не имеющееся в других текстах Ламрим, указывает на содержащиеся в данном Ламрине учения ваджраяны. «Три брата Кадам»: Геше Потова [po-to-ba rin-chen gsal, 1027-1105] считается основоположником линии «последователей классических трактатов» [gzhung-pa-ba], Геше Ченгава [spyen-snga-ba tshul-khrims 'bar, 1033-1103] – линии последователей Ламрима [lam-rim-pa], Геше Пучунгва [phu-chung-ba gzhon-nu rgyal-mtshan, 1031-1106] – линии «последователей сущностных наставлений». Это были три ответвления единой традиции «постепенного пути».

¹⁸⁸ Lhundup Sopa. Steps on the Path to Enlightenment, v.1. – p. 12.

¹⁸⁹ Это четыре кадампинских мастера, которые в своем имени носили эпитет йогин (нельджорпа): 1. нельджорпа Аме Чангчуб [a-med chang-chub]; 2. не идентифицирован; 3. нельджорпа Джампей Лодро ['jam pa' blo gros]; 4. нельджорпа Шерап Дордже [shes-rab rdo-rje].

Четвертое четверостишие посвящено Лосангу Дракпе [blo-bzang grags-pa] (Дже Цонкапе), основателю традиции Гелуг. Посредством толкования двух частей его тибетского имени раскрывается глубина его учений-объяснений. В первых двух строках часть имени «Лосанг» (тиб. благой ум) сравнивают с океаном, как источником, который содержит совершенную полноту учений Шакьямуни и который Дже Цонкапа «поднял до небес» как вереницу волн, состоящих из прекрасного составления, объяснения и обсуждения спорных моментов. Во вторых строках – часть имени «Дракпа» (тиб. прославленный), сравнивается с каплями прославленности, распространившимися во всех десяти¹⁹⁰ направлениях.

Пятое, заключительное четверостишие выражает поклонение Панчен-ламе I и Далай-ламе V, которые согласно тексту безошибочно обучали пути. Слово «безошибочно» указывает на чистоту линии преемственности, дошедшую непосредственно до автора сочинения.

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод о том, что автор, посредством указания учителей, значимых для традиции Ламрим вообще и в частности для данного вида комментария на Ламрим, продемонстрировал содержащиеся в его тексте наставления, держателями которых они являлись.

Непосредственно после этого следует традиционный компонент текста, в котором автор устанавливает предмет, относительно которого будут даны разъяснения и дает объяснение происхождению данных учений.

Предметом данного сочинения является руководство по этапам пути к Пробуждению, «ведущее счастливых к этому не просто на словах, а на самом деле». Также этими словами автор косвенно выражает обещание составить это руководство. Происхождению данных учений посвящен первый из двух больших разделов:

1. Объяснение метода порождения убежденности в количестве путей и их последовательности посредством разъяснения источника этих учений.

¹⁹⁰ Символическое обозначение всей сферы пространства, где наряду с четырьмя основными и четырьмя промежуточными направлениями, добавлены верх и низ.

Начиная с метафоры о необходимости для реки иметь чистый источник в виде снежной вершины, автор посвящает этот раздел описанию линии учений Ламрим, которая восходит, согласно традиции, к Будде Шакьямуни.

Здесь представлены два пути передачи учений Будды, передававшихся по двум основным линиям преемственности – «глубинного воззрения» или линии Манджушри/Нагарджуны и «обширных деяний» или линии Майтреи/Асанги. Затем указан Атиша, который объединил обе линии передачи, существовавшие до него отдельно. Далее, наставления были переданы Дромтонпе [brom-stong-ra, 1005-1064], затем в этой линии перечисляются йогин Гомпава [dbang-phyug dgon-pa-ba]¹⁹¹, Неузурва [sneu-zur-ba], Тагмапа [thag-ma-pa] и Гьерченпо [dgyer chen-po]. Эта линия известна как линия «последователей устных наставлений» традиции Кадам, называемой «мэнгакпа» [man-ngag-pa]. От Дромтонпы идет передача к Геше Ченгаве [sruan-snga-ba tshul-khrims 'bar, 1033-1103], Джаюлве [bya-yul-ba, 1075-1138] – «линия последователей Ламрима» [lam-rim-pa]. Дже Цонкапа получил учения двух этих линий от мастера по имени Лходраг Друбчен Лекьи Дордже [lho-brag grub-chen las-kyi rdo-rje]. А линию «последователей классических трактатов» [gzhung-pa-ba], куда входили Геше Долпа [dol-pa] и Шаравы [sha-ra-ba], Дже Цонкапа получил от Дракор Кхенчен Чокьяба [grwa-skor mkhan-chen chos skyabs]. Так, Дже Цонкапа получил все три ответвления единой традиции постепенного пути, возглавляемые «тремя братьями Кадам». В тексте указано, что у истоков трех ответвлений стоял Дромтонпа. Для ознакомления с полным списком учителей линии преемственности автор отсылает читателя к тексту под кратким названием «Молитвенное обращение к [учителям] Ламрим» [lam-rim gsol-'debs]¹⁹².

Далее описывается история о том, как Дже Цонкапа составил текст по Ламриму. Согласно прямым наставлениям Манджушри он сделал главной сутью своей практики три основы пути: отречение, бодхичитту и правильное

¹⁹¹ Мастер, известный также под именем Вангчук Гьялцен [dbang-phyug rgyal-mtshan].

¹⁹² Полное название текста – «Byang-chub lam-gyi rim-pa'i brgyud-pa rnam la gsol-ba-'debs-pa'i rim-pa lam mchog sgo 'byed» (tbrc.org/#!rid=O00EGS10257%7CO) Дже Цонкапа составил текст по окончании своего летнего ретрита в месте под названием Ретинг. Перевод текста см. Урбанаева, Освобождение в наших руках Т.1, часть 2. Приложение IV. – С. 200-205.

воззрение. Позже, во время уединенного затвора [dben gnas] в монастыре Раден¹⁹³ он возносил молитвы, наполненные огромной силой, к учителям, входящим в линию преемственности Ламрима, особенно к Атише, Дромтонпе, Потове и Шараве. Затем, обретя прямое духовное видение этих учителей, он в течение месяца получал наставления и последующие объяснения по ним. Спустя месяц все учителя растворились в Атише. После этого Атиша возложил свои руки на голову Дже Цонкапы со словами: «Совершай обширные деяния ради Дхармы!». Это явилось побуждением к составлению текста «Большой Ламрим», который был испрошен к написанию настоятелем Зулпува Кончогом [zul-phu-ba dkon-mchog]¹⁹⁴ и великим переводчиком Кьябчог Пелсангом [skyabs-mchog dpal-bzang].

Далее следует перечисление мастеров, относящихся к устной традиции линии Гьялва Энсапы:

1. Дже Цонкапа [tsong-kha-pa] (1357-1419)
2. Гьелцаб Чойдже [rgyal-tshab chos rje] (1364-1432)
3. Дульдзин Дракпа Гьялцен ['dul-'dzin grags-pa rgyal-mtshan] (1374-1434)
4. Кхедруб Чойдже [mkhas-grub chos rje] (1385-1438)
5. Шераб Сенге [shes-rab seng-ge] (1383-1445)
6. Дульдзин Лодро Бепа ['dul 'dzin blo-gros sbas-pa] (1400-1475)
7. Панчен Чоки Гьялцен [pan-chen chos-kyi rgyal-mtshan] (1402-1473)
8. Кьябчог Пелсанг (XV в.)
9. Друбпей Вангчуг Лосанг Дондруб [grub-pa'i dbang-phyug blo-bzang don-grub] (1504-1565)
10. Сангье Еше [sangs-rgyas ye-shes] (1525-1590)
11. Всеведующий Панчен Лосанг Чоки Гьялцен [pan-chen blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan] (1570-1662)
12. Ваджрадара Кончог Гьялцен Пелсангпо [dkon-mchog rgyal-mtshan dpal bzang-po] (1612-1687)

¹⁹³ Первый монастырь традиции Кадам, основанный Дромтонпой в год огня-курицы первого рабджуна (в 1057 г.).

¹⁹⁴ Имя этого настоятеля, как ученика Дже Цонкапы, указано в колофоне текста «Ламрим Ченмо».

Сам Дже Цонкапа написал три текста Ламрима: обширный, средний и краткий. При этом краткий текст, являясь синтезом всех наставлений Ламрима, предназначен для тех практиков, кто был не в состоянии понять их в качестве практических инструкций по обузданию собственного ума. Дже Цонкапа стремился защитить наставления от восприятия их как лишь теоретических знаний, что в конечном итоге привело бы к упадку Учения. Поэтому он рекомендовал составлять сжатых руководств Ламрима. По этой причине Панчен-лама I и Далай-лама V написали свои тексты.

Следующая часть традиционно называется «утверждение себя в нижайшем положении». Автор, говоря о себе как о том, кто имеет скромные умственные способности, малый запас заслуг и понимание важности этих наставлений для других, обещает составить данный текст. Своей скромной самооценкой он косвенно показывает, что все реализации являются следствием утверждения себя в нижайшем положении, что спасает духовного практика от гордыни как препятствия для достижения духовных реализаций. Также выражения подобного рода автора в свой адрес, встречаются в колофонах ксилографов, что по мнению некоторых ученых является традиционной формой и литературным этикетом¹⁹⁵.

Панчен-лама Лосанг Еше советует своему читателю для всестороннего изучения величия автора, величия Дхармы и способа слушания и объяснения Дхармы обратиться к обширному и среднему Ламримам Дже Цонкапы. Итак, во-первых, чтобы показать подлинность учения, объясняется величие автора; во-вторых, чтобы развить веру в учение, говорится о величии самого учения; в-третьих, объясняется, как слушать и преподавать учение; в-четвертых, объясняется, как с помощью данного учения вести ученика по Пути. В эти четыре структурные части включены все наставления по Ламриму. Все тексты Ламрим в традиции Гелуг излагают учение в системе, имеющей эти четыре

¹⁹⁵ Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 82.

основных раздела. Эта традиция объяснения учения соответствует традиции индийского буддийского монастыря Викрамашила.

Так как этот текст разъясняет способы выполнения визуализаций по системе Ламрима в довольно сжатой форме, его строение несколько отличается от текста «Большой Ламрим». Тем не менее, в него включены существенные положения четырех основных разделов.

В разделе о величии автора Панчен-лама Лосанг Еше указывает на то, что Атиша и его труд «Светильник на пути к просветлению» являются источником для текстов категории ламрим, тенрим [bstan-rim] (этапы учения), а также всех объяснений относительно пути, и, следовательно, данных наставлений. Традиционно в этом разделе рассматривается биография Атиши. В обширных версиях Ламрима она представлена тремя заголовками:

1. Рождение Атиши в превосходной семье.
2. Каким образом он обрел знания и реализации.
3. Как он оказывал помощь живым существам.

Здесь же автор, опираясь на текст «Хвала из восьмидесяти строф» Нагцо лоцавы [nag-tsho lo-tsa-ba]¹⁹⁶, являющийся основным источником автобиографии Атиши, приводит строфы о годах его обучения и пребывании в Индии и Тибете. Таким способом автор сжато выражает суть трех вышеназванных разделов.

Раздел, объясняющий величие Дхармы.

У каждого великого текста Ламрим есть характеристики, описываемые как «четыре величия» и «три уникальных свойства» учения Ламрим, отличающие его от других классических учений¹⁹⁷. Четыре величия учения Ламрим - это:

- 1) величие понимания всех учений Будды как не противоречащих друг другу;
- 2) величие разъяснения того, что все без остатка Слово Будды является прямым руководством для собственной практики;

¹⁹⁶ Ученик и переводчик Атиши, Нагцо лоцава (1011-1064). Находился в составе группы, которая приглашала Атишу в Тибет.

¹⁹⁷ Пабонгка Ринпоче. Ламрим, т. 1, кн. 1. – С. 64.

- 3) величие, заключающееся в том, что Ламрим облегчает постижение сущностного воззрения Будды;
- 4) величие, заключающееся в том, что благодаря Ламриму сами собой прекращаются большие негативные деяния.

Ламрим имеет следующие уникальные свойства:

- 1) является синтезом всех тем сутраяны и ваджраяны;
- 2) отмечен простотой практической реализации;
- 3) имеет особую ценность в сравнении с другими учениями, поскольку украшен сущностными наставлениями двух линий, Асанги и Нагарджуны¹⁹⁸.

Для обоснования всех четырех величий Ламрима автор указывает, что все пути, которые являются сутью всех учений Будды, сводятся к трем этапам развития духовной личности. Для прохождения пути высшей личности необходимо освоить практики для средней личности, а те, в свою очередь, требуют освоения практик для малой личности. В «Большом Ламриме» Дже Цонкапа утверждает, что практики, которые связаны с «малой» и «средней» личностью, предназначены для «высшей» личности¹⁹⁹. Другими словами, первые две категории наставлений следует понимать как обязательные составляющие компоненты для махаянского пути. Таким образом, наставления, представленные в первых двух категориях, составляют «путь, общий с малой и средней личностью»²⁰⁰.

2. Объяснение действительного способа тренировки ума на этапах пути, после зарождения убежденности в этом.

В этом месте, в разделе о подготовительной части, которая предшествует основной части медитативной сессии, приведены так называемые «шесть предварительных действий» [sbyor-ba'i chos drug]. Они направлены на подготовку ума с целью сделать его более восприимчивым к тем духовным изменениям, которые должны произойти с ним в процессе медитации.

