

# Buddhist Studies in Russia and Abroad

## Буддология в России и за рубежом

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44)

УДК 93/94

ВАК 07.00.09

### Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: источниковедение и историография

**В. П. Андросов**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

*vandrosov@yandex.ru*

**Аннотация:** в статье рассматриваются сложнейшие проблемы буддологии тантризма и индийского буддизма 2-й половины I тысячелетия н. э. на примере изучения «Гухья-самаджа-тантры» – одного из первых текстов Наивысшей йогии (*Анuttара-йога-тантра*), представляющей собой систему ритуально-созерцательных практик. Западные буддологи изучают такие системы, как правило, в содружестве с тибетскими учителями – экспертами в традиционной передаче буддийских ритуалов, текстов и практик. Автор, не сомневаясь в полезности такого подхода, ставит вопрос о применимости метода, который можно было бы назвать «археологией культуры», к обнаружению культурного слоя индийской цивилизации времени возникновения в буддизме, индуизме и отчасти в джайнизме духовного течения тантризма, а также к чтению «Гухья-самаджа-тантры»: могут ли современные учёные понять этот текст, описываемые в нём теорию и практику без достаточного изучения тибетских легенд и учений?

**Ключевые слова:** Гухья-самаджа, Аннутара-йога-тантра, тантра, йога, медитация, будды, Ваджраяна

**Для цитирования:** Андросов В. П. Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: источниковедение и историография. *Ориенталистика*. 2018;1(1):19–44. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44).

### The King of Vajrayana – *Guhya-samaja-tantra* and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature

**Valery P. Androsov**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

*vandrosov@yandex.ru*

**Abstract:** the article deals with one of the most complex issues of Tantric spiritual movement – its first system of Anuttara-yoga-tantra (the Highest yoga) in Indian Buddhism of the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> centuries. The studies of Western Buddhologists are, as a rule,



written in cooperation with Tibetan teachers, experts in traditional reproduction of Buddhist rituals, texts and practices. The author, not challenging the advantages of such an approach, raises a question whether it's possible today to «excavate» that cultural layer of Indian civilization belonging to the middle of the first millennium when large tantric spiritual movement has emerged in Buddhism, Hinduism and partly in Jainism. The question also is, in what measure this method which would possibly be called «archeology of culture» is applicable for reading *Guhya-samaja-tantra*. Could modern scholars comprehend the subject of the text, and understand theory and practices described in it, without sufficient leaning Tibetan legends and sacred teaching?

**Keywords:** Guhya-samaja, Anuttara-yoga-tantra, tantra, yoga, meditation, buddhas, Vajrayana

**For citation:** Androsov V. P. The King of Vajrayana – *Guhya-samaja-tantra* and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature. *Orientalistica*. 2018;1(1):19–44. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44).

## Введение

Наверное, трудно найти в дисциплинах гуманитарного знания более противоречивые оценки, чем те, которые получили произведения индийского тантризма 2-й половины I тысячелетия. Если читать тантры Наивысшей йогии (*Анuttара-йогa-тантра*)<sup>1</sup> без подготовки, то неизбежно оказываешься в числе отрицателей этих текстов и традиций в качестве религиозно-нравственного учения, в качестве Пути духовного совершенствования.

Буддийский тантризм, Ваджраяна (или Алмазная колесница), Мантраяна (или Колесница мантр), вершина Махаяны, «эзотерический буддизм», «буддийский мистицизм» и т. д. суть названия, которыми авторы научно-исследовательских и популярных произведений обозначают, как правило, одно и то же. Примерно с середины I тыс. н. э. в буддизме Индии зарождаются новые религиозные течения с иной обрядностью, иными средствами выражения, иными йогическими медитативными техниками, предполагающими ускоренное достижение духовной цели. Они возникают в соответствии с новым Словом Будды, которое возведено в былые времена, но только теперь смогло быть понято и стать действенным в Пути освобождения от череды рождений, от круговерти страданий.

---

<sup>1</sup> Относительно «anuttara» в российской традиции закрепилось название «наивысшая», хотя в английской традиции нередко говорят «unexcelled», или «непревзойдённая». Санскрит в выборе подходящего слова не помогает: главная, наилучшая, превосходная. На тибетском «bla med»: наивысшая, превосходная, непревзойдённая. Известный американский специалист по текстам тантры Роберт Турман [1] настаивает на термине «unexcelled» (р. 18). Как увидим ниже, в комментарии Чандракирти [2] («Прадипа-уддъотана-нама-тика», ПУТ) «Гухья-самаджа» названа просто «вершиной тантр» (pp. 1–2).



Появляются новые поведенческие, речевые и умственные виды йогической деятельности, зовущие обрести всё те же высшие духовные цели – природу Будды, Просветление, освобождение от рождений – иными средствами, объявленными гораздо более решительными и эффективными, ведущими к скорейшему (вплоть до одного рождения) избавлению от страданий. В Алмазной колеснице эти виды деятельности включили в себя и всё то, что отвергалось, отрицалось, искоренялось из сознания, речи, физических действий предшествующими направлениями буддизма, всеми его школами. Менялась и иерархия духовных элит. Место прежних *махатхера*, *ачарья*, «земных» *бодхисаттв* теперь занимают *сиддха* – совершенные мастера, овладевшие несколькими из восьми сверхъестественных способностей (*сиддхи*) и отринувшие поведенческие и нравственные устои монашества. Роль учителя (*гуру*, *сиддха*, *махасиддха*) новых религиозных систем возросла настолько, что он не только обожествлялся, объявлялся последователями воплощением того или иного Будды или «небесного» Бодхисаттвы, но он был включён в тысячелетнюю *Три-ратну* («три драгоценности» – Будда, Дхарма, сангха): учитель стал «четвёртой» драгоценностью.

