

Б.Р. ЕРОХИН

*Соискатель ИВ РАН,
Москва-Дели*

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МАДХЬЯМАКИ В
«ДРАГОЦЕННОМ УКРАШЕНИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ»
ГАМПОПЫ СЁНАМА РИНЧЕНА (1079-1153)**

Статья посвящена истокам и генезису философских и экзегетических аспектов традиции Кагью – как в исторической перспективе, так и в характере рецепции ее основателя Гампопы. Данная тема раскрывается во-первых, вводным историческим обзором, подводящим к основной тематике предполагаемой кандидатской диссертации, исследующей текст «Драгоценного освобождения» в комплексе его новизны (интерпретации учений махамудры в сутрическом аспекте) и традиционности (система по-ступенного развития адепта на пути махаяны, тиб. lam rim). Во-вторых, в рассмотрении основ и аргументации воззрений мадхьямаки в контексте исторического развития философских идей буддизма. Их развития в сотериологическом аспекте как устремленности к реализации махамудры при оставляемых позади концептуальных построениях, хотя и могущих быть правильными, но ограниченных в полноте восприятия абсолютной реальности.

Ключевые слова: Кагью, махаяна, мадхьямака, Гампопа, махамудра

B.R. EROKHIN

*Postgraduate Researcher
Institute of Oriental Studies, RAS
Moscow-Delhi*

**MADHYAMAKA INTERPRETATION IN THE
«JEWEL ORNAMENT OF LIBERATION»
BY GAMPOPA SONAM RINCEN (1079-1153)**

The article is dedicated to the origins and genesis of the philosophical and exegetical aspects of the Dagpo Kagyu tradition, both in the historical perspective and in the character of the reception of its founder Gampopa. This topic is disclosed in (1) the introductory historical review, and in (2) the consideration of Madhyamaka basic view and its argumentation through the historical development of the Buddhist philosophical ideas aiming at the realization of Mahamudra that leaves behind conceptual elaborations, although being valid yet lacking the full experience of absolute reality. The conclusion (3) demon-

strates some common features of Kagyu forefathers' namthars (biographies) pertaining to the philosophical position of Gampopa Sonam Rinchen in his most known treatise.

Keywords: Kagyu, Mahayana, Madhyamaka, Gampopa, Mahamudra

Философские концепции отсутствия эго (санскр. *anātman*), кипящей иллюзорными проявлениями великой пустотности (санскр. *sūnyatā*, *цуньята*), всеобщности закона причинно-следственной связи (санскр. *pratītya samutpāda*) и иллюзорности мира, являясь стержневыми идеями буддийского учения о мире и его обитателях, нашли широкое признание и применение в современных науках – физике и множестве гуманитарных областей науки. История «четырёх школ мысли» буддийской философии и теории познания является огромной областью смыслов, теорий и методов, всё еще осваиваемой европоцентристской мыслью и зачастую не находящей параллелей в решении множества философских проблем. Историческое, понятийное, онтологическое, гносеологическое, сотериологическое развитие буддийских философских воззрений в целом исследовано весьма скрупулезно, и сейчас зарубежные исследования тибетского интеллектуального процесса в его религиозной перспективе в основном сосредоточены на компаративистском, лингвистическом и структуралистском анализе доктрин выдающихся мыслителей Страны снегов.

К ним относится наследие Почтенного (Дже) монаха по имени Сёнам Ринчен, более известного как Гампопа, или Дагпо Ринпоче («Драгоценности из Дагпо», 1079-1153). Написанный им и его учениками энциклопедический труд «Драгоценное украшение освобождения» получил широкое распространение и признание во всем Тибете и оказал, в силу своего раннего появления в ходе второй волны распространения буддизма в Тибете, значительное влияние на становление более поздних концепций и методов. Ключевыми моментами следует признать вклад Гампопы в

- адаптацию взглядов «четырёх школ» индийского буддизма в тибетскую интеллектуальную сферу: «реалистов» школ (1) *вайбхашики* (санскр. *vaibhāṣikā*) и (2) *саутрантики* (санскр. *sautrāntika*) традиции *тхеравады* (санскр. *theravāda*) и «идеалистов» (этот европоцентристский термин с большой натяжкой соответствует этим воззрениям) (3) *мадхьямаки* (санскр. *mādhyamaka*) и (4) *читтаматры* (санскр. *cittamātra*) традиции *махаяны* (санскр. *mahāyāna*), а в особенности –
- новую интерпретацию учений *махамудры* (санскр. *mahāmudrā*), базирующаяся на теории *татхагатагарбхи* (санскр. *tathāgatagarbha*), наличии «сердцевины» полноценного состояния будды в каждом существе. Данные концепции, наряду с этическими и мотивационными составляющими практик последователей *махаяны*, образуют каркас изучаемого трактата, впервые переведенного с тибетского языка на русский автором.

Теория и практика в жизни ранних патриархов Кагью

Воссоздание религиозной истории раннего индийского средневековья (с VII века), первоначального периода открытия и распространения как в индуистской, так и буддийской среде тантрических учений, за отсутствием надежных, современных тому времени и детализированных источников представляет собой трудную задачу. Жизнеописания родоначальников заждавшейся традиции содержатся в биографиях (тиб. *gnam mthar*, «история освобождения»), написанных спустя минимум сотню лет, и бедны на исторические детали, зачастую представляя основные моменты жизни героя в мистическом и символическом ключе. Для нижеприведенного обзора основными источниками, помимо *намтаров* и собственных сочинений, стали «Истории восьмидесяти четырех *махасиддхов*» [Абхаядатта 2011; Abhayadatta, Dowman 1985], труды историков [Будон 1999, Taranatha 1990] и более поздних компиляторов.