¹⁹⁸ Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения Т. I, с.19-31; Пабонгка Ринпоче. Ламрим. Т. I, кн. 1. – С. 65-76.

¹⁹⁹ Artemus B. Engle. The Inner Science of Buddhist Practice. – Snow Lion Publication, New York, 2009. – P. 38.

²⁰⁰ Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I, т. II, 2012. – С. 21.

Выполнение предварительных практик может проводиться также через практику гуру-йоги, называемую Гуру-пуджа [bla-ma mchod-pa]. Эта практика связана с тантрическими методами продвижения по пути. Этой теме посвящена другая работа автора под названием «Записи вопросов и ответов. Некоторые описания» [dri-lan yi-ger bkod-gras 'ga'-zhig phyogs gcig-tu bkod-pa], которая была обнаружена нами в сумбуме автора, и отмечена шифром TSDP 1581. Перечислим эти положения.

1) Очищение места и размещение символов тела, речи и ума Будды.

Чистота того места, где происходит практика, способствует повышению ясности ума и внимательности, и такая подготовка должна служить напоминанием о том, что «подлинным объектом очищения является ум»²⁰¹. Не менее важным является то, что в дальнейшем в этом месте визуализируются Будды, бодхисаттвы и другие святые существа, которые, как считается, прибывают в это место. Все вместе это указывает на цель такой уборки.

2) Установление красивых и правильных подношений.

Размещение подношений на алтаре предписывается проводить по определенным правилам и с чистой мотивацией. Кроме того, источник этих подношений должен быть чистым, то есть, эти подношения должны быть приобретены только благим путем.

3) Принятие правильного положения тела; установление правильной мотивации; принятие прибежища в Трех Драгоценностях; порождение особой бодхичитты; медитация на четыре безмерных.

Принятие правильного положения Вайрочаны, имеющего восемь признаков, позволяет сосредотачиваться в течении длительного времени, препятствуя возникновению блуждания ума и вялости. В этот список признаков входят необходимые положения для ног, рук, спины, зубов, губ, языка, головы, глаз, плеч. Важно также правильное дыхание. Как сказано Гьялва Энсапой: «Ноги, руки, спина – это три [элемента], прибавив к ним зубы, губы, язык –

²⁰¹ Dalai Lama. Awakening the mind, lightening the heart. – P.46.

получили четыре, голова, глаза, плечи, дыхание – следующие четыре. Все вместе составляет восемь признаков позы Вайрочаны»²⁰².

Установление мотивации начинается с распознавания в своем сознании мирских намерений, выраженных понятием «восемь мирских дхарм»,²⁰³ и их устранения. В сжатом виде эти намерения охватывают все мирские цели, служащие только этой жизни. Цитируя Гухьясамаджу-тантру и Атишу, автор текста указывает на то, что если все заботы нацелены лишь на одну эту жизнь, то невозможно обретение благого плода в будущих жизнях. Здесь намерение сравнивается с «корнем», и в зависимости от того, ядовитый он или лекарственный, такими же будут его ветви и листья. Далее в развитии правильной мотивации этим не ограничиваются. Рассматриваются последовательно уровни мотивации в качестве причин рождения в низших мирах, вообще в сансаре и обретения умиротворения только для себя. В силу того, что данный текст относится к традиции Махаяны, то зарождение бодхичитты и намерение осуществлять парамиты являются здесь наилучшей мотивацией, поскольку только с обретением состояния Просветления Будды возможно реализовать благо как для себя, так и для других.

Для принятия Прибежища далее указан способ визуализации коренного Учителя, представляемого в аспекте Буды Шакьямуни, вокруг которого расположены будды, бодхисаттвы и другие святые существа. Затем с верой и памятованием о благих качествах и сострадании этих святых существ, а также с осознанием глубины собственных страданий описывается последовательное обращение к Будде, Дхарме и Сангхе.

4) Визуализация Поля Заслуг.

Здесь дается описание двух возможных способов визуализаций, связанных с расположением духовных наставников, будд, бодхисаттв и других святых существ, вышедших за пределы сансары, которые расположены в определенном порядке. Первый способ относится к традиции Гуру-пуджы [тиб.

²⁰² Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam v.3. – P. 366.

²⁰³ счастье и утрата, похвала и хула, удовольствие и боль, слава и бесславие.

bla-ma mchod-pa] (Ритуала почитания Учителя), текст которого составил Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен. Второй способ – это визуализация по традиции обнаженных комментариев, к которой относится рассматриваемый текст Ламрима «Быстрый путь». Следует отметить, что оба излагаемых здесь способа относятся к тантрическим уровням практики. У Поля Заслуг есть особая функция. Созерцая его, практикующий выполняет семеричный ритуал и подношение мандалы. Опираясь на такую основу-поле, выполняются действия, позволяющие накопить благие заслуги. Именно по этой причине его называют полем заслуг.

5) Семичленная практика, вобравшая важнейшие положения о накоплении и очищении, и подношение мандалы. Этими практиками являются: простирание, подношения, раскаяние, сорадование, просьба о вращении колеса Дхармы, просьба не оставлять сансару и посвящение заслуг. Выполняется это согласно строфам текста «Благопожелания об осуществлении благих деяний» [bzang-spyod smon-lam]. Раскаяние в злодеяниях необходимо для очищения от них, а оставшиеся шесть практик – преимущественно для накопления заслуг.

6) Растворение Поля Заслуг и молитва единого устремления.

Здесь описывается последовательный процесс растворения всех визуализируемых объектов Поля Заслуг в коренном, непосредственном учителе, который преобразуется в Учителя Шакьямуни. Рассматривая его как воплощение Трех Драгоценностей и всех объектов прибежища, приводятся слова молитвы. Строфы молитвы взяты из «Книги о чудесных проявлениях в традиции Ганден» [dga'-ldan sprul-pa'i glegs-bam]²⁰⁴. Молитва-обращение здесь представлена трехчастным образом и выражает просьбу о даровании благословения на то, чтобы осуществить:

– пресечение всех ложных восприятий, начиная от непочтения к Учителю до цепляния за двойственность и самобытие²⁰⁵ «Я».

²⁰⁴ Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Перевод с английского: С. Хос. – С. 288.

²⁰⁵ Согласно школе прасангика-мадхьямика это любое существование со стороны объекта вне простого обозначения мыслью.

– беспрепятственное порождение всех безупречных состояний ума: от почитания Учителя и так далее.

– полное умиротворение всех внешних и внутренних препятствующих условий.

Все стадии предварительных практик являются общими для всех тем медитации Ламрим, а потому предваряют каждую сессию медитации. В буддийской практике различают два вида медитации: аналитическая и однонаправленная. Аналитическая медитация подразумевает не просто размышления о разнородных объектах, но системное аналитическое исследование на основе сущностных положений каждой темы, используя логику, цитаты и примеры. При однонаправленной медитации ум удерживается на одном объекте. Говоря о результатах медитации, подразумевают два их вида: переживание в виде чувства или точное понимание данного положения. Например, реализация непостоянной природы феноменов является собой понимание, а сострадание как чувство - переживается. На пути к достижению цели медитации важным является знание того, от каких ложных представлений следует избавляться и какие противодействующие факторы служат этому. Таким образом, по каждой теме медитации есть два объекта реализации: то, что нужно устранить, и то, что нужно развить.

Внутри структуры сами медитации по каждой теме в тексте «Быстрый путь» излагаются в следующем порядке, который характерен для всех рассматриваемых тем. Каждая тема объединена в два больших блока, разъясняющих то, что необходимо делать во время медитативной сессии и что делать в промежутках между ними. Первый блок состоит из трех частей: подготовительной, основной и заключительной. Подготовительная часть начинается с молитвенного обращения к коренному Учителю, воспринимаемому нераздельным с Буддой Ваджрадхарой, и являющимся средоточием всех объектов Прибежища. Затем идет просьба о даровании благословения с целью зарождения постижения данной темы, что является особым сущностным наставлением в традиции обнаженных комментариев. Вслед за этим идет непосредственная визуализация того, как из тела Учителя,

представляемого у себя на макушке головы, исходит поток лучей света и нектара пяти цветов. В завершении данной визуализации говорится о том, что следует представлять, что в силу вхождения лучей в умы и тела как самого практикующего, так и других существ, очищаются все накопленные с безначальных времен проступки и омрачения. При этом акцент делается на устранении тех препятствий, которые мешают обретению постижений, специфичных для каждой из тем медитации. И еще один важный результат такой визуализации: говорится об изменениях в теле, которое обретает природу чистого ясного света, при этом жизненный срок, заслуги и все другие достоинства возрастают.

В основной части медитативной сессии шаг за шагом, в правильной последовательности представлена аналитическая медитация на положения конкретной темы. Затем, в завершении вновь проводится визуализация лучей и нектара.

В промежутке между сессиями рекомендуется рассматривать священные тексты и комментарии к ним, разъясняющие только данную тему. Настоятельно рекомендуется не рассеивать свое сознание чтением текстов по другим темам. Посредством внимательности следует обуздывать «двери» чувств, знать меру в еде, не спать в неподходящее время, усердствовать в йоге, делать необходимые практики, связанные с периодом сна, йогой умывания и принятия пищи. Перечисленные виды деятельности по сути охватывают все моменты времени межсессионного периода. Обобщая вышесказанное, можно сказать, что период между сессиями также важен для прогресса в практике. Как сообщает Далай-лама XIV: «если оставить ум рассеянным и бесконтрольным, это повредит нашему прогрессу, поэтому рекомендуются постмедитативные практики»²⁰⁶. Все это делается для того, чтобы чувство или понимание, развитое в период сессии, не угасло. Поэтому и рекомендуется не только охранять такой «огонек» зарождающегося понимания, но и поддерживать его. Способ, при котором духовная практика осуществляется в двух периодах, – медитативном и

²⁰⁶ Dalai Lama. *Awakening the mind, lightening the heart.* – P. 46.

постмедитативном, является важным, поскольку в действительности побуждает выполнять практику в течении двадцати четырех часов.

2.1.1.2.1. Преимущества вверения себя Благому Другу (С. 389).

Основная часть.

Во второй, основной части, материал разбит на четыре раздела:

1. Преимущества вверения себя Благому Другу.
2. Недостатки, проистекающие от отсутствия вверения, и ущерб от нарушения преданности.
3. Методика опоры в мыслях.
4. Методика опоры посредством действий.

Непосредственно после «шести предварительных действий» идет обзор практики правильного вверения Учителю, которая является основой для развития всех благих качеств. Посредством использования цитат и логических доводов устанавливаются восемь преимуществ от правильной опоры на Учителя и недостатки от отсутствия опоры или нарушения в связи с этим. Источники, цитируемые здесь, принадлежат к текстам винаи, праджяпарамиты и тантры. При опоре на них объясняются качества, которыми должен обладать духовный наставник в области различных видов практики.

В Ламриме «Быстрый путь» тема о преимуществах вверения себя Благому Другу излагается первой по счету, в то время как в «Большом Лариме» Дже Цонкапы она идет четвертой. В последнем труде вначале излагаются характеристики подходящего Благого Друга (Учителя) и вверяющегося ему ученика. Здесь же тема вверения себя Благому Другу трактуется исключительно с точки зрения медитации, и прямо не говорится о том, как следует проверять будущего духовного наставника, подразумевая предварительную проверку уже осуществленной²⁰⁷. С целью порождения понимания важности опоры на учителя и особого вдохновения тема преимуществ рассматривается в начале.

²⁰⁷Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Перевод с английского: С. Хос. – С. 288.

Преимущества излагаются в восьми подразделах:

1. Приближаемся к состоянию Будды.
2. Победоносные²⁰⁸ станут нами довольны.
3. Не будем обделены Благими Друзьями.
4. Не упадем в низшие миры.
5. Порочным и омраченным существам трудно будет нам навредить.
6. Не будет противоречия с деяниями бодхисатв.
7. Собрание достоинств будет возрастать все выше и выше.
8. Исполнятся все временные и окончательные цели.

Восемь недостатков от отсутствия вверения заключаются в том, что духовный практик не получит восьми преимуществ (С. 392).

Восемь ущербов в связи с нарушением преданности:

1. В этой жизни причинят вред множество болезней и злых сил.
2. В будущем будем вынуждены испытывать бесчисленные страдания низших уделов.
3. Неуважение по отношению к своему учителю наносит оскорбление всем Буддам.
4. Если породить один момент гнева на учителя, то этим разрушим корни добродетелей, накопленные за одну кальпу; затем будем вынуждены пребывать в течение одной кальпы в аду Авичи.
5. Даже следуя путем Тантры, не будет достигнута окончательная реализация.
6. Даже осуществляя практики ваджраяны, будут лишь рождения в низших мирах.
7. Не разовьются новые благие качества, которых прежде не было, а те, что были прежде, придут в упадок.
8. Во всех будущих жизнях не встретится Благой Друг.

2.1.1.2.3. Методика опоры мыслями

2.1.1.2.3.1. Возращивание коренной веры (С. 394)

²⁰⁸ Один из эпитетов Будды.