Те, в ком зародились сострадание и воля к Просветлению (*бодхи-читта*), вступают на Путь совершенствования. Одной из главных предпосылок успешных действий является правильное определение собственного уровня развития, в чём может помочь только опытный учитель – *гуру*, он же психотерапевт, ясновидящий, знаток буддийского и тантрического Слова Просветлённого, опытный йогин, мастер проведения ритуалов тантры. Для любого уровня имеются соответствующие тексты, предписания, обряды, упражнения и т. д. Тестирование ученика является залогом правильного выбора тантрической практики. Самым способным, талантливым ученикам предлагалось специализироваться в тантрах Наивысшей йоги.

Алмазная колесница является чрезвычайно сложным комплексом представлений и практик, особенно для лиц европейского христианского или мусульманского склада ума. Более того, многие медитативные техники, сексуальные упражнения (воображаемые и реальные), этические постулаты и ритуальная обрядность не могут быть приняты и использованы ни буддистами тхеравады Южной и Юго-Восточной Азии, ни махаянистами культур Дальнего Востока, ни джайнами, ни большинством ответвлений индуизма в Индии, кроме некоторых форм шиваизма и отчасти вишнуизма, в которых также развивались тантрические виды деятельности и сопутствующая им обрядность.

Очень избирательно отнеслись к Ваджраяне в Китае. Хотя на китайский язык с VIII в. переводились многочисленные тантрические тексты, в том числе *Ануттара-йога-тантры*, тантризм долгие века не прижился в Китае, оставался эзотерическим знанием с упором на мантры и



медитации<sup>2</sup>, и только при династии Юань (XIII–XIV вв.) он приобрёл популярность в верхах общества, прежде всего в области сексуальной йоги и ритуалов. Примерно то же самое характерно и для Кореи, в которой расцвет тантризма происходит при династии Корё (918–1392)<sup>3</sup>. В Японии возникла собственная ритуальная тантрическая школа *сингон*, в центре культа которой – Будда Махавайрочана и посвящённые ему тексты, переведённые с санскрита на китайский язык<sup>4</sup> Своеобразный тантризм свойствен и средневековому Вьетнаму.

На первый взгляд, *Анuttара-йога-тантра*, в том числе «Гухья-самаджа-тантра» (ГСТ), или «Тантра тайной общины», ниспровергает не только существующие религиозные начала, но и социально-нравственные устои традиционного индийского общества. Тантрические ритуалы потому отправляются тайно, что их невозможно демонстрировать непосвящённым. Они имеют отталкивающий характер, явно нарушающий все социальные запреты. Чего стоят только пресловутые обрядовые предписания поедать пять видов мяса (коровы, собаки, лошади, слона, человека) и поглощать пять нектаров (экскременты, моча, кровь, сперма, костный мозг)? Не меньшую озабоченность вызывают обряды сексуальной йоги, рекомендуемые совершать половые акты с близкими родственниками (матерью, дочерью, сестрой)<sup>5</sup>.

Обо всех этих ритуальных особенностях откровенно сообщается в текстах тантр. Учёные до сих пор спорят о том, как понимать и переводить такие пассажи: истолковывать ли их буквально или символически (метафорически)? Тексты предоставляют и такую возможность, советуя при отсутствии того или иного обрядового элемента (например, человеческой плоти или дочери адепта) вообразить его, т. е. медитативно представить, что этот элемент есть.

<sup>2</sup> Условно тантрическим (или полутантрическим) стал культ «Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры» и сутр этого круга, сформировавшийся в VIII в. Опять-таки в Китае к этому времени уже культивировались *дхарани*, *мудры*, *мантры*, *абхишеки* и т. д., изначально махаянские, но получившие огромное развитие в тантре. Поэтому здесь различать Махаяну и Ваджраяну крайне сложно. В принципе и эзотеризм как таковой – это отнюдь не продукт тантризма, поскольку он был свойствен буддизму изначально в виде упражнений высшей медитативной техники, доступной единицам. Различные мнения учёных, изучающих буддизм в Восточной Азии, см.: [3, pp. 5–18]. По мнению А. Ваймана, тантризм в Китае (и на острове Ява) появился благодаря деятельности индийских тантриков Ваджрабодхи и Амогхаваджры в 1-й половине VIII в., а также китайской школы *тэндай*, в которой тантра была одной из обязательных тем изучения, а затем перенесён в Японию Кобо Дайси – основоположником *сингон* [4, p. 53].

<sup>3</sup> В корейскую *Трипитаку* в это время была включена и «Гухья-самаджа-тантра» [3, p. 599].

<sup>4</sup> Подробно проблемы тантры на Дальнем Востоке см.: [3; 5].

<sup>5</sup> Виктор Тэрнер (Тёрнер), известнейший этнограф, специалист по символам и ритуалам, полагает, что обрядово-ритуальная действительность не совместима с этическими постулатами.



Ранние индийские комментарии на тантры Наивысшей йоги, а также ритуальные руководства (*садхана*), созданные примерно в VIII–X вв., трактуют такие пассажи буквально, но объясняют, что эти обряды являются лишь средством (*упайя*) преобразования сознания из обычного человеческого в божественное, а затем в высшее сознание Будды, когда плоть, речь и ум адепта обретают природу Просветления. Всё общественное в человеке должно умереть, чтобы освободить место для космического воплощения.

Традиционно считается, что Наивысшие тантры создавались для мирян и столь многочисленные нарушения этики, сопровождающие тантрическую трансгрессию, предназначались для того, чтобы сломать узы и оковы (схематизм) обычного мышления индивида в социуме, чему буддийские монахи и Хинаяны, и Махаяны другими средствами посвящали не одну жизнь. В принципе аналоги описываемых средств можно встретить и в самой ранней индийской литературе буддизма. Например, в палийской «Дхаммападе» (строфы 294–295) говорится, что даже после убийства отца, матери, царя невозмутимость брахмана (буддийского монаха-адепта) не нарушается [6, с. 108–109]. В «Махаяна-санграхе» бодхисаттва назван высшим убийцей существ, поскольку «отрезает» их от круга рождений.