В переводе название школы Кагью (тиб. *bka' brgyud*) означает «[нисходящая] протяженность устных наставлений», что подчеркивает основной принцип передачи сердцевинных наставлений – доверительную и непрерывную передачу учений и практик линии от находящегося на высоком уровне реализации учителя одаренному ученику, который благодаря этим практикам сам достигает осуществления и передает их дальше. Тантрическая традиция Кагью относит свое начало к двум истокам – *махасиддхам* Сарахе (VIII век) и Тилопе (928–1009, или на шестьдесят лет позднее), чьи учения образовали «дальнюю» (*махамудры*) и «близкую» (йогических практик) линии, образовавшие корпус передачи.

Тилопа вначале он был монахом и до двадцати лет изучал *махаяну* в бенгальском университете Сомапури, но затем в мистическом трансе встретился с *дакини*, женской формой пробужденной мудрости, которая раскрыла ему ограниченность интеллектуального, постепенного подхода к достижению состояния Будды. Тилопа покинул монастырь, и, достигнув Уддияны (долины Сват), вступил в тесное общение с обитавшими там *дакинями* и получил от них передачи основных практик. Он совершенствовался в практике тантрических методов в течение многих лет, также получая учения от других йогинов и совмещая это с повседневной работой в качестве слуги и рабочего, пока не достиг высшего уровня осуществления, реализации *махамудры*. За время своих скитаний, практики и встреч с другими учителями, которые были как в человеческой, так и сверхъестественных формах *дакинь* и бодхисаттв, Тилопа собрал так называемые «четыре линии наставлений» (тиб. *bka' babs bzhi*), которые он и передал своим ученикам [Магра 1995]. У Тилопы было три главных ученика, и один из них, Наропа (956–1040 или 1016–1100), передал полученные учения и практики

первому тибетцу, Марпе. Другим учеником Тилопы был Атиша (982-1054), ключевая фигура второй волны распространения буддизма в Тибете, основавший школу Кадам (тиб. *bka' gdams*). Этот в основном *махаянский* подход через учеников Атиши был ассимилирован в школе Кагью как раз благодаря деятельности Гампопы в первой половине XII века, о чем речь пойдет ниже.

Наропа родился в царской семье. Некоторое время он был женат (Нигума, по разным источникам – его жена или сестра, также стала основательницей традиции Шангпа Кагью), но впоследствии отверг мирскую жизнь и отправился учиться в знаменитый буддийский университет Наланду. Со временем он стал одним из искуснейших ученых этого университета, в то время достигшего своего расцвета. Как и Тилопе, однажды ему явилась *дакини*, и показала, что одного интеллектуального понимания учений Будды недостаточно, и поведала о Тилопе, который станет его учителем. Услышав его имя, Наропа преисполнился такой преданности, что немедленно покинул Наланду и отправился на поиски учителя. После долгих скитаний он нашел его, и первым полученным им учением были наставления по *махамудре* [12].

После первого посвящения Наропа на протяжении двенадцати лет следовал за своим гуру, претерпевая многочисленные трудности и испытания, которым учитель его подвергал; каждое из них было и очищением, и наставлением. В конце концов, он получил полную передачу учений, включая знаменитые «Шесть Учений», названные его именем (йога жара, йога иллюзорного тела, йога сна, йога светоносности, йога переноса сознания и йога промежуточного состояния), а в заключение Тилопа разрешил ему принимать учеников и предсказал, что самым выдающимся из них будет тибетец Марпа.

Марпа Переводчик (1012–1097) с двенадцати лет начал изучать санскрит. Уже в шестнадцать лет он решил отправиться в Индию для того, чтобы получать тантрические учения непосредственно от великих индийских мастеров. Познакомившись в Непале с двумя учениками Наропы, Марпа отправился учителю и получил от него посвящения и наставления по Хеваджре, Ветали и шести йогам. Во время долгого второго путешествия в Индию Марпа получил все передачи Тилопы, который также назначил его своим духовным наследником. Вернувшись в Тибет, Марпа стал вести семейную жизнь домохозяина, заниматься переводами, практиковать и воспитывать учеников. Третье путешествие в Индию, которое он предпринял несколько лет спустя, было связано с получением полной передачи *махамудры*, которая в то время понималась как высший уровень реализации тантрических практик [14].

Марпа учился *махамудре* у *махасиддха* Майтрипы (X век). Этот термин (тиб. *phyag tguu chen po*) переводится как Великая печать, или Великий символ, и означает непосредственное переживание истинной природы ума. Это состояние неразрушимого совершенства, лишённое каких-либо признаков относительной реальности и по своей сути пустотное, лучезарное и блаженное, в таком качестве является синонимом состояния будды. Медитация *махамудры* заключается в пребывании в естественном состоянии осознания здесь-и-сейчас. Реализация *махамудры* в индийский и ранний тибетский период распространения этого подхода в основном означало высший уровень развития *махасиддха* в результате практики искусных методов (санскр. *upāya*) *ануттарайога-тантры* (санскр. *anuttarayoga-tantra*).

Линия *махамудры* считается «дальней»; она происходит от *махасиддха* Сарахи (VIII век), который в результате своей практики смог получить наставления от бодхисаттвы Ратнамати, в свою очередь получившего их от Будды Ваджрадхары, изначального принципа состояния будды. Учеником Сарахи был Нагарджуна, который, в свою очередь, достиг окончательного осуществления *махамудры* и передал эти учения Шаварипе (даты неизвестны), чьим учеником и был Майтрипа [2].