2.1.1.2.3.2. Возращение глубокого почтения посредством памятования о доброте Гуру (С. 400)

2.1.1.2.4. Методика опоры деяниями (С. 402)

2.1.1.2.4.1. Подношение Учителю материальных вещей (С. 402)

2.1.1.2.4.2. Служение Гуру посредством тела (С. 403)

2.1.1.2.4.3. Радование подношением исполнения практики в соответствии с его указаниями (С. 404)

Раздел 2.2. Как, опираясь на Гуру, совершенствовать ум.

Этот раздел разбит на две части:

4.2.1. Побуждение [себя] извлечь сущность из свобод и благоприятных условий.

В ее основной части два подраздела:

1. Обдумывание великой значимости свобод и благоприятных условий.
2. Обдумывание трудности их обретения.

В первом подразделе проводится размышление о восьми свободах и десяти благоприятных условиях. Цитируя такие тексты, как «Сжатое изложение восьмитысячной Праджняпарамиты» и «Письмо другу» Нагарджуны, приводится список восьми несвободных состояний: рождение на окраинной местности, где нет четырехчастной общины²⁰⁹; рождение глупым и немым, с неполнотой главных и вторичных конечностей, слуха и других органов; обладание такими ложными воззрениями, как несуществование прошлых и будущих жизней, закона кармы, Трех Драгоценностей; отсутствие прихода Будды и Слова Победоносного. Это четверка несвободных состояний человеческого рождения. А рождение в трех низших мирах - это мир ада, мир голодных духов, мир животных, и сфера долгоживущих богов. Это четверка несвободных состояний, которые являются не человеческим рождением. Не раскрывая суть этих положений, автор привел лишь уточнение о долгоживущих богах. Согласно комментарию Махамати к «Письму другу»: «Относительно

²⁰⁹ Она состоит из полностью посвященного монаха и монахини, а также мужчины и женщины, соблюдающих все обеты, необходимые для буддиста-мирянина.

объяснения двух видов – без различения и бесформенности, первое – это состояние [существа] четвертой дхьяны [Мира Форм], а второе – это обычное существо, рожденное [в Мире] Без Форм»²¹⁰. А также это боги Мира Желаний, которые постоянно погружены в наслаждения.

Первая категория – это боги Мира Форм, пребывающие в состоянии медитации (дхьяны) [bsam-gtan], успокоения ума. А вторая – долгоживущие боги Мира Без Форм, пребывающие в состоянии, подобном летаргии. Согласно труду «Абхидхармакоша» они могут пребывать в нём многие махакальпы, т.е. совершенно длительный период времени²¹¹. Так автор выделил из всего многообразия форм богов конкретные категории.

Десять благоприятных условий разделяются на пять условий с собственной стороны и пять условий со стороны других.

Пять условий с собственной стороны: человеческое рождение; рождение в «центральной стране»; обладание полноценными органами чувств; несовершенство крайних деяний²¹²; вера в источник – это вера в укрощающую Дхарму [Трипитаки].

Пять условий со стороны других: «приход Будды; [Он] учил святой Дхарме; Учение [все еще] пребывает; есть его последователи; есть милосердие к другим».

Таким образом, восемь свобод устанавливаются с точки зрения отсутствия, а десять благоприятных условий – с точки зрения обладания. Подводя итоги, автор приводит традиционную форму анализа логического соотношения, в котором находятся свободы и условия. Так, если что-то есть полнота наличия восьми свобод, то это не охватывает полноту десяти благоприятных условий, но если это полнота десяти благоприятных условий, то обязательно будет и полнота восьми свобод²¹³.

²¹⁰ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. v.3. – P. 407.

²¹¹ Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I, т. II, 2012. – С. 125.

²¹² Так называемые "пять действий с немедленными последствиями". Означает, что совершивший любое из них после смерти немедленно (безпромежуточного пребывания в бардо) попадает прямо в ад. Эти пять действий: убить архата, мать или отца, с дурным намерением вызвать пролитие крови из тела Будды и создать раскол в Сангхе. См. Урген Ринпоче. Повторяя слово Будды. – С. 74.

²¹³ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. V. 3. – P. 408.

В данном тексте приводятся уникальные сведения, отсутствующие в других видах Ламримов. Это наличие возможности для осуществления реализаций с большей силой с точки зрения поля, помысла, предмета, опоры и времени.

С точки зрения поля, как объекта накопления заслуг.

Почитание одного бодхисаттвы приносит больше блага, чем вызволение из тюрьмы брошенных туда и ослепленных всех живых существ десяти сторон. Почитание одного волоска Будды приносит больше блага, чем почитание всех бодхисатв. Почитание одной «поры»²¹⁴ Духовного Наставника приносит больше блага, чем почитание всех Будд.

С точки зрения помысла.

Если обладая помыслом: «Да обрету совершенное просветление ради блага всех живых существ!» даровать одну горсть цампы животному, то корни добродетели станут очень сильными. Объект действия – бесчисленные живые существа и объект достижения – совершенное просветление, поскольку они наделены необъятными умом достоинствами, то есть возможность осуществлять корни добродетелей с большей силой.

С точки зрения предмета.

Дарование монахом одной строфы Дхармы превышает заслуги от дарования несметных материальных вещей домохозяином. Так говорится, поскольку основными слушателями подобных наставлений являлись монахи.

С точки зрения опоры.

Если бодхисаттва-домохозяин установит фитиль даже размером с гору Меру в растительное масло объемом словно океан и поднесет такой светильник, а бодхисаттва-отшельник установит фитиль лишь с кончик иглы в каплю растительного масла и поднесет его, то обретаемое благо у последнего будет больше. Хотя и нет у них различия в бодхичитте, но с точки зрения

²¹⁴ Традиционно, под «порой» подразумеваются свита гуру, а также его любимые домашние животные. См. Союз блаженства и пустоты. – С. 71.

опоры у отшельника силы больше. Здесь рассматривается такая опора, как гелонг-бодхисаттва, у которого есть возможность для такого осуществления.

С точки зрения времени.

Сохранение лишь малой части нравственности здесь, в мире Саха²¹⁵, приносит больше блага, чем сохранение нравственности в течение кальпы на северо-восточном континенте согласно буддийской космологии. Другая особенность представлена следующим образом. Поскольку накопленная карма жителей Джамбудвипы является особенно сильной, и полученные результаты могут быстро созреть и испытываться здесь же, то карма, накопленная в начале жизни, может созреть уже во второй ее половине. Поэтому человеческое рождение на Джамбудвипе прославляется как высшая опора для достижения просветления в одной короткой жизни времени пяти вырождений²¹⁶.

Размышление о трудности обретения свобод и условий имеет три раздела:

1. Трудность обретения с точки зрения причины.
2. Трудность обретения с точки зрения примера.
3. Трудность обретения с точки зрения количества.

1. Большинство людей и других живых существ, главным образом совершают десять неблагих деяний и другие недобродетели, что препятствует достижению свобод и благоприятных условий. В особенности для обретения чистейшей опоры, наделенной таким совершенством, необходимо держаться основной причины – чистой нравственности, осуществлять даяние и другие парамиты, а завершить это необходимо безупречными молитвами-благопожеланиями.

2. Здесь приводится ряд аналогий, служащих иллюстрацией редкости драгоценной человеческой жизни. Так, в «Сутре вхождения Нанды во чрево»²¹⁷

²¹⁵ "Саха" означает «обладание», «перенесение» или «способность». Это название для нашей мировой системы, называемая в Абхидхармакоше Миром Претерпевания (на санскр. Саха). Все живые существа, родившиеся в этом мире, претерпевают клеши и страдания. Иначе говоря, существа обладают ими в большом количестве. «Претерпевание» также означает стойкое перенесение трудностей.

²¹⁶ Уменьшение длительности жизни, продолжительность эпохи уменьшается, вырождаются живые существа, вырождаются воззрения и нарастают беспокоящие эмоции.

²¹⁷ Санскр. ayusmannandagarbhavakrantinirdesa-namamahayanasutra, тиб. dga'-bo mngal-du 'jug-pa bstan-pa'i mdo.

говорится: «Крайне трудно переродиться из низших миров в высшем, труднее даже, чем пристать семени белой горчицы к кончику иглы, а брошенной чечевице – к стене хрустального дома»²¹⁸. Другой пример, который привёл Будда в «Писании, наделенном совершенством»²¹⁹, уподобляет пребывание в сансаре слепой черепахе, пребывающей на дне океана. Один раз в сто лет она всплывает на поверхность океана, где плавают гонимое ветрами золотое ярмо. Шанс попасть шее черепахи в это ярмо сравнивается с шансом обретения драгоценной человеческой жизни.

3. Из трех низших миров животных в количественном отношении меньше, голодных духов больше, чем животных, существ ада больше, чем голодных духов. Животные, находящиеся в глубинах океана, существа в мире богов и людей относительно малочисленны.. Так, количество всех людей Джамбудвипы не будет даже приблизительно равно числу кружащих пчел в летней чаше.

4.2.2. Методика извлечения сущности из драгоценного человеческого рождения.

2.2.2.1. Совершенствование ума на этапе общего пути малой личности

Далее духовные практики распределяются на осуществляемые на уровнях малой, средней и высшей личности. Причем различаются они с точки зрения мотивации и должны включаться в практику одного индивида. Мотивация первого уровня состоит в том, что человек, практикуя Дхарму, стремится достичь счастья в будущей жизни. Начинается этот этап с осознания того, что эта жизнь не единственная, она не продлится вечно и оканчивается смертью. Размышляя над возможностью рождения в таких низших мирах, как ад, миры голодных духов и животных, практикующий стремится устранить причины, обуславливающие такие перерождения. Он ищет опору в надежных объектах, обладающих полнотой качеств, позволяющих защитить его. Такими объектами

²¹⁸ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam, V. 3. – P. 411.

²¹⁹ Тиб. yang-dag-par-ldan-pa'i lung.

признаются Будда, Дхарма и Сангха – Три Драгоценности. Собственно причинами достижения счастья в будущей жизни являются искреннее принятие прибежища в Трех Драгоценностях и следование закону кармы.

Так, в основной части этого раздела имеется четыре пункта:

1. Размышление о смерти и непостоянстве (С. 413).
2. Размышление о страданиях в низших мирах (С. 416).
3. Практика принятия прибежища в Трех Драгоценностях (С. 423).
4. Зарождение убежденной веры в законе деяния-плода²²⁰ (С. 426).

Размышление о первых двух пунктах призвано породить в уме заботу о будущей жизни. Памятование о смерти и опасности дурного перерождения пробуждает интерес к методу, который позволит избежать перерождения в низших мирах. После появления такой заинтересованности преподается сам метод. Этим методом является практика Дхармы начального уровня, представленная третьим и четвертым пунктами.

В обширных версиях Ламримов размышление о смерти и непостоянстве объясняется в трёх частях:

- 1) Шесть недостатков отсутствия памятования о непостоянстве и смерти
- 2) Преимущества памятования о непостоянстве и смерти
- 3) Как выполнять медитацию о непостоянстве и смерти

В исследуемом нами тексте тема размышления о смерти и непостоянстве представлена только последней частью, которая включает три основы, девять размышлений и три вывода. Три основы составляют:

- 1) неизбежность смерти;
- 2) непредсказуемость смерти;
- 3) ничто, кроме Дхармы, не поможет человеку во время прихода смерти.

Неизбежность смерти предлагается осознать посредством трех аргументов:

1. Неотвратимость смерти.
2. Нет прибавления к сроку жизни, который непрерывно уменьшается

²²⁰ По-другому закон кармы.

3. В течение жизни нет достаточного времени для практики Дхармы
- Непредсказуемость смерти.**

Для обоснования этого положения приводятся три аргумента:

1. Продолжительность жизни в нашем мире, в отличие от других миров, не является фиксированной.
2. Условий для смерти очень много, а для жизни мало.
3. Нет определенности во времени смерти, поскольку тело хрупко, словно водяной пузырь.

Ничто, кроме Дхармы, не поможет человеку во время прихода смерти.

Для обоснования этого положения приводятся три аргумента:

1. Положение и имущество не помогут в момент смерти.
2. Родственники и друзья не помогут в момент смерти.
3. Собственное тело не поможет в момент смерти.

Процесс аналитической медитации над девятью аргументами о непостоянстве и смерти служит для доказательства трех важных положений - основ, выражающих три жизненных ситуации. В результате размышлений над тремя основами предлагается выработать сильную решимость, сформулированную в тексте тремя выводами:

«Враг-смерть несомненно придет, а когда – неизвестно. Поскольку даже сегодня есть опасность умереть, необходимо готовиться к смерти. А, готовясь к смерти, буду прямо сейчас осуществлять совершенно чистую Дхарму, не питая страсти ко всем совершенствам этой жизни»²²¹.

2.Размышление о страданиях в низших мирах.

Тема размышления о страданиях в адах представлена в четырех частях:

1. Существа Великого Ада.
2. Соседние Ады.
3. Холодные Ады.
4. Ады по случаю (промежуточные).

²²¹ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam.V. 3. – P.416.

Здесь идет краткое описание страданий и форм жизни в каждом по отдельности аду. Существуют восемь горячих и восемь холодных адов, а также промежуточные и соседние ады – всего их восемнадцать. Суть переживаемых страданий передана в самих названиях адов. Для некоторых форм есть указание на их местоположения, как это описано в «Абхидхармакоше» Васубандху, а также время пребывания в них. Что касается горячих и холодных адов, то в каждом последующем из приведенного списка страдания тяжелее, чем в предыдущем.