В китайском чань-буддизме учитель Линь-цзи (IX в.) наставлял: «Не делайте из Будды конечный предел. Я считаю его не чем иным, как дырой в отхожем месте, а бодхисаттв и архатов невольничьими колодками – вещами, которые закрепощают людей. Поэтому Маньчжушри схватил меч, чтобы убить Будду...» [7, с. 240]. Одним словом, встретив Будду, убей Будду, ибо нельзя даже к нему иметь привязанность, страсти: «для достижения истинного и окончательного “просветления” необходимо совершить “пять смертных грехов”, “убить Будду, убить патриарха”...» [7, с. 228].

В приведённых пассажах буквальное значение слов имеет иной смысл: во-первых, самое простое – не сотвори себе кумира и, во-вторых, главное – осуществи на практике знание о том, как относиться ко всему равно (*самата-джняна* – «Дхарма-санграха», XCIV) [8, с. 568]. Это знание – ключ, открывающий тайны большинства практик *Анuttара-йога-тантры*, которые для стороннего наблюдателя кажутся антинравственными, антиобщественными и античеловеческими. Одновременно это и ключ к пониманию текстов тантр этого класса. Действительно, пить мочу собственную, а лучше священной коровы, и не отличать мочу от божественного нектара (*амрита*) – это лучшая психотерапия, которой позавидовали бы современные уриротерапевты.

Происходит это реально или виртуально (в йогической медитации *випашьяны*) – не имеет никакого значения. Первостепенным же является обучение оценочному неразличению: нет ни хорошего, ни плохого, ни



доброе, ни злого, ни вкусного, ни отвратительного – всё равно, сознание в идеале совершенствуется до абсолютного равенства. Разве это не есть Срединный путь, провозглашённый Шакьямуни в Первой проповеди как Путь между двумя крайностями? Только средства (*упайя*) в Наивысшей тантре иные. С другой стороны, разве созерцание разлагающегося человеческого трупа, рекомендованное Буддой для монахов страстных и привязчивых, лучше? Так что не будем спешить осуждать Ваджраяну.

В ГСТ, «Тантре тайной общины», во многих пассажах тоже следует различать буквальное значение и его религиозно-обрядовые смыслы. Проводимое исследование требовало привлечения всё новых и новых источников, изучения практически всей существующей на сегодняшний день научной историографии, применения некоторых современных семиотических и герменевтических методов к изучению системы «Гухья-самаджи» с её многочисленными слоями дополнительных текстов, особенно в традиции *Арья*, сохранившей своё наследие в значительной степени на санскрите.

Философско-религиозные основы изучаемой тантры – учение о пустотности (*шуньята*), развиваемое школой мадхьямака. По иронии судьбы имена главных мадхьямиков – Нагарджуны (рис. 1), Арьядэвы и Чандракирти – стали именами главных тантриков традиции *Арья*, что само по себе уже требует раздумий и анализа. Над их тантрическими трудами предстоит колоссальная работа.



Рис. 1. Нагарджуна. Танка (фрагмент). Тибет, XX в. Из собрания Его Святейшества Далай-ламы XIV. Фото И. Янчеглова

Fig. 1. Nagarjuna. Thangka (fragment). Tibet, 20<sup>th</sup> century. From the collection of His Holiness the 14<sup>th</sup> Dalai Lama. Photo by I. Yancheglov



Все индийские и тибетские школы тантризма признают откровение текста «Тантры тайной общины» чрезвычайно важным и величают ГСТ «Царём тантр» (*тантра-раджа*)<sup>6</sup>. Отчасти такое высокое значение проистекает из того, что «Царь тантр» – это единственное произведение из тантр *Анuttара-йоги*, которое, как считается, произнёс Будда (*нирмана-кайя*) царю Уддияны в свой период «исторической жизни», в отличие от тантр Ваджрабхайравы (Ямантаки), Чакрасамвары и Хеваджры, которые передавались позднее посредниками<sup>7</sup>.

*Анuttара-йога-тантра* обещает достойнейшим достигнуть *Бодхи* в течение одной жизни. На вопрос «как?» отвечает не коренная тантра. Это возможно только совершенно индивидуально под руководством гуру и с общей методологической помощью текстов *садхан* (письменных руководств по йогическим упражнениям). Тантра же созидает космическое пространство Просветлённых будд и бодхисаттв (обоих полов), и оно кардинально отличается от Чистых земель будд Махаяны (*буддха-кшेत्रа*), прежде всего многогранностью созерцательных практик. Отличаются и пути достижения Просветления в Ваджраяне, на определённом уровне которых требуется полное отторжение морали как социума, так и буддийского монастыря.

Нам не просто осознать, что значит творить тексты и отправлять религиозные ритуалы тайно, встречаться сообщая с буддами, богами, *дакинями*, легендарными и живыми *видья-дхармами*, *йогинами* и *йогинями*<sup>8</sup>, другими небесными персонажами и делать это в неких сакральных местах, превращаемых в царство света, в котором исчезают и мирские, и конфессиональные представления о добре и зле, о грубости и ласковости, об отвратительном и прекрасном, где всё равно и с природой слиянно (*сахаджа*).

Постигая чаще всего в сравнении, мы не находим параллелей в подлунном мире ни прошлого, ни настоящего столь удивительного сочетания несочетаемого. Стремиться получить наслаждение, алкать самого желанного, отречься от впитанных с молоком матери нравственных постулатов, забыть родственные связи, отождествить каждого участника тайного сообщества с той или иной тантрической ипостасью, с её функциональной обрядовой ролью, и всё это – воспринимать как высо-

<sup>6</sup> Позднее тибетцы, например, Кэдруб (1385–1438), признавали, что среди других систем *Анuttара-йоги* (*Кала-чакра*, *Хеваджра*, *Чакра-самвара*) только *Гухья-самаджа* правильно учит, как Благодатный Учитель стал Просветлённым; и в этом вопросе нет расхождений у двух интерпретаторских традиций тантры: *Арья* и *Джнянапада* [9, pp. 34–35]; см. также: [10, с. 18–19].