В отличие от набравшей силу благодаря широкой монашеской институализации школе Кадам («Истинные наставления») учитель-мирянин Марпа следовал светскому, «йогическому» направлению традиции, столь интенсивно развивающимся сегодня в странах западной культуры. Марпа объединил две главные линии наставлений, присущие школе Кагью: шесть йог и *махамудру* и перенес их в Тибет.

Наследником Марпы стал знаменитый йогин и поэт Тибета Миларепа (1040–1123). В начале жизни Миларепа вместе с матерью и сестрой сильно бедствовал по вине родственников, лишивших его семью наследства. Чтобы отомстить им, он освоил черную магию и погубил весь клан своих неприятелей. Почувствовав позднее сильные угрызения совести, Миларепа решил обратиться к практике Учения, а услышав имя Марпы, немедленно отправился в путь. Однако ему пришлось провести много лет в изнурительных и большей частью бесплодных трудах, прежде чем он получил наставления от своего коренного учителя: по приказу Марпы он в одиночку воздвигал и разрушал высокие башни, впадая в отчаяние и вновь обретая надежду. После того, как Марпа счел Миларепу очистившимся от совершённого зла, он дал ему посвящения в основные практики. Два года Миларепа практиковал в уединённом месте неподалеку от своего учителя. После этого он получил полную передачу и отправился медитировать на родину. Его занятия отличались большим аскетизмом и чрезвычайным усердием, и постепенно, по мере того как росла его реализация и его слава,

к нему стало приходиться всё больше учеников. Среди них держателем всех учений и наследником Миларепа стал Гампопа [9].

Гампопа в юности изучал медицину, стал профессиональным врачом, но когда ему исполнилось двадцать шесть лет, его жена и дети умерли во время эпидемии. В этот момент он решил посвятить остаток своей жизни практике буддийского учения. Одновременно приняв обеты послушника и полного монаха под именем Сёнам Ринчен, он путешествовал и получал посвящения в практики Хеваджры, Гухьясамаджи и многие другие, а также учения и наставления от учителей школы Кадам. Его усердие обеспечивало быстрое развитие, и он достиг успехов и благоприятных знаков в медитации. Но на тридцать втором году жизни Сёнаму Ринчену во снах стал являться некий йогин и стали появляться другие знаки притяжения учителя и ученика. Сёнам Ринчен получил разрешение от своих учителей Кадам, которые лишь попросили его сохранять монашеские обеты, и отправился в путь.

После дружелюбной и иронической встречи с Миларепой, принявшего монаха в свои ученики и передавшего ему все свои учения, Гампопа усердно занимался «йогой жара», одним из шести Учений Наропы, и *махамудрой* под руководством учителя в течение года. У него были разнообразные видения, которые, как объяснял ему учитель, показывали процесс изменений в циркуляции *праны* и *бинду* (энергетических потоках и точках в тонких каналах тела) и соответствовали уровням его осуществления. Несколько месяцев спустя Миларепа отослал Сёнама Ринчена в центральный Тибет для продолжения практики в одиночестве и предсказал, что в результате этих занятий он воспримет природу ума как форму Дхармакаю, а учителя – как истинного будду.

Это произошло через три года отшельничества и практики *махамудры*, однако Сёнам Ринчен продолжал медитировать еще девять лет, лишь сменив место своего уединения. Наконец, через двенадцать лет он отправился обратно к своему учителю, но по пути его настигла весть о том, что Миларепа скончался. Получив свою долю реликвий, он вернулся к месту своего отшельничества и продолжил практику.

Оставшуюся часть своей жизни Гампопа провел в местности Гампо (откуда и произошло его наиболее распространенное прозвище). Здесь он проводил сессии учений по йогам и *махамудре*, которые были записаны его ближайшими учениками. Они составили корпус первого издания (1520 г.) его Речений, частью которого стал единственный написанный в «ученом», энциклопедическом стиле трактат «Драгоценное украшение освобождения».

Философские основания «Драгоценного украшения»

Философский аспект буддийских воззрений автора в наибольшей степени раскрывается в главах 17 и 20 исследуемого текста, посвященных *парамите* мудрости и результату, состоянию будды.

Рассматривая природу высшего знания (санскр. *праджня*), Гампопа подразделяет его на

...мирскую мудрость, превзошедшую мирское низшую мудрость и превзошедшую мирское великую мудрость. [...] [П]ревзошедшая мирское низшая мудрость – это мудрость, возникшая из слушания, размышления и медитации слушателей [иравакгов] и будд-одиночек [пратьекабудд], то есть постижение того, что эти присущие [нам] скопления нечисты, являются страданием, непостоянны и бессущностны. Вторая превзошедшая мирское великая мудрость – это мудрость, возникшая из слушания, размышлений и медитации последователя махаяны, то есть понимание того, что все явления по своей природе пустотны, нерождённые, лишены основы и свободны от корней (перевод автора с тибетского, по изданию [1; С.242-243].

Упоминая далее некоторые аспекты онтологических воззрений, Гампопа упоминает две главные школы так называемой Малой колесницы, *хинаяны*, – *вайбхашику* и *саутрантику*. Первые, «сторонники особенного» - реалисты в наибольшей степени. Истиной на относительном уровне для них являются все большие материальные объекты и процесс восприятия, а на абсолютном – мельчайшие неделимые частицы, прошлое, настоящее и будущее, пространство, материя, направленный только на познание внешнего ум, субстанция, являющаяся чем-то средним между материей и умом (например, данные обещания), и отсутствие чего-либо как факт *прекращения* (в том числе *нирвана*). Подробно их взгляды изложены в трактате «Собрание ясных объяснений всех *дхарм*» (Абхидхармакоша) вместе с общеподддийскими поучениями о карме, вселенной, познании, классах и способах существования существ [5, 6,7,8].