Соседние ады размещены вокруг Великого Ада, туда попадают существа, освободившись из него. Промежуточные или по случаю ады находятся вблизи горячих и холодных адов, говорится также, что они могут находиться и в человеческом мире.

Причины рождения в аду.

Еще одной особенностью данного Ламрима в сравнении с другими является то, что непосредственно после описания страданий в различных мирах сансары указываются причины, вызывающие такие формы существования. При рассмотрении различных видов страданий духовному практику необходимо не только выработать духовный страх перед такими мирами, но, что самое главное, бояться создавать подобные причины. Поскольку именно негативная карма, созданная телом, речью и умом, является причиной рождения в низших мирах, то в целях освоения материала специфические причины указываются в завершении описания каждого из низших миров.

В целом говорится, что если совершить десять великих недобродетелей, то это послужит причиной рождения в аду. А в особенности: совершение пяти деяний беспромежуточного воздаяния; порождение ложных воззрений; осуществление деяний, разрушающих четыре коренных обета гелонга²²²; нарушение обетов личного освобождения (так, из-за убийства существа попадают в ад «непрерывного оживления», из-за убийства раскаявшегося

²²² Убийство, ложь о своих реализациях, воровство и нарушение целомудрия.

существа – рождаются в аду «черных линий»); нарушение коренных обетов бодхисаттвы; гнев в отношении бодхисаттвы и Духовного Наставника.

В «Большом Ламриме» и Ламриме Далай-ламы V после темы размышления об адах идет рассмотрение мира животных, а затем только мира голодных духов. Причина такого порядка кроется в том, что некоторые голодные духи, как считается, имеют возможность получать учение и практиковать Дхарму. В целом говорится, что в сравнении с животными голодные духи наделены высоким интеллектуальным потенциалом. В тексте «Myur-lam» порядок изложения обусловлен тем, что миры сансары рассматриваются с точки зрения интенсивности страдания, а не умственного потенциала существ, и, поскольку голодные духи испытывают более тяжкие страдания, чем животные, сначала даётся описание мира голодных духов²²³.

Голодные духи-преты испытывают невыносимые страдания от голода и жажды. Говоря о шести общих видов страданий, приводится цитата из «Послания Другу» [bshes springs] Нагарджуны: «У прет не облегчается поток страданий от отсутствия желаемого, нестерпимы их страдания от голода, жажды, холода, жары, усталости и страха»²²⁴. Размышления о страданиях отдельных видов голодных духов суммируются в три категории:

- 1) Внешние препятствия.
- 2) Внутренние препятствия
- 3) Наличие препятствий в самой еде и питье.

Причинами для рождения претой указываются привязанность, жадность, алчность, не совершение даяния и подобные им причины.

Далее, рассматривается животный мир. Все страдания у животных объединены в пять видов. Они страдают:

- 1) от тупости и невежества;
- 2) от поедания друг друга;
- 3) от жары и холода;

²²³ Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Перевод с английского: С. Хос. – С. 460.

²²⁴ Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.1, 2012, стих 91-95. – С. 207.

- 4) от голода и жажды⁴
- 5) от использования их людьми и принуждения к непомерной работе.

Причинами для рождения в мире животных являются отказ от Дхармы, неуважение к Дхарме и к наставляющему в ней, взаимная критика среди тех, кто вступил в Учение.

Тренировка прихода к Прибежищу. (2.2.2.1.1.2.3.)

Исследуя основу и причину обращения к Прибежищу, здесь изложение материала развивает соответствующий раздел из обнаженного руководства по этапам пути к Пробуждению «Путь к блаженству».

Что касается темы Прибежища, то в начале традиционно рассматриваются причины его принятия, а также причины, по которым Будда является подходящим объектом Прибежища. Главными причинами являются два осознания: собственный страх перед страданиями в сансаре и низших мирах и вера в наличие у Трех Драгоценностей способности защитить от них.

Такой объект Прибежища, как полностью совершенный Будда, наделяется следующими качествами. Он сам свободен от всех страхов; мудрый в методах освобождения других от страхов; наделен великим состраданием ко всем, не разделяя существ на близких и дальних; осуществляет благо всех, невзирая на то, приносит кто-то ему пользу или нет.. Этими качествами наделяется исключительно Будда, причем наличие их у таких великих божеств индийского пантеона, как Рудра и Вишну, отвергается.

Затем перечисляются собственно способы принятия Прибежища. Источником этого описания послужил трактат Асанги под названием «Собрание установленного» [gtan-la 'bab-pa bsdu-ba]. Здесь есть четыре положения. Говорится, что нет строгой необходимости принимать Прибежище с присутствием всех этих пунктов. Возможно принятие Прибежища через какой-либо один из них.

- 1) Принятие Прибежища с пониманием качеств Будды, Дхармы и Сангхи. Традиционно этот пункт рассматривается как самый важный, все остальное дополняют его и призваны усилить веру в Три Драгоценности.

Среди достоинств Трех Драгоценностей первыми рассматриваются качества Будды. Описываются достоинства его тела, речи, ума и просветленной активности. Достоинства Дхармы – это реализация того, что следует отбросить и осуществить, это то, что соответствует двум благородным истинам: истине прекращения и истине пути. Драгоценность Сангхи представляют собой святые личности²²⁵. Данное объяснение дается с точки зрения абсолютного смысла Трех Драгоценностей [don-dam-ra'i dkon-mchog].

- 2) Принятие Прибежища с пониманием особенностей Трех Драгоценностей: отличительных качеств; особенностей активности; почитания; осуществления; памятования и умножения заслуг.
- 3) Принятие Прибежища через признание. Принятие Прибежища с признанием Будды как Учителя, Дхармы – как непосредственное Прибежища и Сангхи – в качестве помощников в осуществлении Прибежища.
- 4) Принятие Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе без того, чтобы рассказывать об этом другим.

Визуализации при чтении строк обращения к Прибежищу опираются на наставления обнаженного комментария Ламрима «Путь блаженства». Все фигуры Поля Заслуг, такие как собрания гуру, идамов, Три Драгоценности, даки, дакини, дхармапалы, исходят из тела Гуру-божества, которого представляют пребывающим у себя на макушке. Памятуя о достоинствах их тела, речи, ума и деятельности, осуществляется мысленное обращение к ним: «Пожалуйста, защитите меня и всех матерей – живых существ от общих опасностей сансары и, в особенности, от дурных уделов». Произносимые строки «Прихожу под покровительство Гуру-идама и Трех Драгоценностей» прочитываются сто, тысячу, десять тысяч, сто тысяч раз и более. Далее перечисляются преимущества принятия Прибежища. Практик:

- 1) Становится настоящим буддистом
- 2) Получает основу для принятия всех буддийских обетов.

²²⁵ Или по-другому Арья – личность, напрямую постигшая пустоту.

- 3) Очищается от большого количества накопленной ранее негативной кармы
- 4) Накапливает обширные заслуги
- 5) Не упадет в низшие миры
- 6) Не подвержен вреду от злобных действий людей и нечеловеческих существ
- 7) Без труда достигнет всех временных и абсолютных целей
- 8) Быстро станет Просветленным существом.

Затем рассматриваются обеты в связи с принятием Прибежища. Они объясняются в двух частях. Это обеты в отношении каждой из Трех Драгоценностей и общий обет. Индивидуальные обеты Трех Драгоценностей объясняются в двух положениях: с точки зрения отрицания и с точки зрения осуществления. Эта разновидность обетов служит целям сохранения Прибежища как такового. Общие обеты-предписания укрепляют порожденное Прибежище.

2.2.2.1.1.2.4. Развитие убежденной веры в закон кармы (С. 426).

Общие размышления.

Вначале рассматривается общий механизм кармы, как закон причинности, убежденность в котором развивается на основе подлинных цитат из первоисточников. Традиционно такими источниками являются следующие тексты: «Сутра о мудрости и глупости», «Сотня историй о карме», «Сто историй о прежних рождениях», «Виная-агама»²²⁶. Выводные положения сводятся к осознанию четырех характеристик кармы:

1. Определенность кармы.
2. Преумножение кармы.
3. Невозможность встречи с результатом того, причину для которого не создал.
4. Созданная карма сама по себе не исчезает.

Далее следует индивидуальный анализ кармы.

²²⁶ Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Перевод с английского: С. Хос. – С. 540.

Все виды негативных действий сводятся к десяти неблагим деяниям. Три из них осуществляются посредством тела (убийство, воровство, прелюбодеяние), четыре – через речь (ложь, злословие, грубые слова, пустословие), три – через ум (алчность, злонамеренность, ложные воззрения). Каждое из этих действий рассматривается с помощью четырех факторов: основы, помысла, действия и завершения. При этом различаю три аспекта помыслов: первый – представление, второй – мотивация, третий – омрачение. Под омрачением подразумевается один из трех ядов: совершение действия из-за гнева, либо из-за привязанности, либо из-за неведения. Под действием подразумевается способ его выполнения. Завершение – это чувство радости, удовлетворенности от того, что сделано.

Посредством рассмотрения разрушительного характера и нежелательных последствий таких действий рекомендуется возвращать убежденную веру в закон кармы и осуществлять десять благих деяний, стараясь совершать любую, даже малую добродетель. Позитивная карма связана с решимостью исполнять благие деяния и не совершать противоположное им. Позитивная карма также рассматривается через призму четырех факторов. Вместо омрачений, здесь побуждающим фактором будет благая эмоция, такая, например, как отказ от убийства. На примере отказа от убийства рассматриваются четыре вышеназванных фактора. Остальные девять благих деяний в тексте не приводятся, но указывается, что их анализ следует той же самой логике.

Далее в тексте приводятся факторы, усиливающие кармические последствия. В зависимости от поля, намерения, предмета и опоры²²⁷ кармические отпечатки обретают большую силу.

Несмотря на то, что осуществление благих деяний позволяет избежать рождения в низших мирах и способствует обретению рождения в мире людей или богов, в тексте говорится, что этого не достаточно для обретения

²²⁷ Объекта, по отношению к которому совершается действие.

всеведения. А именно оно является основной целью практика Махаяны²²⁸. Поэтому автор рассматривает, как наиболее благоприятное, рождение человеком, которое наделено полнотой восьми благих качеств [rnam-smin-gyi yon-tan brgyad]. Такое рождение позволяет более искусно и быстро продвигаться по пути к просветлению. Этим обосновывается необходимость устремленности к такому рождению. Оно рассматривается в трех положениях:

- 1) Определения восьми созревающих благих качеств;
- 2) Их функция;
- 3) Причины возникновения.

Традиционный способ изложения материала демонстрирует следующую последовательность. В начале, с целью вдохновить последователя на их обретение описываются превосходные качества результатов и их возможности. Затем указываются непосредственные причины для обретения такого результата.

Перечислим созревающие благие качества, подробно описанные в тексте:

1. Долгая жизнь
2. Красивая внешность
3. Знатное происхождение
4. Благосостояние и большое количество почитателей
5. Уважение к словам
6. Широкая влияние
7. Мужской пол
8. Сильная натура

По причине наличия у омрачений большей силы, чем у противоядий от них считается недостаточным лишь усердие в выполнении благих дел. Текст рекомендует прилагать усилия в очищении с опорой на четыре силы. Описывается способ совершения процедуры раскаяния и удержания от совершения проступков в будущем. Для данной процедуры необходимо навести чистоту в месте выполнения практики, разместить предметы,

²²⁸ Кончог Чжигмэ Ванпо. Драгоценное ожерелье. – С. 34.

символизирующие святые тело, речь и ум будды, представляя их действительно воплощающими Три Драгоценности. Далее с обращением к фигурам поля заслуг следует породить сильное сожаление в совершенных ранее негативных деяниях. Совершение проступка сравнивается с прониканием внутрь яда.

Четыре силы таковы:

1. Сила опоры
2. Сила раскаяния
3. Сила применения противоядия
4. Сила отказа от повторения неблагих деяний

Первая сила представляет собой опору на Прибежище и зарождение бодхичитты. Сила раскаянья возникает лишь при условии действительного понимания закона причины и следствия. В описании третьей силы предлагаются различные методы очищения, такие как чтение «Сутры золотистого цвета», опора на тридцать пять Будд, покаяние в проступках по каждому из трех видов обетов, практика Гуру-Ваджрадара. Эти методы опираются на практики как сутраяны, так и ваджраяны. Традиционно такие методы, которые опираются на сутры и труд Шантидевы «Шикшасаммучая», суммируются в шесть пунктов²²⁹:

1. Опора на сутры о глубинной мудрости (Праджняпарамита сутры)
2. Опора в медитации на пустотность
3. Начитывание стослоговой мантры Ваджрасаттвы
4. Опора на создание статуй и ступ
5. Опора на подношение
6. Произнесение имен Будд и бодхисаттв

2.2.2.2. Совершенствование ума на этапе общего пути средней личности (С. 433)

Эта часть текста разделена на два раздела:

1. Возращивание ума, устремленного к освобождению от сансары.

²²⁹ Lhundup Sopa. Steps on the Path to Enlightenment, V. 2. – P. 153.

2. Достижение четкого понимания природы пути, ведущего к такому освобождению.

«Даже если должным образом тренироваться и во всем следовать нравственности отказа от совершения десяти неблагих деяний, избежать страданий дурных уделов и обрести благое следующее рождение, но не достигнув при этом нирваны, отбрасывающей корни страданий, то не будет даже на мгновение подлинного счастья»²³⁰. Такими размышлениями предваряется непосредственная часть медитативной сессии.