<sup>7</sup> Легенды об этом и о царе Уддияны – Индрабхути см. ниже. Эти и другие легенды см. также: [11, pp. 184–188].

<sup>8</sup> Эти и прочие термины см.: [12].



кое религиозное служение. По-видимому, такое могло стать действенным и реальным только в состоянии экстатического транса, превращения внутренних способностей и склонностей индивида в единый всплеск совокупно общинного плода этого действия.

Здесь акты поклонения и почитания, подношения даров буддам, обожествлённым лицам и живым адептам, учителям могут совершаться самым незамысловатым образом, например, соитием мужских и женских участников ритуалов или поеданием самых необычных веществ. Вероятно, более сложным культом поклонения было исполнение сокровенных речений (*мантра*), предполагавшее не только правильное произношение, рецитацию слогов, но и их видение, медитацию. Причём самые гениальные творцы такого рода мистерий могли создавать их в собственном сознании, в меняющемся калейдоскопе картин созерцания.

Но всё это в равной мере виды высокого благоговения, все они служат высокой цели – слиянному единству тела, речи и ума. Такого рода обрядовые практики приводят к раскрытию необычных, сверхъестественных сил. Естество рядовых участников, учеников и опытных тайных общинников обогащается духовными силами, и каждый проявляющий рвение достигает результатов соответственно своему психологическому, физиологическому и умственному уровню развития. Некоторые становятся адептами, называемыми здесь *гуру*, *йогинами*, *йогинями*, *даками*, *дакинями* и т. д., отдельные же участники – Просветлёнными, Буддами, к примеру, Падмасамбхава.

Но главное, по индийским представлениям о нашем циклическом существовании, достигается прекращение череды рождений в течение практик одной жизни, забвение мук, бед, несчастий навсегда. Тем не менее некоторые из таких освобождённых продолжают являться на таинства посвящённых, продолжают научать искателей свободы. Именно Просветлённым и их воплощениям отводятся заглавные роли и авторство основных проповедей в текстах тантр.

Если в Хинаяне и Махаяне правила и предписания были очень строгими, причиняя много неудобств и телесных страданий, а для достижения состояния Будды требовалось необычно долгое время и много рождений, то, согласно *Гухья-самадже* (рис. 2), процесс освобождения занимал самое короткое время и был возможен даже в течение одной жизни. Согласно Б. Бхаттачарьяе [13, XI], цель ГСТ высказана в строфе 3 главы VII (здесь и далее мой перевод с санскрита. – В. А.):

То, что хочется, не достигается практиками  
Строгих ограничений и трудновыполнимых обетов,  
Но достигается преданным почитанием  
И наслаждениями всем желаемым.



**Рис. 2.** Гухьясамаджа яб-юм. Танка (фрагмент). Тибет, XX в.  
Из коллекции В. Андросова. Дар С. Дудко. Фото Ш. Кашафа

**Fig. 2.** Guhyasamaja yab-yum. Thangka (fragment). Tibet, 20<sup>th</sup> century.  
From the collection of V. Androsov. Donated by S. Dudko. Photo by Sh. Kashaf

Индийский учёный полагает, что «Гухья-самаджа-тантра» отменяет все дисциплинарные нормы последователей буддизма, введённые изначально, здесь разрешаются «все виды наслаждений, такие как мясо, рыба, вино, женщины и т. д... Не только мясо наиболее безвредного вида, но все виды мясной пищи разрешены, такие как мясо слонов, лошадей, собак, коров и даже человеческих существ. Кровь людей и животных и вино в любом количестве и любого качества могут быть приняты почитателем ГСТ» [13, XII]. И приводятся примеры из текста (строфы 22–23 главы VI):

Ему нужно есть мясо в качестве пищи  
И представлять, что это человеческая плоть...  
Ему нужно поесть как наилучшее  
Мясо слона, коня, собаки,  
И отказываться принимать в качестве пропитания  
Любую другую пищу.

В контексте строф 77–78 главы XV, чтобы победить врагов, зло, рекомендуется мясо коров, коней и собак расположить соответственно в трёх



углах мандалы<sup>9</sup>, а использованием в еде человеческого мяса (*махаманса*) можно уничтожить вообще всё.

«Эта тантра не уважает бесполезные предметы почитания. В одном месте (строфа 67 главы XVII) она определённо запрещает своим последователям создавать *чайтхи*, рецитировать по священным книгам буддизма и рисовать магические круги (*мандала*), а также жертвовать предметы культа *трём драгоценностям* буддизма: Просветлённому, Дхарме (Учению) и общине (*сангха*)» [13, XIII]:

Нельзя совершать священные ритуалы (*чайтъя-карма*),  
Нельзя произносить Слово [Будды] по книгам (*пустака-вачана*),  
Нельзя создавать мандалы,  
Нельзя совершать подношения трём *ваджрам*.

«Гухья-самаджа» идёт даже на один шаг дальше. Она определённо просит своих последователей пренебрегать всеми законами общества, которые для йогина наименее важны. Этот совет даётся последователям в одной из поразительных строф:

Да будут тобой совершены жертвоприношения животных,  
Высказывай словами любую ложь (*мриша*),  
Бери то, что тебе не дано, и даже получай  
Сексуальное удовольствие (*севана*) с женщиной (*йошита*) [13, XVI, 61].

Поистине, если йогин постиг истину, реализовал пустотность, то для него весь мир является драмой без реального субстрата; пред ним двойственность мироздания исчезает, а все вещи суть лишь видимость. Следовательно, он не может почитать никакие объекты, или чувствовать ненависть к ним, или относиться с пренебрежением к обычным смертным, социальным и даже божественным законам. Его сознание вырабатывает гигантскую энергию, и он один обладает силой, которая творит, утверждает и разрушает мироздание, силой, которая обозначается *пара-шакти* в индуистских тантрах: «*Пара-шакти* – это та, для которой не остаётся невидимой ни одна часть мира. Не существует царя, который бы не подчинялся ей, не существует писаний, созданных другими, которые не были бы известны ей» («Нитья-утсава» Умананданатхи).