Саутрантики, или «Сторонники сутр», более последовательны в понимании процесса восприятия как взаимодействия внешней материи и сознания и критичны в отношении многих не выдерживающих анализа идей: времени, пространства, постоянства внешних вещей. Как Абсолют, они признают существование мельчайших частиц и моментов сознания. Их взгляды наиболее удобны в изложении теории верного познания, как выяснилось в ходе развития буддийской логики.

Мнение школ Малой колесницы о том, что материальный мир существует вне нашего сознания, оспаривается школой *махаяны* «Только ум» (*читтаматра*), основой воззрений которой является утверждение Будды

«весь мир – только ум». Действительно, когда субъект видит вазу, она не появляется в его уме как глина и глазурь, – это лишь умственный образ. Однако какие причины и условия способствовали появлению образа? Изысканная и довольно сложная теория *читтаматры* была детально разработана Асангой (IV в.) и его последователями. Здесь всё многообразие относительного мира в соотношении с абсолютной реальностью состояния Будды объясняется как следствие омрачения восприятия истины *привычными склонностями* (тиб. bag chags) неведения. Из-за укоренившейся с безначальных времен привычки приписывать чему-либо не свойственные тому явлению характеристики существа принимают иллюзорные законы за данность, что в обычном мире проявляется даже на уровне инстинктов. Это то, что *читтаматрины* назвали *зависимым* (тиб. gzhen dbang) – от «объективных» условий нашей кармы, образующейся из-за принципиальной привычки разделять «себя» и «другое». И если люди зависят от привычки считать себя бедными и несчастными, они и будут бедными и несчастными, если прежние заслуги и добрые дела не вытолкнут хорошие впечатления на поверхность «бытия». Все совершённые действия в отношении бесчисленных существ откладываются в *сознание-основу-всего* (тиб. kun gzhi) ума существ с тем, чтобы впоследствии проявиться как внешние обстоятельства, при схождении подходящих условий. Похожие друг на друга действия разных существ складываются в картины внешнего мира, и так существа оказываются околдованы коллективным сном одной страны, местности, сообщества, качеств своего воплощения. Мало того, у людей появляются множество идей, фиксирующих и объясняющих явления этой иллюзии: белое, вредное, приятное, божественное, – что названо *полным измышлением* (тиб. kun brtags), еще больше запутывающим в отсутствие правильного взгляда.

Но сам изначальный принцип осознания (*истинносущее*), бесконечно богатый (и потому способный вместить все эти впечатления), остается свободным от ограничений, продолжая переливаться непрерывным потоком порождающих друг друга моментов ясности в пространстве истины. Тот, кто сумел с помощью правильного взгляда и верных методов Будды устранить всё временное и обусловленное, сам становится буддой.

Поучения Великой *мадхьямаки* (тиб. dbu ma chen po) впервые в мире людей были широко изложены в начале нашей эры Нагарджуной. Современная наука считает, что речь идет о двух Нагарджунах, великом ученом и великом *махасиддхе*, традиционная же буддийская версия гласит, что это один и тот же человек, овладевший способностью бессмертия и жившим шестьсот лет. Благодаря своим сверхъестественным способностям Нагарджуна посетил мир нагов-драконов, где получил сохранившиеся там поучения Будды Щакьямуни о Совершенной мудрости (*праджняпарамите*).

Обобщив поучения о пустотности, содержащиеся в этих текстах, «Победитель Нагов» создал стройную систему взглядов о «срединности», суть которых кратко изложена в первой строфе его главного трактата «Коренные стихи о срединности, называемые “Мудрость”»:

*Что ни возьми – ни из себя,
Ни из другого, ни из их комбинации,
Ни без причины, – никакое явление
Не может возникнуть.¹*

Логически рассматривая все возможности возникновения чего-либо, последовательный аналитик приходит к выводу, что всё, данное нам в опыте, существовать не может. Самим Нагарджуной и его последователями были разработаны пять так называемых «особых рассуждений *мадхьямаки*», первое из которых, «искры ваджра», приведено выше. Его суть – в демонстрации отсутствия причины любого явления. Если некая причина воспроизводит себя в результате (а мы все знаем, что причина обязательно *связана* с результатом), то должны получаться две *одинаковые* вещи. А если причина и результат – разные, то между ними не может быть никакой связи, как между тьмой и светом, ведь тогда любая *другая* вещь может порождать какой угодно результат, поскольку они – *разные*. Мы все видим, что причина и результат в чем-то похожи, а в чем-то отличаются, поэтому очень естественно подумать о третьей возможности – они в чем-то различаются, а в чем-то похожи. Но, доискиваясь истинного положения вещей, нельзя смешивать противоположности, иначе это будет только относительным, временным, ненадежным, – тем более, что эти две возможности только что были признаны неверными; их сочетание только усугубляет запутанность. Наконец, можно предположить, что всё возникает без причины (а эту точку зрения разделяют *нигилисты*, отрицающие причинно-следственную связь и доверяющие только тому, что можно непосредственно видеть). Однако четвертое и последнее возможное объяснение возникновения вещей противоречит всему нашему опыту – ведь без причинно-следственной связи весь мир погрузился бы в хаос.

Другое рассуждение показывает пустотную суть вещей с точки зрения *временной* последовательности причины и результата. Если причина и результат *со-существуют*, то в причине нет необходимости, – ведь росток уже *существует*. Если результат появляется только тогда, когда причина

¹ Перевод автора с тибетского. Перевод с санскрита выглядит так:

1. Неверно, что когда-либо, где-либо
И какие-либо существования могут возникать
Из самих себя, из другого [существования],
От обоих [существований] или беспричинно [3; С.228].