Промежуточный уровень мотивации характеризуется устремлением к полному освобождению от сансары. Это следующий шаг в развитии сознания, стремящегося освободиться от неконтролируемых перерождений под властью омрачений и кармы. Это достигается созерцанием всевозможных видов страданий циклического существования и особенно страданий благих перерождений – мира богов и людей. Путь, ведущий к освобождению от этого, предусматривает глубокое понимание причин циклического существования, омрачений и способа их возникновения, усердное применение противостоящих им факторов-противоядий. Посредством осознанности и внимательности к своим ментальным процессам практик развивает искусность в снижении негативных действий тела, речи и ума, и, в конечном счете, преодолевает их полностью.

Традиционно размышление о страданиях сансары имеет две части: в начале обдумывание общих страданий, затем обдумывание их отдельных видов. Но возможен и обратный порядок изложения темы. Именно так он приведен в Ламрима «Собственные слова Манджушри».

2.2.2.3. Совершенствование ума на этапах пути высшей личности (С. 445)

Мотивация высшего уровня определяется стремлением достичь состояния Будды, чтобы привести всех живых существ к этому состоянию. Это собственно определение бодхичитты. Для достижения такого уровня, прежде всего, следует породить сознание, в котором выработано равностное отношение

²³⁰ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam.V. 3. – P. 434.

ко всем окружающим существам. Затем на этом фундаменте применяются методы порождения бодхичитты. В тексте говорится о двух методах. Первый – метод порождения бодхичитты с помощью семеричных сущностных наставлений о причинах и их результате, второй – через уравнивание и обмен себя на других. После этого приводится описание метода принятия обетов бодхичитты и способа их сохранения. Существует два вида таких обетов: бодхичитта устремления и бодхичитта вступления. В соответствии с другими текстами Ламрим они принимаются последовательно. Здесь же указан метод, соответствующий традиции Шантидевы, где оба обета принимаются одновременно, вследствие чего и вхождение в практику становится легче.

Далее на основе бодхичитты практикующие упражняются в шести заповедных совершенствах (парамитах): даяния, нравственности, терпения, усердия, созерцания и мудрости. Отдельно и подробно рассматриваются последние две парамиты.

Текст завершается эпилогом, выполненным в виде девятистиховых строф (С. 485-486) и колофоном (С. 486). Представляется примечательным текст эпилога. В нем автор скромно сообщает, что он не написал нечто новое, а сжато изложил суть всех наставлений. При наличии малых способностей писать красивые стихи он все же пишет это для того, чтобы самому яснее все запомнить и прояснить непонятое.

Подытоживая вышеприведенные данные, можно утверждать, что для низшей личности главный мотив – отвращение от устраивания благополучия в этой жизни, искренняя забота о следующей жизни (после смерти). Для средней личности – твердое решение выйти из сансары (обусловленного существования), искреннее отречение от прежнего следования за своими страстями (клешами). Для высшей – устремленность в Пробуждению ради блага других, исходящая из неподдельного сострадания ко всем существам. Чтобы эти мотивы стали искренними требуется долгий путь аналитического созерцания соответствующих тем, которые в Ламрime разработаны особенно подробно. Второй аспект особого предназначения Ламрима – подчеркнуть

важность последовательности духовной практики, четкому следованию руководству по пяти Путям Махаяны. При этом важно осознание ущербности заботы лишь об этой жизни. Но и осознав это, человек не может сразу искренне стремиться к далеким целям освобождения и Пробуждения. Он думает о счастливом перерождении в будущих жизнях и постепенно становится малой или низшей личностью. Применяя средства достижения счастливого перерождения, практик становится уверенным, что достигнет этой цели. Только после достижения такой уверенности, человек может задуматься о недостаточности этой цели, т.е. действительно перейти на этап духовного развития средней личности. На этом этапе размышляют о страданиях круговерти (сансары), их источнике, прекращении и Пути – т.е. о четырех благородных истинах Будды и их шестнадцати аспектах. Таким образом, возникает твердое решение выйти за пределы сансары, свои омрачения или клеши в сознании воспринимаются как источник страдания, что и делает человека средней личностью. Размышления о четырех благородных истинах приводят к глубокому осознанию своих собственных страданий, без этого не может зародиться желание помочь живым существам освободиться от страданий, сострадание к другим. Оно побуждает махаянского практика стремиться не к личному освобождению хинаянского Архата, а к такому освобождению, в котором присутствует знание всех аспектов бытия, т.е. к Пробуждению Будды, к одолению не только препятствий в виде страстей и желаний, но и склонности к ним – препятствий к Всеведению. Что и позволяет практикующему помочь освободиться всем другим существам. Когда зарождается вдохновенная устремленность к пробуждению, человек становится высшей духовной личностью или бодхисаттвой. И очень важны возвращение правильной мотивации и понимание постепенности, следованию руководству по этапам Пути. Иначе можно совершить дебютные ошибки, которые могут «отбросить» далеко от цели духовного развития.

2.3. Значение текста Ламрим «Быстрый Путь» в истории тибетского буддизма

Для того, чтобы понять место и значение текста «Быстрый путь» в традиции Ламрим и в системе тибетского буддизма, необходимо знать истоки и значение данного типа комментария. Характеризуемый текст «Быстрый путь» содержит инструкции, относящиеся к «обнаженному комментарию» [dmag-khrid]. Комментарии этого типа представляют собой наставления по практике, изложенные без обильного цитирования источников²³¹. Это сравнимо с тем, как профессиональный доктор препарирует свежее тело, ясно показывая всю структуру, ничего не утаивая. До появления текста «Путь блаженства» Панчен-ламы Лосанг Чокьи Гьялцена такой тип комментариев вовсе не записывался, а передавался лишь в устной форме и сохранялся благодаря совершенной памяти мастеров. Из сострадания, а также опасения, что «обнаженные комментарии» могут быть потеряны, Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен записал их, составив труд под тибетским названием «Путь блаженства» [bde-lam]. Этот текст бережно и точно раскрывает многие положения из уникальной устной традиции, пришедшей от Ламы Цонкапы (1357–1419), далее через Гьялва Энсапу [dben-sa-pa blo-bzang don-grub] (1505-1566) и Панчен-ламу Лосанг Чокьи Гьялцена (1570–1662). «Быстрый путь» [Myur-lam], написанный Панчен-ламой Лосангом Еше, является комментарием на «Путь блаженства» и тоже относится к «обнаженным комментариям».

Когда кто-то уже имеет опыт чтения или изучения текстов Ламрим, составленных предыдущими мастерами, он может сделать поспешный вывод о том, что уже знаком с положениями, которые объясняются в очередном тексте Ламрим, и ничего нового из него не узнает. Конечно, во всех текстах Ламрим освещаются одни и те же темы. Учение Ламрим имеет вполне определенную базовую структуру и любой текст, который излагает этапы пути, должен строиться в соответствии с данной структурой. Но в содержательном отношении разные тексты отличаются – как по типу инструкций для практики,

²³¹ Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках. Т. I, кн. 1, 2008. – С. 35.

так и по тому акценту, который ставится в каждом из текстов, а также в деталях структуры. Так, если вчитаться внимательно в текст Ламрима «Быстрый путь», то откроются глубины, не обнаруживаемые в других текстах. Среди восьми великих комментариев на Ламрим только «Делам» («Путь блаженства») и «Быстрый путь» непосредственно связаны с практикой ваджраяны, остальные указывают путь согласно сутраяне. Причем «Путь блаженства» представлен в виде сжатых медитативных положений. А «Быстрый путь», являясь комментарием к этому труду, не только раскрывает его содержание, но и структурирует его особым образом. В этом проявляется то, что, медитируя на каком-то одном положении Ламрима, практик вовлекает во взаимосвязь с ним многие другие положения Учения. Это, как говорится в тибетской пословице, «если потянешь за один угол подушки, то всю ее приведешь в движение». Немаловажным к тому же является то, что «Быстрый путь» включает содержательную суть предыдущих текстов Ламрима, поскольку является последним по времени написания в ряду великих Ламримов²³², являясь при этом структурным руководством для медитации по темам Ламрима.

Вообще говоря, у каждого великого текста Ламрим есть характеристики, описываемые как «четыре величия» и «три уникальных свойства» учения Ламрим, отличающие его от других классических учений²³³. Четыре величия учения Ламрим – это:

- 1) величие понимания всех учений Будды как не противоречащих друг другу;
- 2) величие разъяснения того, что все без остатка Слово Будды является прямым руководством для собственной практики;
- 3) величие, заключающееся в том, что Ламрим облегчает постижение сущностного воззрения Будды;
- 4) величие, заключающееся в том, что благодаря Ламриму сами собой прекращаются большие негативные деяния.

Ламрим имеет следующие уникальные свойства:

²³² За исключением последнего из восьми великих Ламримов – текста "Сущность превосходных речений", написанного Нгавангом Дракпой.

²³³ Пабонгпа Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках. Т. I, кн. 1, 2008. – С. 64.

- 1) является синтезом всех тем сутраяны и ваджраяны;
- 2) отмечен простотой практической реализации;
- 3) имеет особую ценность в сравнении с другими учениями, поскольку украшен сущностными наставлениями двух линий, Асанги и Нагарджуны²³⁴.

Важными характеристиками этого текста являются то, что в нем объясняется непротиворечивость практик сур и тантр, а также то, что оно излагает учение, являющееся их синтезом. Если сравнить его с текстами Большого и Среднего Ламримов Дже Цонкапы, то в них есть места, указывающие на необходимость синтеза сутраяны и ваджраяны на постепенном пути просветления. Так, в разделе «Опора на Духовного наставника» приводятся цитаты из тантрических текстов и связанных с ними трудов: «Тантра посвящений Ваджрапани», «Пятьдесят строф почитания Учителя», «Толкование трудных мест Черного Ямы»²³⁵. Можно расценивать это как привнесение некоторых положений ваджраяны на постепенный путь. Иначе говоря, практики тантр охватываются традицией постепенного пути. Введение в сущность этапов этих практик приводится в завершении «Большого Ламрима», в разделе «Особая практика Ваджраяны». Здесь говорится о безусловной необходимости вступления в практику тантр, поскольку этот «путь несравненно редкостней других учений, и на нем быстро завершаются два вида накоплений, заслуг и мудрости»²³⁶. Введение в ваджраяну дается в «Большом Ламрime» после того, как объяснена поэтапная практика трех уровней личности с упором на развитие Трех основ Пути (отречения, бодхичитты и мудрости постижения пустоты). Ваджраяна предстает в Большом Ламрime как продолжение постепенного пути. Это – фундаментальное теоретическое и практическое положение Ламрима. Уникальной особенностью Ламрима «Быстрый путь» является то, что излагаемая в этом тексте система практики

²³⁴ Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. 2012, с.19-31; Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках. Т. I, кн. 1, 2008. – С. 65-76.

²³⁵ Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. 2012, т. I. – С. 68.

²³⁶ Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. 2012, т. II. – С. 1282.

основана на предварительном вхождении в учения тантр. Поэтому каждая медитация, выполняемая в соответствии с базовой структурой Ламрима, происходит на основе союза учений сутраяны и ваджраяны, на базе тантрической практики Гуру-йоги.

Даже в самом названии текста «Быстрый путь» присутствует слово «быстрый», смысл которого в контексте пути связан с тантрическими методами, позволяющими быстро достигать прогресса на пути к достижению Просветления. Как и в Гуру-йоге «Лама чопа» [bla-ma mchod-pa], текст которой был составлен Панчен-ламой Лосанг Чокьи Гялценом и тоже содержит практику, основанную на союзе сутраяны и ваджраяны, в тексте «Быстрый путь» содержится строфа: «Я должен во что бы то ни стало быстро-быстро достичь драгоценного состояния полностью совершенного Будды ради блага всех матерей-живых существ. Для этого я вхожу в созерцание руководства по этапам пути к Пробуждению посредством глубинного пути йоги Гуру-божества»²³⁷. Здесь говорится о зарождении того, что называется «особой бодхичиттой», – очень сильной и мощной ее формы, которую не могут практиковать начинающие, обладающие малым мужеством. Те, кто практикуют данный Ламрим, при развитии в себе такой бодхичитты ощущают острую необходимость достижения состояния полного просветления за короткий период времени – за одно воплощение. Гьюме Кенсур Ринпоче Лосанг Джампа, экс-настоятель тибетского тантрического колледжа Гьюме, в своем комментарии на текст «Быстрый путь» дает такую интерпретацию этой строфы: первое «быстро» относится к практике трех низших классов тантры, а второе «быстро» – к высшей йога-тантре²³⁸. Также существует иная, уникальная интерпретация смысла выражения «быстро-быстро», относящаяся к устной традиции линии Гьялва Энсапы²³⁹. В ней первое «быстро» относится к практике

²³⁷ Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam, V. 3. – P. 375.

²³⁸ Khensur Lobsang Jampa. The Easy Path, 2013. –P. 42..

²³⁹ Устная традиция линии Энсапы объясняется в лекциях досточтимого Геше Джампа Тинлея.

стадий полного просветления, а второе – к принятию практики Гуру-йоги в качестве жизненной силы самой практики²⁴⁰.

Анализ данного текста открывает возможность понять, как на основе Гуру-йоги, признаваемой во всех тибетских школах жизненной сущностью самой практики, интегрируются визуализации высшей йога-тантры и инструкции устной традиции для медитаций на каждом этапе пути. В частности, даже такая предварительная практика Ламрима, как зарождение бодхичитты, выполняется согласно «Быстрому пути» в соединении с тантрической практикой Гуру-йоги.