В отношении происхождения ГСТ очень интересный отчёт даётся в 17-й главе. Здесь Будда заявляет, что никогда не проповедовал тайных доктрин «Гухья-самаджи-тантры» в течение его последних мириадов *кальп*, даже когда он приходил на эту землю под именами Просветлённых Дипанкары или Кашьяпы. Он не проповедовал этих учений, потому что

<sup>9</sup> Мандала (санскр. *maṇḍala*, тиб. *dkyil, dkyil 'khor, maN Dal* – круг, диск, место творения ритуала) — в Ваджраяне «опора созерцания», дворец *йидама* с его окружением; видение мандалы есть совершенное состояние сознания тантрического йогина. Его сознание наполняется созерцанием картин от внешнего круга к центру мандалы, отождествляя своё изменённое состояние не столько с образом, сколько с сущностью *йидама*, с сокровенным смыслом, сообщённым учителем (*гуру, лама*).



люди в те времена не были достаточно просвещены, чтобы ухватить подлинное значение этих глубоко мистических доктрин. Но затем последователи «Гухья-самаджи» оказались способными достичь Просветления и состояния Будды мгновенно. Раньше бодхисаттвы даже не могли ожидать достижения состояния Будды, невзирая на напряжённые усилия в течение мириад *кальп*. Но тот, кто практикует ГСТ, безусловно, способен занять место среди Истинносущих (*tatthagata*) уже в этой жизни» [13, XIII–XIV].

По мнению Б. Бхаттачарья, буддисты не удовлетворились учениями Хинаяны и даже Махаяны, они хотели некоторых «лёгких» (кавычки мои. – В. А.) практик обретения состояния Будды<sup>10</sup>, т. е. некой магической формулы для окончательного освобождения. «Гухья-самаджа» отвечает этим желаниям и «становится чрезвычайно популярной» [13, XIV]. Главы 13–15 ГСТ «изобилуют ссылками на многочисленные магические практики и дают наставления по достижению малых *сиддхи* и о том, как совершать чудеса... Для этого предписываются также *мантры*... Помимо них для сопротивления армиям злого царя и уничтожения их, а также для вызова ливней или засухи, покорения оппонентов в споре, прекращения кровотечений, оживления людей, укушенных змеей, – в этом труде даются практические советы» [13, XVII].

Одним из первых откликнулся на издание ГСТ Морис Винтерниц – классик индологии XX в. По его мнению, Шантидэва (VII–VIII вв.) в «Шикша-самуччайе» цитировал «Татхагата-гухья-сутру», но этот текст совершенно отличен от «Гухья-самаджа-тантры» [15, pp. 1–2]<sup>11</sup>. Это замечание сделано в связи с тем, что последнюю называют также «Татхагата-гухьяка». В своём пересказе ГСТ учёный остановился на тех же «странностях» духовного текста, что и Б. Бхаттачарья: отрицание святынь и чтения священных книг, рекомендации по поеданию пяти видов мяса, в том числе человеческого, использование мочи и экскрементов (*винмутра*) не только для *хомы*, но и для питания, сексуальные контакты с молодыми девами и женщинами – и всё это «для почитания Будды» (*Джина-пуджа-хету*). Столь же «странны» призывы к кровосмешению с матерью, сестрой, дочерью и другие. «Мы находим в тексте отталкивающую смесь мистицизма, оккультной псевдонауки, магии и эротики, как и в большинстве других буддийских тантр. Всё это далеко от этики махаянского буддизма, каковую мы находим в “Татхагата-гухья-сутре”, процитированной Шантидэвой... Это, наверное, моя вина, что я не могу найти мудрость в тарабарщине большинства тантр» [15, pp. 3–4].

<sup>10</sup> Собственно говоря, к «лёгким практикам» в современной буддологии относят культы дальневосточного амидаизма, см.: [12, с. 104–105]. В японской школе *дзёдо-синсю* одним из источников таких практик называется трактат Нагарджуны-мадхьямика «Даша-бхумика-вибхаша» [14, pp. 4–6, 8–11 et al.].

<sup>11</sup> «Шикша-самуччая» доступна и в русском переводе, см.: [16].



Постичь такого рода положения чрезвычайно сложно. Речь идёт не об этике мирской жизни, а о необычной ритуальной практике Просветления. Согласно агиографическим и другим литературным источникам, тантрические адепты умышленно вели асоциальный образ жизни. Тантрическая этика тайных ритуалов служила явно одному: ради обретения духовных и сверхъестественных сил все моральные предписания следует выполнять с точностью наоборот. Всё, что положено для ритуальной действенности, то запрещено в мирской действительности.

### **История изучения текста «Гухья-самаджа-тантры» в научной буддологии**

Сохранившиеся санскритские манускрипты тантры состоят из двух частей – *пурва-ардха* и *уттара-ардха*, но вторая из них является поздним дополнением. «Гухья-самаджа-тантра» известна как текст из 18 глав (*аштадаша-патала*). Именно столько их в *пурва-ардхе*, тогда как *уттара-ардха* преимущественно состоит из авторской работы Анангаваджры (конец VIII в.) «Праджня-упайя-винишчайя-сиддхи». Поэтому только первая часть рассматривается и публикуется в качестве ГСТ [13, VI]. Но и в ней 18-я глава традиционно рассматривается как *уттара-тантра*, т. е. более поздняя [17, XXIV–XXVIII].

В тантрической системе понятие *мула-тантра* имеет смысл «Слова Просветлённого», т. е. сакральным источником 17 глав является Будда. Дж. Туччи нашёл некое обоснование данному числу глав. Он заметил, что хотя в китайском пересказе ГСТ 18 глав, но выполнен он очень поздно – между 980–1002 гг. Данапалой, старейший же комментарий Чандракирти-тантрика содержит только 17 глав. «Очень даже возможно, что мистическое значение было дано этому числу, поскольку божеств, формирующих *паривару* (свиту) наивысшего Будды и которые перечислены в самом начале тантры, семнадцать, из чего можно предположить, что составители тантры хотели чтобы её 17 глав соответствовали 17 божествам мистической мандалы... 18-я глава была лишь своего рода дополнением к другим 17 главам уже образованной *мула-тантры*, а последняя была названа *Самаджа-уттара*, и под этим именем она цитировалась самим Чандракирти» [18, pp. 339–341].