исчезла, – между ними нет никакой связи, ведь они *противоположны* как существующее и несуществующее. Если нет существующей причины для явления, то волосатые черепахи, рогатые зайцы и сыновья бесплодных женщин должны бегать под падающими откуда-то с неба цветами (популярные в древности примеры невозможного). В-третьих, одновременная возможность и бытия, и небытия причины во время результата также исключена, так как это – лишь удвоение ошибки. Четвертая возможность – что нет ни причины, ни отсутствия причины для появления ростка, – вообще полный абсурд, который мы даже не можем себе представить.

Следующие два рассуждения рассматривают сами явления по отдельности. Если рассматривать любую вещь, то она обязательно состоит из частей. Но найти эту основу, мельчайший «кирпичик» существующего, не представляется возможным в силу обязательной пространственной ориентации «неделимого», по посылке, атома. Поэтому крупные вещи также не могут существовать, а значит, все наблюдаемые причины и результаты – плод нашего неведения о природе вещей.

Наконец, «король рассуждений» учения о срединности основывается на всех вышеприведенных рассуждениях. В них анализируется процесс взаимозависимого возникновения и устанавливается, что все его составляющие – пустыны. Поэтому можно сказать, что если какое-то явление возникает в рамках взаимозависимого возникновения, оно по своей природе – пусто, а сама причинно-следственная связь по истинной сути означает отсутствие характеристик у всех явлений.

Эти рассуждения опровергают возможные объяснения различных философских школ о причинах возникновения этого мира. Одно из самых распространенных таких воззрений – что всё возникло из чего-то постоянного и вечного: «великой души», «бога-создателя», идеи-общности, или состоит из мельчайших неделимых частиц – иными словами, что явления реальны. Приверженцы этого воззрения называются *этерналистами*. Основным аргумент опровержения заключается в том, что утверждаемая ими первопричина не может быть вечной и неизменной – ведь она была одной до акта создания, а потом становится другой (то есть устанавливается непостоянство этой постоянной, по посылке, причины). Если она постоянна, то и должна *постоянно* производить одно и то же, что явно абсурдно.

Для всех буддийских школ, в том числе и *мадхьямаки*, очень важным является разделение явлений на относительный и абсолютный уровень. Под относительным понимается мир, в котором мы существуем, где вещи обладают характеристиками и способны выполнять свои функции в рамках причинно-следственной связи. В этих же рамках мы можем «слегка» анализировать их взаимоотношения и приходиться к правильным умозаключениям, основе эффективной и правильной деятельности, но не

докапываемся до истинной сути, принимая многообразие мира таким, как это принято. Абсолютное - это то, что остается после окончательного анализа, который заключается в исследовании непротиворечивости утверждения или отрицания о явлении с его характеристиками. Для *срединного* взгляда это – пустотность.

Разные школы *срединности* предлагают множество путей понимания того, как следует применять правильные воззрения на *относительном* уровне. Все согласны в том, что является *абсолютным* – пустотность, свобода от четырех крайностей. Но как следует ориентироваться в явлениях обусловленного мира? Ведь от этого зависит выбор правильных методов освобождения от неведения, от *сансары*. Отвечая на этот вопрос, последователи Нагарджуны Буддхапалита (V-VI вв.), Бхававивека (VI в.) и Чандракирти (VII в.) основали две основные школы мысли внутри *мадхьямаки*. [Чандракирти 2004]. Первая точка зрения заключается в том, что для объяснения явлений на относительном уровне необходимо придерживаться какой-либо теории, объясняющей их возникновение и функционирование. Самыми подходящими для этого, конечно, стали буддийские теории «сторонников сутр» и «только ум», *саутрантиков* и *читтаматринов*. Их предложение заключалось в том, чтобы, до тех пор пока мы не достигли прямого видения сути явлений, объяснять все происходящее в рамках взаимозависимого возникновения или как состоящее из мельчайших частиц и моментов воспринимающего объекты сознания, или как коллективную иллюзию с индивидуальными характеристиками, обусловленными личной кармой - поступками. На санскрите этот подход был назван *сватантрикой*, «позицией с собственными утверждениями» (ближайшее понятие в европейской терминологии могло бы быть позитивизмом). Соответственно, две под-школы на санскрите назывались *саутрантика-сватантрика-мадхьямака* и *читтаматра-сватантрика-мадхьямака*.

«Принять такую позицию – значит впасть в те же ошибки, которые уже были так основательно опровергнуты», – возмутились более последовательные мыслители и предложили свое решение: вообще отказаться от каких-либо утверждений об обусловленном мире, оставив объяснение мирских установлений воле общепринятых обычаев (по абсолютному счету, конечно же, ошибочных, но обязательных к следованию в силу *кармы*). Но при этом следует неуклонно указывать этому миру на полную логическую несостоятельность и невозможность любых непротиворечивых взглядов и теорий, немилосердно *доводя* любое *утверждение до абсурдных последствий* (отсюда название этой школы – *прасангика-мадхьямака*). Отсутствие собственных утверждений делает эту теорию неуязвимой, а безукоризненная логическая последовательность

умозаключений *доведения до абсурда* ведет к пониманию пустотности. Следование же общепринятым обычаям также означает следование методам Будды как самому эффективному пути освобождения.

Здесь-то и до наших дней кипят самые горячие споры в попытках с помощью все более тонкого анализа выразить невыразимое. Отрицание *всего* не означает ли впадение в крайность небытия? Утверждение качеств абсолютного состояния *нирваны* не страдает ли недостатками крайнего взгляда о вечном существовании, не сводит ли его на относительный уровень? Тысячи томов, содержащих интерпретации и дебаты в соответствии с позициями разных школ и течений, были написаны в Тибете за тысячу лет и составляют славу его учености, но являются лишь предпосылкой, стартом для воплощения этих идеалов в живость непосредственного восприятия истины.