Поскольку способ практикования Ламрима, излагаемый в тексте «Быстрый путь», основан на Гуру-йоге, то в этом тексте объясняется связанный с нею один особый способ визуализации, отсутствующий в текстах Ламрим, излагающих постепенный путь согласно сутраене. Это визуализация нектара, нисходящего от центральной фигуры Поля Заслуг [tshogs zhing]. Вообще в тантрах говорится о трех его видах: нектар мудрости, устраняющий омрачения – клеши [nyong-mongs], нектар бессмертия и исцеляющий нектар. Здесь представляют нектар, нисходящий от Духовного Учителя и растворяющийся в духовном практике. Такой способ мы не находим в учениях, базирующихся на одной лишь сутраене, где рекомендуется только визуализация лучей света, эманулируемых Буддами и Бодхисаттвами. Если практик «Быстрого пути» способен ясно визуализировать лучи света и нектар пяти цветов в контексте Гуру-йоги, то, как указывается в тексте, это оставляет глубокие отпечатки в сознании, которые впоследствии смогут созреть как просветленные качества. Следует сказать, что сами визуализации нектара и света не являются лишь игрой воображения, но, как указывает Его Святейшество Далай-лама XIV в своем комментарии к Гуру-йоге «Лама чопа», они имеют онтологическое обоснование в буддийской философии, т.е., с точки зрения буддийских ученых, имеют под собой достоверную основу. Поэтому их регулярное выполнение

²⁴⁰ Пабонгка Ринпоче. Ламрим Т. I, кн. 1, 2008. – С. 131-132.

подготавливает ум «к действительному осуществлению»²⁴¹. Не вдаваясь в глубины учений ваджраяны, здесь укажем лишь, что визуализация нектара оставляет отпечатки для реализации «иллюзорного тела» на этапе «Завершения» [rdzogs rim] махаанутара йога-тантры. А визуализация лучей света – для реализации «Ясного Света» стадии «Завершения». Пять цветов, в которые окрашены нектар и свет, олицетворяют собою пять видов мудрости, связанных с пятью семействами Будд. Поскольку данный текст Ламрим содержит элементы тантрической практики, излагаемые в нем методы позволяют обрести реализации гораздо быстрее и легче, чем практики, выполняемые только «Колесницей Совершенств» (Парамитаяной). Без вступления на тантрический путь, опираясь лишь на практики сутр, достижение Просветления потребует множество эонов, – объясняется в тибетской традиции. Опираясь на классические учения индийских мастеров, с помощью практики высшей йога-тантры есть возможность достичь Просветления в течение одной этой человеческой жизни. Конечно же, это потребует огромных усилий. А необходимым условием для самой практики высшей йога-тантры служат посвящение в мандалу Идама и соблюдение обетов и обязательств.

Еще одним ценным качеством учения, изложенного в «Быстром пути», является то, что оно тесно связано с линией устных наставлений традиции Кадам, называемой «мэнгакпа» [man-ngag-pa] – «последователи сущностных наставлений». «Мэнгакпа» – это одна из трех кадампинских традиций, сформировавшихся после Дромтонпы [brom-stong-pa, 1005-1064], великого ученика Атишы. Это были три ответвления единой традиции постепенного пути, возглавляемые «тремя братьями Кадам». Геше Потова [po-to-ba rin-chen gsal, 1027-1105] считается основоположником линии «последователей классических трактатов» [gzhung-pa-ba], Геше Ченгава [spyen-snga-ba tshul-khrims 'bar, 1033-1103] – линии последователей Ламрима [lam-rim-pa], Геше Пучунгва [phu-chung-ba gzhon-nu rgyal-mtshan, 1031-1106] – линии «последователей сущностных наставлений». Все они представляют традицию

²⁴¹ Далай лама. Союз блаженства и пустоты. – С. 23.

Ламрим, но «последователи великих трактатов» изучают этапы пути (*Ламрим*) по таким текстам, как «Сутраламкара» и «Бодхисатвабхуми», «Бодхичарьяаватара», «Шикшасаммучая»²⁴², «Джатаки», «Уданаварга». «Последователи Ламрима» практикуют на основе Большого и Среднего Ламрима Дже Цонкапы. В сравнении с ними линия «последователей сущностных наставлений» является наиболее легкой для практики. Она вобрала в себя сущностные наставления, переданные Атишей. И эти учения также были включены в «Быстрый путь». Как указано в колофоне этого труда, «составлено совершенно ясно, путем добавления к тексту «Делам» цитат и логических доводов и украшения сущностными положениями из устной традиции»²⁴³.

Таким образом, те практики, кто не имеют достаточно времени, острых способностей и удачливости для обширного обучения, могут найти инструкции, содержащиеся в «Быстром пути» крайне полезными для себя, поскольку они специально были скомпонованы в структуру, предназначенную для наиболее эффективной медитации.

Способ изложения материала в Ламрime «Быстрый путь» оказал влияние на последующие тексты по Ламриму. Так, Пабонка Ринпоче (1878–1941) в своем труде по Ламриму «Освобождение в наших руках» [*Lam-rim gnam-grol lag-bcangs*] в первых трех коренных разделах использует структуру изложения материала согласно «Большому ламриму» Дже Цонкапы. Но что касается четвертого раздела – «Последовательности, в которой следует вести учеников» – он излагает темы согласно способу «обнаженных комментариев», в первую очередь, Ламрима «Быстрый путь». Таким образом, Пабонка Ринпоче делает упор на структуре, позволяющей в наилучшей форме служить целям быстрого постижения объектов медитации и скорейшей реализации высшей цели. Учитывая, что Ламрим Пабонгки Ринпоче наряду с текстами Ламрим Дже Цонкапы оказал огромное влияние на развитие тибетской традиции буддизма в современную эпоху, можно сказать, что учение «Быстрого пути» оказало как

²⁴² Шантидева. Собрание практик (Шикшасаммучая) / Перевод с тибетского А. Кугявичуса; ред. А. Терентьева, М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. – 536 с.

²⁴³ *Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam*, V. 3. – P. 486.

непосредственное влияние на развитие традиции Махаяны в Тибете, будучи тантрической практикой бодхисаттв, предназначенной для личностей, развивших особую бодхичитту и высшее духовное мужество, так и гораздо более широкое воздействие на тибетцев и последователей тибетской традиции буддизма всем мире.

В заключение следует подчеркнуть, что тибетская традиция Ламрим является прямой наследницей традиции поэтапного Пути, пришедшей в Тибет из Индии, где она была освещена в комментариях мастеров монастырского университета Наланды. Причем поэтапный Путь Ламрим имеет базовое значение для всей буддийской традиции Тибета. Тибетская традиция, являясь союзом Сутры и Тантры, вобрала в себя полную систему философских положений, необходимых для реализации Пути.

Заключение

Проведенное диссертационное исследование позволяет сделать вывод, что из классических индийских источников махаянских учений о «постепенном пути» коренным является свод сутр Праджняпарамиты, среди которых текст «Двадцатипятитысячная Праджняпарамита» послужил основой для структуры текста «Абхисамаяланкара» Майтреи. В последнем смысл Праджняпарамиты объяснен в виде Пяти Путей Махаяны, которые осуществляются поэтапно. Это Путь накопления, Путь подготовки, Путь видения, путь медитации и Путь более-не-учения. В дальнейшем на основе него развилась комментаторская литература, проясняющая важнейшие положения, необходимые для правильного понимания стадий Пути.

Учение о пустоте, как явная тема сутр Праджняпарамиты, была раскрыта Нагарджуной в его «шести собраниях доказательств мадхьямики», которые не только излагают логические доводы, доказывающие срединное воззрение (мадхьямика), но и содержат ответы на выпады со стороны других школы. Этот свод текстов, а также комментарии к нему поздних мастеров образовали одну из двух основных взаимосвязанных линий трансмиссии и реализации Учения Будды – линию «глубинного» учения о пустоте».

Текст «Абхисамаяланкара» Майтреи и комментарии к нему, а также другие шастры, в которых объясняется учение Будды о стадийности Пути бодхисаттв, в частности, «Бодхисаттвабхуми» Асанги, послужили истоком другой классической линии передачи теоретической и реализованной Дхармы – «линии обширной практики».

Буддийская традиция «постепенного пути», представленная в Тибете особым классом текстов категории «Ламрим», является не просто продолжением махаянской традиции Индии, но вмещает в себя линию «глубинного» учения о пустоте и «обширное» махаянское учение о постепенном пути бодхисаттв. Атиша сыграл принципиальную роль в распространении «постепенного пути» Махаяны в Тибете. В «Светильнике» Атиша объяснил, как интегрировать обширную сферу разнообразных и

разноуровневых буддийских учений в последовательную практику пути просветления, основанную на глубокой философии пустоты и взаимозависимого возникновения, и каким образом личность прогрессирует, развивая три уровня мотивации духовной практики. Все многочисленные труды категории Ламрим написанные в Тибете, являются комментариями к «Светильнику» Атиши.

Тексты данной традиции появляются во всех школах тибетского буддизма. Это служит доказательством того факта, что практикующие «быстрые», т.е. тантрические учения, как, например, в школах Сакья и Кагью, проходят тот же постепенный путь, который был описан индийскими учителями и который в тибетской традиции называется Ламрим.

В тибетской традиции школы Гелуг выделяют в качестве наиболее важных текстов Ламрим «восемь великих Ламримов», представляющих собой четыре типа комментариев, классифицируемых в зависимости от типа содержащихся в них инструкций. Все тексты категории Ламрим, появляющиеся в дальнейшем, опираются на какой-либо из «восьми великих Ламримов» и исследуют отдельные его темы либо передают в виде записей сжатый смысл базового текста. На основании приведенного списка текстов и личностей их авторов можно с уверенностью говорить о том, что данная текстологическая традиция интерпретации учения Ламрим продолжается вплоть до сегодняшнего дня.

Текст Панчен-ламы I Лосанга Еще входит в число восьми великих Ламримов и в ходе исследования оригинального тибетского текста было установлено, что он является важным источником в системе базовых индо-тибетских текстов, объясняющих стадии Пути и этапы духовного развития личности, будучи комментарием на текст первостепенной значимости в системе источников Ламрим – «Большой Ламрим» Дже Цонкапы. Этот текст является также значимым элементом духовного и текстуального наследия одного из

двух высших «тулку»²⁴⁴ Тибета Панчен-ламы Лосанга Еше, будучи частью собрания его сочинений (gsung-bum), которое хранится среди тибетских коллекций ЦВРК ИМБТ СО РАН.

Биография Панчен-ламы Лосанга Еше, изложенная на основе нашего собственного перевода оригинальных тибетских текстов Панчен-ламы Лосанга Еше, содержащихся в его сумбуме из коллекции ЦВРК и других изданиях, демонстрирует наличие глубокой и принципиальной значимой для Тибета и тибетского буддизма духовной связи между реинкарнациями Далай-лам и Панчен-лам, проявлявшейся в том, что они распознавали друг друга и имели отношения учителя и ученика. Это непрерывно поддерживаемое начиная с XVII взаимодействие между двумя высшими иерархами тибетского буддизма, служило цели сохранения непрерывности устной передачи Учения Будды и обеспечению аутентичности буддийской традиции Тибета.

Проведенный анализ сумбума Лосанга Еше приводит к выводу, что содержание большинства текстов относится к практикам постепенного пути, а также он содержит тантрические практики и ритуалы. Среди них нами обнаружены несколько трудов, имеющих непосредственное отношение к исследуемому тексту, которые могут оказаться полезными для дальнейшего углубленного изучения письменного наследия Панчен-ламы Лосанга Еше и вообще тибетского буддизма.

Текст «Ламрим “Быстрый путь”», в отличие от других текстов данной категории содержит как общие постепенные практики, так и тайные, тантрические методы продвижения по пути, демонстрируя единую систему стадийного Пути, содержащей учения и практики Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны. Особое место занимает способ изложения материала. Композиция текста представлена специфическим образом с целью проведения медитативных сессий, что выделяет этот его среди других ламримов. Сама сессия, подразделяясь на подготовительную, основную и заключительную

²⁴⁴ Санскр. Nirmanakaaya, тиб. sprul sku. Исходное значение – тело Эманации Будды. Впервые был применен ко второму Кармапе (1110-1193). Позднее термин стал применяться ко всем высоко реализованным перерожденцам.

части, позволяет быстрее образом достигать цели этих медитаций. Такой элемент практики в подготовительной части как визуализация коренного Учителя, воспринимаемого нераздельным с Буддой Ваджрадарой, свидетельствует о необходимости наличия тантрического посвящения в высшую йога-тантру. Об этом также говорит и визуализация нисхождения потока света и нектара в завершении получения благословения.

Таким образом, вводимый в научный оборот текст «Ламрим “Быстрый путь”», включая содержательную суть предыдущих текстов Ламрима, приводит многие положения из уникальной устной традиции, передававшихся до этого лишь в устной форме. Его дальнейшее изучение, на наш взгляд, позволит прояснить многие проблемы в изучении традиции Ламрим, а также выявить природу связи практик сутр и тантр. Способ структурирования многообразия источников в традиции постепенного пути может представлять большой интерес для историков, философов и религиоведов. Исследование этого неизученного источника, который до сих пор не введен в научный оборот, позволит существенно расширить источниковедческую базу буддологических исследований.