Вероятнее всего, система «Гухья-самаджа-тантры», в которой подразделялись коренной текст (*мула-*) и последующие тексты (*уттара-*) Слова Просветлённого, сложилась раньше других систем Наивысшей йоги и послужила методологическим образцом для остальных систем. В них тоже считалось сакрально обязательным наличие *мула-тантры*, хотя реально такие тексты не были созданы, но традиционно им приписывалось от 12 тысяч (*Калачакра-тантра*) до 500 тысяч (*Хеваджра-тантра*) строк. Но дошедшие до нас варианты коренных текстов здесь



назывались «краткими» (*лагху-тантра*) и «разъясняющими» (*акхья-та-тантра*). В то время как *уттара-тантрой* считались уже комментарии к ним, зачастую приписываемые мифическим персонажам, или просто более поздние тексты Будды [19, pp. 336–347].

Первым издал критический текст ГСТ Бенойтош Бхаттачарья (директор Института востоковедения в г. Барода, Индия). Он исследовал три полных и один неполный манускрипты из библиотек Калькутты, Бароды, Кембриджа и Бомбея (современный Мумбаи). Из них второй (из Бароды) является современной копией древней рукописи из Непала, а первый и третий уже имели опубликованные описания Р. Р. Митры (*Nepalese Buddhist Literature*, p. 261 ff.) и Ч. Бендалла (*Catalogue of the Buddhist Sanskrit MMS in the University Library, Cambridge, 1883*) [13, VI–VII].

Для Б. Бхаттачарья ГСТ – это форма *сангити*, т. е. буддийского произведения, которое нараспев исполнялось совместно во время служб. Стилистически такой распев относится к ранним, а тантра принадлежит к классу *йога-тантр*, в которых «Благодатный Будда возникает из тела, речи и ума всех Истинносущих (*матхагата*) и в компании с ними, бодхисаттвами и супругами будд (*шакти*)... Гухья-самаджа есть Слово Просветлённого (*буддха-вачана*) и создана, чтобы указать короткий правильный путь для достижения состояния Будды (*буддхатва*) йогическими способами, а также дать наставления по обретению... различных магических сил – *сиддхи*» [13, X].

Однако у Б. Бхаттачарья здесь определёнno путаница. В развитый период литературы *сангити* существовало два вида такого стиля: «первый – труды Хинаяны и Махаяны, а второй встречается в большинстве тантр, особенно в классах Йога- и Ануттара-йога-тантра». Причём первый представляет слова самого Шакьямуни перед собранием бодхисаттв и бхикшу, а второй «он вводит в качестве сакрального знания, возникшего из тела, речи и ума всех Истинносущих» [13, IX]. Т. е. второе *сангити* является опосредованным неким святым воплощением в виде того или иного будды, *сиддха*, учителя. По-видимому, индийский учёный придерживался второй, «опосредованной» версии передачи тантры и ещё не знал предание о проповеди ГСТ лично Шакьямуни перед царём Индрабхути и его свитой (см. ниже). И всё-таки Б. Бхаттачарья прав с точки зрения исторической науки, поскольку ни один учёный не согласится с преданием о непосредственной проповеди Шакьямуни в V–IV вв. до н. э. *Гухья-самаджи*.

Тем не менее следующие 30 лет никто ГСТ не интересовался<sup>12</sup>, как и другими буддийскими тантрами, хотя переиздание этого текста было осуществлено опять-таки в Индии в 1967 г. Но ещё раньше другой индийский текстолог С. Багчи [20] внёс в текст небольшие изменения, поправки, в том числе и те, которые Б. Бхаттачарья, опираясь на четвёр-

<sup>12</sup> За исключением Джузеппе Тучи [18] и М. Винтерница [15].



тый манускрипт, сделал лишь списком в приложении к своей публикации текста. Среди новых изменений – предложенная нумерация строф каждой главы ГСТ. Впрочем, последующие издатели продолжают спорить и по этому поводу.

Франческа Фремантле в своей диссертации, защищённой в Лондоне в 1971 г., опубликовала свой текст ГСТ, основываясь на предыдущих изданиях и Кембриджском манускрипте, а также исследовав две рукописи, обнаруженные в Британском музее и в Bibliothèque nationale (в виде микрофильма) [21]. Все манускрипты оказались со значительными разночтениями. В поисках правильного прочтения Фремантле обратилась к сохранившемуся на санскрите и в тибетском переводе комментарию, приписываемому Чандракирти<sup>13</sup>, – «Прадипа-уддъотана-тика»<sup>14</sup> (ПУТ), принадлежащему Jayaswal Research Institute (Patna). Кроме того, Ф. Фремантле сравнивала санскритские чтения (которые имеют «многие расхождения» в оригинальных рукописях) с двумя тибетскими переводами. Всего их четыре, и три из них (Пекинское, Нартанское и Лхасское)<sup>15</sup> мало чем отличаются, зато четвёртое (Дергеское) существенно отличается не только от других версий, но даже «короче санскритского и яснее грамматически»<sup>16</sup>. Однако опубликованный в диссертации тибетский текст (параллельно санскритскому) опирается на три первых издания с указанием разночтений в сносках, иногда и согласно Дерге. Она подготовила семнадцать глав на санскрите соответственно комментарию тантрика Чандракирти и Дергескому тибетскому переводу.