Долгие и глубокие размышления об этом доводят рассудочное понимание до пределов его возможностей. В традиции Кагью само понятие срединности понимается не только как отказ от четырех крайностей (существования, небытия, их комбинации и отсутствия их противоположностей), но и указывается то, что истинное воззрение – *даже не середина*. Иными словами, даже если мы попытаемся успокоиться на позиции отказа от крайних идей, то это тоже станет ошибкой, потому что концепция – это нечто ограничивающее, а значит, неточно выражающее беспредельность абсолютного.

Сложность проблемы усугубляется вопросом: «А как же будда связан с миром относительных явлений?». Если эта связь есть, то будда омрачен неведением. Если никак не связан, то этого состояния не может достичь никакое *сансарическое* существо, и сам Будда не мог бы проявиться в мире. Вокруг этого вопроса между сторонниками двух подходов ведется следующая дискуссия, которую в двадцатой главе излагает Гампопа.

Утверждать, что будда *обладает* какой-то мудростью, будет противоречивым, так как это подразумевает, что есть будда (субъект) и есть объект обладания, а это является недостатком относительного уровня. Нирвана устанавливается последовательным отвержением любых качеств и свойств: это пустотность «как после пожара». Поэтому *прасангики*, сторонники «доведения до абсурда», воздерживаются от каких-либо утверждений об Абсолютном. Они пользуются методами выявления внутренней противоречивости любого позитивного утверждения, – например, что нечто постоянное может что-либо произвести. Ничто не способно противостоять такому анализу, и таким образом устанавливается пустотность как глубинная сущность всего – свобода явления от любых собственных характеристик (тиб. *рангтонг*). Концептуальное понимание этого называется «описуемой», или *выразимой абсолютной истиной*, и она весьма полезна, помогая развиваться и двигаться к цели. *Невыразимая абсолютная истина*

выше любых концепций в своем прямом, свежем восприятии. Много ли найдется слов, точно передающих весь комплекс вкуса гуавы или дуриана так, чтобы другой человек, никогда не пробовавший этих плодов, полноценно ощутил их? Так же и с попытками выразить невыразимую суть вещей.

Спустя два века после Гампопы в Тибете ярко выявилась еще одна важная философская традиция – *жентонг* (gzhan stong), «пустота-от-другого», в противоположность уже упомянутой традиции *рангонг* (rang stong), «пустоты-от-себя», ставшей философской сердцевиной поучений поздней школы Гелуг. Различия между этими школами касаются понимания состояния будды. Сторонники *жентонга* считают, что учения о срединности имеют лишь предварительный смысл и противодействуют цеплянию за идею постоянства явлений. Окончательным же циклом Учения Будды является, с точки зрения *жентонга*, «третий поворот Колеса Учения» с наставлениями о том, что все существа обладают природой будды (теория *матхагатагарбхи*) [6]. Это не только пустотность, «отсутствие любых характеристик», но и аспект «ясного света» (тиб. 'od gsal) – способности осознания у обычных существ и проявлений бесчисленных качеств будды: различных видов мудрости, активности, бесстрашия, сострадания. На относительноном уровне этот аспект ясности вследствие неведения у существ проявляется как мешающие чувства, которые по достижении состояния будды предстают как изначальная мудрость: энергия злости выражается как зеркалоподобная мудрость, страстная привязанность проявляется как различающая мудрость, глупость – как всепроникающая мудрость, гордость – как мудрость равенности, зависть и ревность – как всеосвершающая мудрость. Этот взгляд основан на пяти трактатах Майтрейи-Асанги, самым важным из которых для традиции Кагью является «Непревзойденная тантра» [Maitreya 1985], цитаты из которой так часто встречаются в тексте «Драгоценного украшения». Вообще, воззрение *жентонга* особенно важно для школ, в которых особое внимание уделяется медитации – Ньингма и Кагью, поскольку оно особенно вдохновляет практикующих описаниями желанной цели.

Очень важно то, что воззрение *полноты* качеств будды традиции Асанги должно основываться на открытости, иначе пустотности, устанавливаемой глубокими методами учения о срединности традиции Нагарджуны. Такой подход воссоздает полноту поучений в их глубине и обширности, мудрости и методах, пространственности и ясности.

Обычный ум стремится разложить все по ящичкам концепций, и есть опасность того, что поучения о природе будды будут поняты как крайнее утверждение о том, что качества состояния Будды, выявляемые благодаря очищению, *существуют* на самом деле. И здесь очень важно понять, что концепции постоянства и непостоянства, существования и несуществования,

единичности и множественности, личности и ее отсутствия *в принципе* не способны описать истинное положение вещей, а потому говорится, что состояние будды превышает ограниченных описаний и может быть постигнуто только непосредственно. Таким образом снимается кажущееся противоречие между взглядами *рангтонг* и *женгтонг*. Следует смотреть не на указывающий на луну палец, а на ее сияющий в небе диск. Гампопа суммирует дискуссию следующим образом:

Что же касается воззрений моих учителей - геше традиции Кадам, то они таковы: реальность подлинно совершенного Будды – Дхармакая, а Дхармакая – это исчерпанность всех ошибок, лишь постижение истинной природы явлений, да и те слова – лишь условность. По сути же Дхармакая нерождённа и свободна от идей. [...]