Библиография

Источники на тибетском языке

1. Bkras dgon lo-rgyus rtsom 'bri tshogs chung. PaN-chen sku-phreng lang pa blo-bzang ye-shes-kyi nam-thar mdor-bsdus. In Dpal-gyi chos-sde chen-po bkra-shis-lhun-po. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1992.
2. Blo-bzang dpal-ldan ye-shes. Blo-bzang ye-shes-kyi sku gsung thugs-kyi mdzad-ma lus-pa gsal-bar byed-pa'i nam-par thar-pa 'od dkar-can-gyi 'phreng-ba'i smad-cha. In The collected works (gsung-'bum) of the third panchen lama of tashilhunpo blo-bzang-dpal-ldan-ye-shes, vol. 3. – Delhi: Mongolian lama gurudeva, 1975-1978. – P. 5-280.
3. Blo-bzang-ye-shes Rdo-rje, Mkhan-po. [Xiangang, China]: Zhang-kang Then-ma Dpe-skrun-khang.
4. bod-kyi gtsug-lag gces btus vol. 6 Volume title: dpal dge-ldan-pa'i lam-rim dang snyan-brgyud-kyi chos-skor. Institute of Tibetan Classics, Compiled, edited and published by the Institute of Tibetan Classics. – New Delhi, India, 2005. – 661 p.
5. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. // In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa. ((Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Three). – India, Manipal: Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 355-486.
6. Dung-dkar tshig-mdzod chen-mo. Mkhas-dbang dung-dkar blo-bzang 'phrin-las mchog-gis mdzad-pa'i bod rig-pa'i tshig-mdzod chen-mo shes-bya rab-gsal. – Beijing: Krung-go'i bod rig-pa dpe-skrun-khang, 2002. – P. 1258-1259.
7. Gangs-can bod-kyi gnas bshad lam-yig gsar-ma. – Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2002. – P. 91-92.
8. Gomde Lharampa. Mdo sngag-kyi gzhung chen-mo'i tshig-mdzod ris-med mkhas-pa'i zhal-lung zhes-bya-ba bzhugs-so (Внесектарный словарь великих текстов Сутры и Тантры) / Gomde Lharampa Geshe Thubten Samdup. – Delhi: Sherig Parkhang (TCRPC), 2005.
9. Grags-pa 'byung-gnas and Rgyal-ba blo-bzang mkhas-grub. Gangs-can mkhas-grub rim-byon ming mdzod. – Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1992. – P.

980-982.

10. Grags-pa. bod-kyi bstan-bcos khag-cig-gi mtshan-byang dri-med shel-dkar phreng-ba. – Ziling: Qinghai Mi rigs dpe skrun khang, 1985. – P. 625-630.
11. Khetsun Sangpo. Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism. – Vol. 5. – Dharamsala: LTWA, 1973. – 494 p.
12. Mgon-po dbang-rgyal. Rgyal-rabs lo tshigs shes-bya mang 'dus mkhas-pa'i spyi nor. – Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2000. – 367 p.
13. Minyak mgon po. A-mchog 'jam-dbyangs mkhyen-rab rgya-mtsho'i rnam-thar mdor-bsdus. In Gangs-can mkhas-dbang rim-byon-gyi rnam -har mdor-bsdus. – Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996. – P. 744-750.
14. Tshe-mchog-gling yongs-'dzin ye-shes rgyal-mtshan. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i bla-ma brgyud-pa'i rnam-par thar-pa rgyal-mtshan mdzes-pa'i rgyan mchog-phul byung nor-bu'i phreng-ba. – Delhi: Ngawang Gelek Demo, vol. 2. 1970. – P. 255-339.
15. Ya han zhang 牙含章. Blo-bzang phun-tshogs and Rta-mgrin 'brug-grags, trans. PaN chen sku phreng rim byon mdzan rnam. – Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1992.
16. Yongs 'dzin ye shes rgyal mtshan. N.d. Rje btsun blo bzang ye shes dpal bzang po'i rnam thar. In Lam rim bla ma brgyud pa'i rnam thar. – Barkham. Rnga khul bod yig rtsom sgyur cus. – P. 165-222.

Источники и литература на русском языке

17. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.
18. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998. – 183 с.
19. Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1985. – 128 с.
20. Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.

21. Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел третий. Учение о мире / Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994. – 336 с.
22. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – М.: Издательство Восточной литературы, 1962. – 428 с.
23. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 340 с.
24. Гомчен Нгаванг Дракпа. Сущность всех возвышенных рассуждений / Под редакцией Н. Сверчковой; перевод с английского Е. Пахно. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2015. – 144 с.
25. Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Перевод с английского Лаврентьева Б. (4.1), Кожевниковой М. (ч.2) и Терентьева А. (ч.3). – СПб., 1996. – 230 с.
26. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – М.: Цонкапа, 2003. – 196 с.
27. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра Сердца: учение о праджняпарамите. – Элиста: Океан Мудрости, 2008. – 144 с.
28. Далай лама Тензин Гьяцо. Союз блаженства и пустоты. Комментарий на практику Гуру-йоги. – СПб.: Нартанг, 2001. – 264 с.
29. Дже Гампопа. Драгоценное Украшение Освобождения. Исполняющая желание драгоценность истинного Учения / пер. с тибет. Бориса Ерохин. – СПб.: Карма Йеше Палдрон, 2001. – 308 с.
30. Дже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I, т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2012. – 2384 с.
31. Еше–Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности ламрима. – СПб., Улан-Удэ, 2002. – 320 с.
32. Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии // Сборник статей. Отв. ред. д-р ист наук Р.Е. Пубаев. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 43-45.

33. Канаева Н. А. Шантаракшита // Буддизм: словарь. – М.: Республика, 1992. – С. 276.
34. Крапивина Р. Н. Украшение из Постижений (1-3 главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. – СПб.: Наука, 2010. – 738 с.
35. Крапивина Р. Н. Украшение из Постижений (5-7 главы) / пер. с тибетского, предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивина. – СПб.: Нестор-История, 2014. – 396 с.
36. Кенчог Чжигмэ Ванпо. Драгоценное ожерелье: краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Пер. с тиб. А.М. Донец. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша, 2005. – 70 с.
37. Кэдруб Дже. Основы буддийских Тантр (rgyud-sde spyi'i nam-par gzhad-ra rgyas brjod) / пер. с тиб. и прим. Ф. Лессинга и А. Ваймана; пер. с англ. Ф. Маликова. – М.: Шечен, 2000. – 240 с.
38. Миткинов М.К. Талантливый сын из Агинских степей: к 80-летию со дня рождения Ц.-А. Н. Дугар-Нимаева: библиографический указатель. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 128 с.
39. Минлинг Тэрчен Гюрмэд Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма / Пер с тиб. Тсерак Rigzin, пер. с англ. Фарида Маликова. – СПб.: Ясный Свет, 2003. – 250 с.
40. Обермиллер Е.Е. Учение о праджняпарамите в изложении «Абхисама-аламкары» Майтреи / пер. с англ. О.Л. Волошановского. – СПб.: Евразия, 2009. – 288 с.
41. Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam gim nam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 278 с.
42. Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam gim nam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с

тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 219 с.

43. Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Перевод с английского: С. Хос. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 1080 с.

44. Пагсам Джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тиб., предисл. и коммент. Р. Е. Пубаева. – Новосибирск: Наука, 1991. – 265 с.

45. Панчен-лама Первый Лобсанг Чокьи Гьялцен. Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению – путь блаженства, ведущий к всеведению / Перевод с тибетского Б. Лудандагбын, под редакцией А. Коноваловой, корректор пер. с тиб. А. В. Лощенков. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 114 с.

46. Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме / пер. с тиб., предисл. и ком. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 156 с.

47. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. – Пер. с англ. – СПб.: Уддияна, 2004. – 536 с.

48. Соднам Цэмо. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тиб., послесл. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. – 224 с.

49. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во РИО Буддийской Общины «Зеленая тара», 2006. – 184 с.

50. Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В.Васильева. – СПб., 1869. – 312 с.

51. Тензин Гьяцо. Передача учения об этапах пути к Просветлению // Религиозно-философский альманах «Дхарма». – Вып. 1-2. – Улан-Удэ: Дхарма, 1996. – С. 19-48.

52. Тинлей, Геше Джампа. Воззрения четырех философских буддийских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

53. Тинлей, Геше Джампа. Три основы пути / Сост. и отв. ред. д-р филос. наук И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. – 334 с.
54. Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции 2007. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2008. – 244 с.
55. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 320 с.
56. Тулку Ургьен Ринпоче. Повторяя слова Будды / пер. с англ. С. Селиванова и Б. Гребенщикова. – СПб.: Ясный свет, 1997. – 130 с.
57. Украшение из постижений (VIII глава). Изучение пути махаяны в Гомандацане тибетского монастыря Дрэпун / пер. с тиб., предисловие, введение, комментарии Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Бранко, 2015. – 240 с.
58. Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2014. – 376 с.
59. Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.
60. Урбанаева И.С. Труд тибетского мастера Дхармы Пабонгка Ринпоче 'Lam rim nam grol lag bcangs' (Ламрим 'Освобождение в наших руках') как источник сущностного учения Будды // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии – 3 / Отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2013. – С. 107-124.
61. Урбанаева И.С., Петонова Д.О. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы в утверждение индо-тибетской традиции Ламрим как основы буддийской цивилизации Тибета / И.С. Урбанаева, Д.О. Петонова // Вестник БНЦ СО РАН. – № 1(9), 2013. – С. 136-150.
62. Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1994. – 388 с.
63. Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 2000. – 276 с.

64. Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. III / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1997. – 346 с.
65. Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. IV / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1998. – 234 с.
66. Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. V / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 2000. – 465 с.
67. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: Наука, 1981. – 240 с.
68. Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса, науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.
69. Чандракирти. Введение в Мадхьямику / перевод с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий, и указатели А.М. Донца под общей редакцией В.М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.
70. Шантидева. Бодхичарья-аватара / пер. с тиб. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.
71. Шантидева. Собрание практик (Шикшасамуччая) / перевод с тибетского А. Кугявичуса; ред. А. Терентьева. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. – 536 с.
72. Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летпись. Deb-ther sNgon-ro. История буддизма в Тибете, VI-XV вв. / пер. с тиб. Ю.Н. Рериха; пер. с англ. О.В. Альбедия и О.Ю. Харьковской. – СПб.: Евразия, 2001. – 621 с.

Источники и литература на западноевропейских языках

73. Artemus B. Engle. The Inner Science of Buddhist Practice. – New York, Snow Lion Publication, 2009. – 557 p.
74. Āryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way: with Commentary by Gyel-tsap – Additional Commentary by Geshe Sonam Rinchen. – New York, Snow Lion Publication, 2008. – 398 p.

75. Calm Abiding and Special Insight Achieving Spiritual Transformation through Meditation by Geshe Gedun Lodro / edited by Jeffrey Hopkins, translated by Jeffrey Hopkins. – New York, Snow Lion, 1998. – 336 p.
76. Conze Edward. *Abhisamayālaṅkāra*. Roma, 1954. – 179 p.
77. Conze Edward. *The Prajnaparamita Literature*. – Gravenhage: Mouton and Co, 1960. – 123 p.
78. Dalai Lama. *Awakening the mind, lightening the heart*. – Harper Collins Publishers India, 1997. – 238 p.
79. Dalai Lama. *The Path to Enlightenment*. – New York, Snow Lion Publications, Ithaca, 1994. – 240 p.
80. Donald S. Lopez. *The Heart Sutra Explained*. – State University of New York Press, Albany, 1988. – 230 p.
81. Geshe Ngawang Dhargyey. *Tibetan Tradition of Mental Development*. – Dharamsala: LTWA, 1974. – 216 p.
82. Geshe Ngawang Dhargyey. *An Anthology of Well Spoken Advice* / Trans. A. Berzin. – Dharamsala: LTWA, 2002. – 468 p.
83. Geshe Wangyal. *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*. – New York, 2002. – 264 p.
84. *Golden Garland of Eloquence / Legs bshad gser Phreng: Fourth Abhisamaya*: by Tsong Kha Pa / Transl. Gareth Sparham. Jain Publishing Company, V.1-4, 2010.
85. Har Dyel. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. – Motilal Banarsidass, Varanasi, 1970. – 392 p.
86. *Indian Buddhist Pandits (from «The Jewel Garland of Buddhist History»)* / Transl. From the Original Tibetan Text by Lobsang Norbu Tsonawa. – Dharamsala: Library of Tibetan works and archives, 1985. – 138 p.
87. *Introduction to the Lamrim teachings* / Venerable Bhikshuni Thubten Chodron. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: thubtenchodron.org.
88. James B. Apple. *Contributions to the Development and Classification of Abhisamayālaṅkāra Literature in Tibet from the Ninth to Fourteenth Centuries* // *JiATS*. – 2009. – no. 5 (December).