«Санскрит тантр нельзя судить по классическим стандартам. Правила грамматики и синтаксиса часто игнорируются, и нередко в итоге пребываешь в замешательстве и неопределённости. Конечно, неопределён-

<sup>13</sup> Его не нужно отождествлять с Чандракирти-мадхьямиком-прасангиком (VII в.), как это делают тибетцы. Впрочем, Чандракирти-тантрик, творивший, скорее всего, в IX в., тоже был мадхьямиком и принадлежал к комментаторской традиции арья, в которую входили и Нагарджуна-тантрик, и Арьядэва-тантрик.

<sup>14</sup> В примечаниях к переводу Ф. Фремантле даёт много пояснений, опирающихся на этот текст. Однако, сравнивая с изданным оригиналом, порою диву даёшься, насколько далёк пересказ от подлинного текста; ср., например, р. 73 и 159 (note 4) с [2, р. 124]. По-видимому, это произошло потому, что Ф. Фремантле пользовалась не санскритским манускриптом, а его тибетским переводом [21, р. 9].

<sup>15</sup> Они выполнены по тибетскому переводу Лочен Ринчен Зангпо (Lo chen Rin chen bzang po) и санскритского пандита Шрадхакаравармана около 1000 г, позднее отредактированному Бутоном. При этом нет сомнений, что первый тибетский перевод 17 глав был осуществлён в VIII в. Вималамитрой и Каба Палцегом (Ka ba Dpal brtsegs), как об этом сообщается в Коллекции тантр школы *ньингма* [22, р. 45].

<sup>16</sup> См. [21, pp. 9–10]. Во введении Ф. Фремантле критикует Б. Бхаттачарья за то, что он не пользовался тибетским переводом тантры, а избранные им прочтения противоречат этому переводу. Кроме того, он внёс определённые изменения в соответствии с собственными взглядами. Самый ярким примером является его вставка о пятой богине Иршьявати в мандалу [21, р. 9].



ность иногда может быть намеренной – это правомочно для самого лучшего санскритского стиля, – но, к несчастью, этого нельзя воспроизвести ни по-тибетски, ни по-английски», – пишет Фр. Фремантле и далее приводит некоторые собственные наблюдения по грамматике и синтаксису ГСТ [21, pp. 11–13].

«Другим аспектом ГСТ являются частые ссылки на сексуальное соитие и на наслаждение во всех смыслах. Особенность тантр – всё в *samsara* должно использоваться и преобразовываться в Просветление. В этой связи следует заметить, что символический язык тантры действует на нескольких уровнях: иногда совершенно обычный язык интерпретируется как сексуальный, в то время как выраженные сексуальные термины даются в духовной или медитационной интерпретации. Большинство вовлечённых терминов относятся к ортодоксальной йоге, что, кажется, опровергает общее подозрение, что этот язык был изобретён, дабы замаскировать нетрадиционные практики.

Что касается других противоречивых элементов ГСТ, таких как приказы убивать, воровать, лгать, совершать адюльтер и инцест, поедать экскременты и т. д., то они бросают вызов правилам касты, которая была столь сильна в обществе, где возникла тантра; всё это определённо может интерпретироваться как символизм... Принцип использования всех аспектов опыта предполагает не только удовольствия, но также чувства отвращения и омерзения... В целом ГСТ учит ритуалу и визуализации, однако говорит: “не совершай ритуалы”, а также что “нет ни медитации, ни Просветления”; она заявляет, что самые большие грешники лучше всего готовы достичь совершенства. Тантра использует язык, который не может быть всегда определённо принят – буквально либо фигурально. Не удивительно найти здесь высказывание о том, что только один грех препятствует успеху: *гуру-нидана*, или “осуждение учителя”, т. е. неимение веры (в учителя), что единственно делает невозможным отказ от самости» [21, pp. 18–20].

Следующее критическое издание санскритского текста осуществил японский исследователь Юкей Мацунага [17]<sup>17</sup>, который ничего не знал о работе Франчески Фремантле. Помимо источниковедческой базы в виде публикаций Б. Бхаттачарья и С. Багчи, он использовал китайский перевод ГСТ<sup>18</sup>, четыре тибетских рукописных перевода, хранящиеся в Библиотеке Токийского университета, а также перевод ГСТ по изданию

<sup>17</sup> Выражаю глубокую признательность и огромную благодарность российскому учёному Василию Элиарховичу Молодцову и настоятелю храма Сэйриндзи, монаху Кодзё Намба (г. Токио), которые снабдили меня копиями как этого издания, так и перевода И. Такахаси и другими материалами из Японии.

<sup>18</sup> Как отмечают, китайский перевод (1002 г.) выполнен по версии ГСТ, значительно отличающейся от мула-версии, комментированной Чандракирти-тантриком в ПУТ [22, p. 71, note 152].



Дерге, но не только первых семнадцати глав, но и расположенный в Кангьюре рядом перевод 18-й главы (№ 442, 443 соответственно). Кроме того, он обладал и фотокопией «Прадипа-уддъотанатики». Ю. Мацунага первый раз издал текст «Гухья-самаджи-тантры» даже на три года раньше, он был опубликован в 1975 г. в *Journal of Koyasan University* (№ 10, 1975), в одном из местных журналов. В отдельном книжном издании 1978 г. вновь был издан (reprint) прежний текст, названный новым критическим изданием «Гухья-самаджа-тантры», но именно в последнюю публикацию автор включил и две своих статьи 1977 г. в качестве Введения<sup>19</sup>.

Относительно собственно текста ГСТ, автор пишет: «Среди тантр *Анuttара-йоги*, подразделяемых на *Праджня-тантры*, или *Йогини-тантры* (материнские тантры), и *Упайя-тантры*, или *Махайога-тантры* (отцовские тантры), “Гухья-самаджа-тантра” известна как основополагающий текст *Упайя-тантры*, представляя тантрическое семейство (кула) Акшобхьи (рис. 3).

Историческое значение “Гухья-самаджа-тантры” можно сравнивать с *Хеваджра-тантрой* или *Самвара-тантрой*, которые принадлежат классу *Праджня-тантр...* 18-я глава, или *уттара-тантра*, в сравнении с учениями и практиками *мула-тантры* имеет множество расширенных форм и, очевидно, составлялась позже». Разъяснительные тантры (четыре) известны только в тибетских переводах и представляют собой более продвинутое учение и практики, чем в ГСТ [17, pp. XX–XXI].