Поэтому Будда, будучи Дхармакаей, не обладает изначальной мудростью, поскольку Дхармакая нерождённа и свободна от идей. Если же возражать, что это противоречит сказанному в сутре о двух видах изначальной мудрости, то ответом будет: нет, не противоречит, поскольку, подобно тому, как сознание глаза порождается проявлением голубого образа, так что субъект говорит: «Вижу голубое», так же и сама изначальная мудрость, преобразившаяся в Дхармадхату, рассматривается как ведение «каким все является», оставаясь относительным ведением «что ни найдешь» постольку, поскольку предстает как проявление для воспитываемых существ. Сказано, что «этот подход является наиболее удачным».

Великий Миларепа утверждает, что «изначальная мудрость» – это то, что не подвержено влияниям искусственности понимания, то, что превосходит рассудок и понятия существования–несуществования, постоянства–прекращения.

Как ее ни вырази – противоречия нет, и потому изначальная мудрость – то, чему подобна; и если бы алчущие мудрости умники спросили бы однажды самого Будду, то не думаю, что сказанное было бы в поддержку той или этой позиции. Дхармакая превосходит рассудок, не рождена, свободна от идей. «Не спрашивай меня. Вматривайся в ум», – примерно такой была бы речь, а значит, в той традиции Миларепа нет подобных спекуляций. (перевод автора с тибетского, по изданию [dwag po 1980. pp. 307-308])

Заключение

Возвращаясь к широко известным биографиям патриархов Кагью – Тилопы, Наропы, Марпы, Миларепа и Гампопы, - можно отметить следующие общие, повторяющиеся черты этих *намтаров*, что должно охарактеризовать стиль линии, порядок практик и достижения результата, а также

наметить основные изменения, если имеются, сделанные в ходе последующей обработки первоначальных биографических сведений.

Герой повествования рождается в условиях благополучия и даже роскоши. С раннего возраста стремится к буддийской Дхарме. Обучается наукам, буддийским или мирским (интеллектуальная фаза). Происходит встреча с исключительной фигурой, направляющей аспиранта к учителю, чье имя производит магическое действие. За этим следует путешествие и первая встреча с гуру, отмеченная предвидениями и значительностью. Фаза очищения студента. Передача посвящений и циклов практик. Многолетняя тренировка в отшельничестве и появление первых учеников. Лама предсказывает дальнейшую активность «сына» и назначает его преемником. Достижение реализации *махамудры*. Передача учений следующему поколению. Осознанная кончина и сопутствующие чудеса.

В этом порядке наблюдаются некоторые исключения и, вероятно, можно обнаружить другие общие моменты, но общая концепция, формирование которой можно отнести к XIV – XVI векам, обладает следующей структурой: интеллектуальное изучение – обращение к непосредственному опыту медитации – реализация, что соответствует философскому подходу *жентонга*.

Тилопа и Наропа, праотцы традиции Кагью, будучи воспитанниками рафинированной учености университетов, безусловно, впитали и легко оперировали тонкостями философского анализа всех буддийских традиций своего времени. Но в переломный момент своей духовной карьеры они отказались от всех радостей интеллектуальных пиршеств ради высшего блаженства непосредственного и свободного опыта, что, в соответствии с Гуру-йогой, главной практикой отождествления с просветленным учителем в основанных ими традициях, стало основным путем реализации миллионов, надо полагать, последователей.

До Гампопы философский аспект играл подчиненную роль в процессе развития адепта, следовавшего мирскому пути. Разумеется, воззрения пустотности, причинно-следственной связи составляют *основание* наставлений, песен и речей патриархов, но вектор движения направлен от концептуальных идей в сторону живого и непосредственного переживания истины, гарантированного реализацией *махамудры*, рассматриваемой до Гампопы как высший этап реализации.

Однако Гампопа успешно использовал новый подход, известный как *сутра-махамудра*, который можно сформулировать как применение высшего взгляда на любом этапе развития буддийского практикующего, а не только в завершающей фазе практики.

Значение «Драгоценного украшения освобождения» для всего тибетского буддизма, и в особенности школы Кагью, трудно переоценить.

Будучи энциклопедией практически всех тем буддизма – иногда в чрезвычайно сжатой и требующей расшифровки форме, иногда в мельчайших деталях – это произведение также обладает высокими литературными достоинствами. Не удивительно, что только на английском языке уже вышло три разных перевода этого классического труда [2,3,4].

Письменное наследие Гампопы не очень велико. В 1520 году был составлен трехтомник его работ с жизнеописанием, содержащий около сорока сочинений. Помимо самого большого по объему «Драгоценного украшения», остальные работы посвящены объяснениям *махамудры*, записям сессий вопросов и ответов (первые образцы такого жанра в Тибете) и биографиям.

Благодаря Гампопе в традиции Кагью появилась также монашеская линия, имеющая своим истоком философские и религиозные воззрения школы Кадам, и «Драгоценное украшение» является ключевым произведением, показывающим значимость учений этой традиции в линии Кагью. Но это вовсе не означает, что учения Атиши [Gurugana 1984] о постепенном развитии на пути Великой колесницы с тех пор стали преобладающими в Линии устных наставлений. Гармоничный синтез монастырской организованности и упорядоченности наряду с мощными тантрическими методами Марпы и Миларепы послужил причиной того, что уже ближайшие духовные наследники Гампопы распространили влияние линии на весь Тибет, и вся эта традиция, разделившийся на четыре главных и восемь младших школ, стала одной из четырех влиятельнейших школ тибетского буддизма. Изложение учений *махамудры* в остальных работах Гампопы также стало движущей силой живого и динамичного йогического развития линии, в частности, в наше время на европейской почве.

ЛИТЕРАТУРА

на тибетском языке:

dwag po lha rje. *dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*. [Gampopa, *Dagpo Lharje. Jewel Ornament of Liberation – A Wishfulfilling Gem of Precious Dharma*. Delhi: Sherg Parkhang, 1980. (pecha).