89. James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita*. – Snow Lion, 2004. – 407 p.
90. John Powers. *Two commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra / Asanga and Jnanagarbha; translated by John Powers*. – United Kingdom: The Edwin Mellen Press Ltd, 1992. – 144 p.
91. Kapstein, Matthew. *The Seventh Dalai Lama Kalsang Gyatso // Brauen, Martin, ed. The Dalai Lamas: A Visual History*. – London: Serindia, 2005. – P. 103-115.
92. Karmay Samten G. *The Fifth Dalai Lama and his Reunification of Tibet // In The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myth, Rituals and Beliefs in Tibet / Ed. by Samten G. Karmay*. – Kathmandu: Maṇḍala Book Point, 1998. – P. 504-517.
93. Khensur Lobsang Jampa. *The Easy Path: Illuminating the First Panchen Lama's secret instructions*. – Boston: Wisdom Publications, 2013. – 328 p.
94. Lamrim. *Graduated Path to Enlightenment: featuring Lama Tsongkhapa's "Foundation of all qualities" & "Lam Rim Chenmo" / Commentary by Geshe Tenzin Zopa*. Losang Drakpa Buddhist Society // www.fpmt-ldc.org.
95. Lhundup Sopa. *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo*. – v.1. – 2004. – 353 p.
96. Lhundup Sopa. *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo*. – v.2. – 2005. – 494 p.
97. Lo Bue, Enroco. *The Sixth Dalai Lama Tsangyang Gyatos // Brauen, Martin, ed. The Dalai Lamas: A Visual History*. London: Serindia, 2005. – P. 93-101.
98. Lotsawa Kaba Paltseg. *A Manual of key Buddhist terms. A Cftegorizations of Buddhist Terminology with Commentary by Lotsawa Kaba Paltseg (Lo-tsa-ba ka-ba dpal-brtsegs-kyi mdzad-pa'i chos-kyi mam-grangs dang lchos-kyi mam-grangs-kyi brjes byang bzhugs-so) / Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin*. – Library of Tibetan Works and Archives, 1992.
99. Nagarjuna's *Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation / analyzed, translated, and edited by Jeffrey Hopkins*. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2007. – 283 p.

100. Pabongkha Déchen Nyinpo. Trijang Rinpoche, ed. *Liberation in the Palm of Your Hand, A Concise Discourse on the Path to Enlightenment*. Michael Richards (translator) (3rd ed.). – Somerville, MA: Wisdom, 2006. – 873.p.
101. *Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition*. V. 1 / translated and introduced by Karl Brunnholzl. – Snow Lion Publications Ithaca, New York, 2010. – 940 p.
102. Richard Sherburne S.J. *A Lamp fo the Path and Commentary*. – London: George Allen & Unwin Ltd, 1983. – 226 p.
103. Sonam Gyatso (bSod-Nams rGya-mTso, the third Dalai Lama), *Lam rim gser zhun ma*. English translation by Glenn H. Mullin; 1st edition titled *Essence of Refined Gold by the Third Dalai Lama: with related texts by the Second and Seventh Dalai Lamas* (Dharamsala, HP, India: Tushita Books, 1978); 2nd edition titled *Selected Works of the Dalai Lama III: Essence of Refined Gold* (Ithaca, New York: Snow Lion, 1985).
104. *The Easy Path to Travel to Omniscience: A Practical Exposition of the Stages of the Path // The Pearl Garland: An Anthology of Lamrims* / trans. from the Tibetan under Venerable Dagpo Rinpoche's guidance by Rosemary Patton. – Editions Guepele (France), 2012. – P 39-88.
105. *The Changeless Nature (Mahayana utara tantra Sastra)* / by Arya Maitreya & Acarya Asanga / translated from the tibetan by Ken and Katia Holmes. – Karma Drubgyud Darjay Ling, Scotland, 1985. – 176 p.
106. Thurman. *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, ed. Robert A. F Dharamsala: Library of Tibetan Works &Archives, 1982,
107. *The Jewel Ornament of Liberation by Gampopa* / translated by Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche. – Snow Lion Publication, Ithaca, New York, 1998.
108. *The Pearl Garland: An Anthology of Lamrims* / translated from the Tibetan under Venerable Dagpo Rinpoche's guidance by Rosemary Patton. – Editions Guepele (France), 2012. – 222 p.
109. Thurman R. (ed.), *Life and Teachings of Tsang Khapa*. – Dharamasala, 1982. – 289 p.

110. Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition). – Library of Tibetans Works and Archives, 1997. – 306 p.
111. Valham K. Lam-rim Outlines. Beginner's Meditation Guide. – Wisdom Publications, 1996. – 101 p.
112. Yogic deeds of Bodhisattvas. Gyel-tsap on Aryadeva's Four Hundred. Commentary by Geshe Sonam Rinchen / Translation by Ruth Sonam. – New York : Snow Lion Publications, 1994. – 398 p.

Структура текста «Myur lam»

Строфы поклонения (стр.357)

1. Объяснение метода порождения убежденности в количестве путей и их последовательности посредством разъяснения источника линии преемственности Учителей (стр.358-364)
 - 1.1. Линия Обширных Деяний
 - 1.2. Линия Глубинного Воззрения
2. Объяснение действительного способа тренировки ума на Этапах пути, после зарождения убежденности
 - 2.1. Как опираться на Духовного Наставника, который является корнем пути
 - 2.1.1. Что делать во время сессии
 - 2.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 364)
 - 2.1.1.1.1. Подготовка и очищение места (стр. 364-365)
 - 2.1.1.1.2. Установление красивых и правильных подношений (стр. 366)
 - 2.1.1.1.3 Принятие правильного положения тела (стр. 366-367)
 - 2.1.1.1.4. Установление правильной мотивации (стр. 367-369)
 - 2.1.1.1.5. Принятие прибежища в Трех Драгоценностях (стр. 369-373)
 - 2.1.1.1.6. Порождение особой бодхичитты (стр. 373-374)
 - 2.1.1.1.7.Медитация на четырех безмерных (стр. 374-376)
 - 2.1.1.1.8. Визуализация Поля Заслуг (стр. 376-380)
 - 2.1.1.1.8.1. Визуализация по традиции Гуру-пуджы
 - 2.1.1.1.8.2. Визуализация по традиции обнаженных комментариев
 - 2.1.1.1.9. Семичленная практика, вобравшая важнейшие положения о накоплении и очищении и подношение мандалы
 - 2.1.1.1.9.1. Простираяния (стр. 380)
 - 2.1.1.1.9.2. Совершение подношений (стр. 382)
 - 2.1.1.1.9.3. Раскаяние во вредоносных деяниях (стр. 383)

- 2.1.1.1.9.4. Сорадование (стр. 385)
- 2.1.1.1.9.5. Просьба о вращении колеса Дхармы (стр. 385)
- 2.1.1.1.9.6. Просьба не уходить в нирвану (стр. 386)
- 2.1.1.1.9.7. Посвящение заслуг (стр. 386)
- 2.1.1.1.9.8. Подношение мандалы (стр. 386)
- 2.1.1.1.10. Растворение Поля Заслуг и молитва единого устремления (стр. 387-389)
- 2.1.1.2. Основная часть (стр. 389)
 - 2.1.1.2.1. Преимущества вверения себя Благому Другу (стр. 390)
 - 2.1.1.2.2. Недостатки, проистекающие от отсутствия вверения и ущерб от нарушения преданности (стр. 392)
 - 2.1.1.2.3. Методика опоры мыслями
 - 2.1.1.2.3.1. Возращивание коренной веры (стр. 394)
 - 2.1.1.2.3.2. Возращивание глубокого почтения посредством памятования о доброте Гуру (стр. 400)
 - 2.1.1.2.4. Методика опоры деяниями (стр. 402)
 - 2.1.1.2.4.1. Подношение Учителю материальных вещей (стр. 402)
 - 2.1.1.2.4.2. Служение Гуру посредством тела (стр. 403)
 - 2.1.1.2.4.3. Радование подношением исполнения практики в соответствии с его указаниями (стр. 404)
- 2.1.1.3. Заключительная часть (стр. 405)
- 2.1.2. Что делать в промежутке между сессиями (стр. 405)
- 2.2. Каким образом, опираясь на Гуру, совершенствовать ум
 - 2.2.1. Побуждение [себя] извлечь сущность из свобод и благоприятных условий
 - 2.2.1.1. Что делать во время сессии
 - 2.2.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 406)
 - 2.2.1.1.2. Основная часть (стр. 406)
 - 2.2.1.1.2.1. Обдумывание великой ценности свобод и благоприятных условий

- 2.2.1.1.2.1.1. Размышление о восьми свободах (стр. 406)
- 2.2.1.1.2.1.2. Размышление о десяти благоприятных условиях (стр. 407)
- 2.2.1.1.2.2. Обдумывание трудности обретения свобод и условий (стр. 410)
- 2.2.1.1.3. Заключительная часть
- 2.2.1.2. Что делать в промежутке между сессиями (стр. 412)
- 2.2.2. Методика извлечения сущности из свобод и благоприятных условий
- 2.2.2.1. Совершенствование ума на этапе общего пути малой личности
- 2.2.2.1.1. Что делать во время сессии
- 2.2.2.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 412)
- 2.2.2.1.1.2. Основная часть (стр. 413)
- 2.2.2.1.1.2.1. Обдумывание смерти и непостоянства (стр. 413)
- 2.2.2.1.1.2.2. Обдумывание страданий дурных уделов (стр. 416)
- 2.2.2.1.1.2.3. Принятие прибежища в Трех Драгоценностях (стр. 423)
- 2.2.2.1.1.2.4. Развитие убежденной веры в закон кармы (стр. 426)
- 2.2.2.1.1.3. Заключительная часть
- 2.2.2.1.2. Что делать в промежутке между сессиями
- 2.2.2.2. Совершенствование ума на этапе общего пути средней личности (стр. 433)
- 2.2.2.3. Совершенствование ума на этапах пути высшей личности (стр. 445)
- 2.2.2.3.1. Метод порождения бодхичитты
- 2.2.2.3.1.1. Непосредственное порождение бодхичитты
- 2.2.2.3.1.1.1. Метод порождения бодхичитты с помощью семеричных сущностных наставлений о причинах и их результате
- 2.2.2.3.1.1.1.1. Что делать во время сессии
- 2.2.2.3.1.1.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 446)
- 2.2.2.3.1.1.1.1.2. Основная часть (стр. 446)
- 2.2.2.3.1.1.1.1.3. Заключительная часть
- 2.2.2.3.1.1.1.2. Что делать в промежутке между сессиями
- 2.2.2.3.1.1.2. Метод порождения бодхичитты через уравнивание и обмен себя на других (стр. 458)

- 2.2.2.3.1.2. Метод удержания порожденной бодхичитты посредством ритуала (стр. 461)
- 2.2.2.3.2. Метод тренировки в деяниях после порождения бодхичитты (стр. 463)
 - 2.2.2.3.2.1. Метод обучения деяниям Сыновей Победителей в общем
 - 2.2.2.3.2.1.1. Что делать во время сессии
 - 2.2.2.3.2.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 463)
 - 2.2.2.3.2.1.1.2. Основная часть (стр. 463)
 - 2.2.2.3.2.1.1.2.1. Практика шести парамит, приводящая к созреванию собственного потока ума (стр. 463)
 - парамита даяния (стр. 464)
 - парамита нравственности (стр. 466)
 - парамита терпения (стр. 466)
 - парамита энтузиазма (стр. 467)
 - парамита сосредоточения (стр. 469)
 - парамита мудрости (стр. 469)
 - 2.2.2.3.2.1.1.2.2. Практика четырех средств обращения для созревания ума других (стр. 469)
 - 2.2.2.3.2.1.1.3. Заключительная часть
 - 2.2.2.3.2.1.2. Что делать в промежутке между сессиями (стр. 470)
 - 2.2.2.3.2.2. Метод обучения двум последним парамитам в частности (стр. 470)
 - 2.2.2.3.2.2.1. Метод обучения шаматхе – сущности парамиты сосредоточения
 - 2.2.2.3.2.2.1.1. Что делать во время сессии
 - 2.2.2.3.2.2.1.1.1. Подготовительная часть (стр. 470)
 - 2.2.2.3.2.2.1.1.2. Основная часть (стр. 471)
 - 2.2.2.3.2.2.1.1.3. Заключительная часть
 - 2.2.2.3.2.2.1.2. Что делать в промежутке между сессиями
 - 2.2.2.3.2.2.2. Метод обучения мудрости проникновения [lhag mthong], сущности парамиты мудрости (стр. 476)

2.2.2.3.2.2.2.1. Что делать во время сессии

2.2.2.3.2.2.2.1.1. Подготовительная часть (стр. 476)

2.2.2.3.2.2.2.1.2. Основная часть (стр. 476)

2.2.2.3.2.2.2.1.2.1. Метод созерцания с точным установлением отсутствия самости у индивида

1. Легкий способ проявления

2. Установление охвата (стр. 477)

3. Удостоверение отсутствия истинного единства объекта отрицания [с пятью совокупностями]

4. Удостоверение отсутствия истинной отдельности [объекта отрицания от пяти совокупностей]

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2. Метод созерцания с точным установлением отсутствия самости у явлений (стр. 481)

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.1. Установление бессамостности производного [феномена]

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.1.1. Материя

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.1.2. Сознание

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.1.3. Несоотносимый композитный фактор

2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.2. Установление бессамостности непроизводного [феномена] (стр. 483)

2.2.2.3.2.2.2.1.3. Заключительная часть (стр. 484)

2.2.2.3.2.2.2.2. Что делать в промежутке между сессиями

Краткий общий обзор пути (стр. 484)

Колофон (стр. 486)

Влияние Атиши на традицию Сарма и ее литературу Ламрим