на английском языке:

1. Abhayadatta; Dowman, Keith. *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*. State University of New York. 1985.
2. Gampopa. *The Jewel Ornament of Liberation*. Translated and Annotated by Herbert V. Guenter. Boulder: Prajna Press, 1981.
3. Gampopa, Je. *Gems of Dharma, Jewels of Freedom*. Transl. from the Tibetan by Ken and Katia Holmes. Forres: Alteya Publishing, 1995.
4. Gampopa. *The Jewel Ornament of Liberation. The Wishfulfilling Gem of the Noble Teachings*. Translated by Konchog Gyaltzen Rinpoche, Khenpo. Ithaka, New York: Snow Lion Publications, 1998.

5. Gurugana Dharmakaranama. *The Biography of Atisha*. Translated from Tibetan sources by Lama Thubten Kalsang. Delhi: Mahayana Publications, 1984.
6. Hookham, S.K. *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
7. Kongtrul Lodro Thaye, Jamgon. *The Treasury of Knowledge, Book 6, Part 3. Frameworks of Buddhist Philosophy*. Kalu Rinpoche Translation Group. Ithaca, NY: Snow Lion, 2008.
8. Kragh, Ulrich Timme. *Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po*. *Studia Philologica Buddhica. Monograph Series XXXII*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2015.
9. Maitreya; Asanga. *The Changeless Nature. (Mahayanottaratantrasastra)*. Translated by Kenneth Holmes and Katya Holmes. Scotland: Karma Drubgyud Darjay Ling, 1985.
10. Marpa Chokyi bLodros. *The Life of the Mahasiddha Tilopa. Translated by F.Torricelli and Sangye T. Nada*. Dharamsala: LTWA, 1995.
11. Taranatha. *History of Buddhism in India. Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
12. Trungpa, Chogyam. *Illusion's Game. The Life and Teachings of Naropa*. Boston & London: Shambhala, 1994.
13. Trungram Gyaltrul Rinpoche Sherpa. *Gampopa, the Monk and the Yogi*. Cambridge, MA: Harvard University, 2004.
14. Tsang Nyon Heruka. *The Life of Marpa the Translator. Translation from the Tibetan by Nalanda Translation Committee*. Boulder: Prajna Press, 1982.

на русском языке:

1. Буддийские мастера-маги. Москва: Ориенталия, 2011.
2. Андросов В.П., Леонтьева Е.В. *Марпа и история Карма Кагью: жизнеописание Марпы-переводчика в историческом контексте школы Кагью*. М. Алмазный путь, 2010.
3. Андросов В.П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды. Том 2. Учение Нагарджуны о срединности*. Москва: Наука – Восточная литература, 2018.
4. Будон Ринчендуб. *История буддизма. Перевод с тибетского Е. Е. Обермиллера. Перевод с английского А. М. Донца*. Санкт-Петербург: Евразия, 1999.
5. Васубандху. *Абхидхармакоша. Раздел 3*. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994.
6. Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел 1, 2*. Москва: Ладомир, 1998.
7. Васубандху. *Учение о карме. [Абхидхармакоша. Раздел 4]*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2000.
8. Васубандху. *Энциклопедия буддийской канонической философии. Абхидхармакоша. [Разделы 5, 6]*. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994.
9. Цаньонг Херука; Эванс-Вентц У.Й. *Великий йог Тибета Миларена*. Самара: Агни, 1998.
10. Чандракирти. *Введение в мадхьямику*. Пер. А. М. Донец. СПб: Евразия, 2004.

TRANSLIT

1. Buddiyskiye мастера-magi. Moskva: Oriyentaliya, 2011.
2. Androsov 2010. Androsov V.P., Leontyeva E.V. *Marpa i istoriya Karma Kagyu: zhizneopisaniye Marpy-perevodchika v istoricheskom kontekste shkoly Kagyu*. M.: Almaznyy put;, 2010.
3. Androsov V.P. *Osnovopolozhnik Makhayany Nagardzhuna i yego trudy*. Tom 2. *Ucheniye Nagardzhuny o sredinnosti*. Moskva: Nauka – Vostochnaya literatura, 2018.
4. Budon Rinchendub. *Istoriya buddizma. Perevod s tibetskogo E. E. Obermillera. Perevod s angliyskogo A. M. Dontsa*. Sankt-Peterburg: Yevraziya, 1999.
5. Vasubandkhu. *Abkhidkharma-kosh. Razdel 3*. Sankt-Peterburg: Andreyev i synovya, 1994.

6. Vasubandkhu. Entsiklopediya Abkhidkharmy ili Abkhidkharmakosha. Razdel 1, 2. Moskva: Ladomir. 1998.
7. Vasubandkhu. Ucheniye o karme. [Abkhidkharmakosha. Razdel 4]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoye vostokovedeniye. 2000.
8. Vasubandkhu. Entsiklopediya buddiyskoy kanonicheskoy filosofii. Abkhidkharmakosha. [Razdely 5, 6]. Sankt-Peterburg: Andreyev i synovya. 1994.
9. Gampopa, Sonam Rinchen. Dragotsennoye ukrasheniye Osvobozhdeniya –Ispolnyayushchaya zhelaniya dragotsennost istinnogo Ucheniya. Per. s tibetskogo B. Erokhin. Sankt-Peterburg: Uddiyana. 2018.
10. Tsanong Kheruka; Evans-Ventts U.Y. Velikiy yog Tibeta Milapepa. Samapa: Agni. 1998.
11. Chandrakirti. Vvedeniye v madkhyamiku. Per. A. M. Donets. SPb: Yevraziya, 2004.