Последнее критическое издание ГСТ осуществили непальские учёные Дивьяваджра Ваджрачарья и Херакаджи Ваджрачарья [24]<sup>20</sup>. В нём



**Рис. 3.** Будда Акшобхья. Работа Дзанабадзара. Бронза, литьё, золочение, чёрный, белый пигменты. XVII–XVIII вв. Из коллекции А. Алтангэрэла (Монголия). Фото С.-Х. Сыртыповой

**Fig. 3.** Buddha Akshobhya. By Zanabadzar. Bronze, casting, gilding, black, white pigment. 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. From the collection of A. Altangerel (Mongolia). Photo by S.-Kh. Syrtypova

<sup>19</sup> [17, p. VI], см. также одну из них [23].

<sup>20</sup> Признаюсь, в поисках этого издания я обращался ко многим коллегам. Реальную помощь оказал Кришна Пракаш Шрестха – широко известный в Непале и России исследователь непальских мифов и других фольклорных форм, который в недавнем прошлом служил сотрудником Института востоковедения РАН. Выражаю ему глубокую признательность.



фрагменты текста *мула-тантры* сопровождаются соответствующим комментарием Чандракирти, согласно ПУТ, а затем следует неварский перевод. «Гухья-самаджа-тантра» относится к одному из девяти сакральных источников неварского буддизма, которые с древности сохранились на санскрите. Это так называемые девять *вайпулья-сутр* (или девять дхарм): «Ланка-аватара-сутра», «Лалита-вистара-сутра», «Самадхи-раджа-сутра», «Ганда-вьюха-сутра», «Даша-бхумика-сутра», «Праджня-парамита-сутра», «Суварна-прабхаса-сутра», «Сад-дхарма-пундарики-сутра»<sup>21</sup>.

ГСТ, называемая в этом списке «Татхагата-гухьяка-сутра», свидетельствует не только о культе этой тантры в Непале, но и о высоком авторитете текста, включённого в список самых знаменитых махаянских произведений. К сожалению, в книге совершенно отсутствует справочный аппарат. Фактически публикация дублирует издание Б. Бхаттачарья (ГСТ) и издание Ч. Чакраварти (ПУТ) [2], хотя и проделана громадная работа по привязке комментария к конкретным строкам тантры.

Все издатели создали пусть краткие, но содержательные введения на английском языке (за исключением Х. Ваджрачарья, который составил его на невари), касающиеся источниковедческих, историографических, филологических и догматических особенностей текста. Английский перевод первых семнадцати глав подготовила Франческа Фремантле, с очень нечётким выделением строф и не всегда ясным текстом, но с фрагментарным комментированием в примечаниях, с опорой на ПУТ.

Единственный полный перевод-пересказ 18 глав санскритского текста осуществил японский учёный Эйджи Такахаси [26]. Это очень странное издание без введения, ссылок, примечаний, без справочного и научного аппарата, без выделения строф. За оригинал взято не последнее издание Ю. Мацунаги, а скорее издание С. Багчи, судя по некоторым текстovým предпочтениям переводчика. К тому же, вероятно, он пользовался китайским пересказом Данапалы (980–1000), завершённым лишь в 1002 г. Не выдерживает критики не только перевод, но и его соответствие санскритскому тексту, как отметил Д. Снеллгров [27, р. 630].

Алекс Вайман в своей книге (первое издание 1977), посвящённой отдельным доктринальным аспектам ГСТ, опубликовал список сорока *нидан* (коренных слогов, составляющих самое первое высказывание тантры) из санскритского комментария Чандракирти-тантрика и соответственно строфы [2, pp. 14–17], разъясняющие слоги, а также тибетский текст этих строф по переводу этого комментария в Тенгьюре и в разъяснительной тантре *Ваджра-мала*, сохранившейся только в Пекинском издании Кангьюра. Кроме того, А. Вайман [4] привёл санскритский фраг-

<sup>21</sup> Краткий обзор этой композиции сутр см. [25].



мент «Прадипа-уддъотана-тики» (XII, 60–64) со своим английским переводом (pp. 3–22; 36–43 соответственно). Здесь он также издал свой перевод 6-й и 12-й глав ГСТ (pp. 23–36), указав собственные прочтения отдельных терминов глав. В опубликованные санскритские тексты им были внесены значительные поправки (pp. 24–25). Книга настолько сложная и неясная, что на неё редко ссылаются исследователи; о моём прочтении этого труда см. ниже.

Ещё один учёный, Д. Снеллгров [27], привёл перевод двух фрагментов первой, частично пятой, частично девятой и два фрагмента 16-й главы ГСТ по изданию Б. Бхаттачарьяи (pp. 132–133, 206–207, 170–172, 177–178, 273–277 соответственно). Д. Снеллгров знал и о существовании работы Ф. Фремантле (р. 620), но сказал о ней только то, что свой перевод выполнял по этому варианту (т. е., согласно ПУТ). Не высказался английский учёный и о труде А. Ваймана, если не считать краткое суждение о том, что слишком раннюю датировку ГСТ четвёртым веком (как предложил А. Вайман) «трудно признать» (р. 184). Стоит упомянуть, что ГСТ переводилась и на немецкий язык [28]. К сожалению, этот перевод мне не удалось найти, а в исследовательской литературе он просто однажды упомянут.

Фрагментарный перевод первой, второй и пятой глав ГСТ в составе перевода этих глав по ПУТ – комментарию Чандракирти, а также в составе толкования этих глав по комментарию Цонкапы на ПУТ (*mChan 'grel*) приводится в Приложении к диссертации Джона Кэмпбелла [22, pp. 276–391]. Автор провёл подробный текстологический разбор санскритских и соответственных тибетских текстов по нескольким изданиям.

В целом этим исчерпывается то, что можно сказать об изучении текста ГСТ в научной буддологии. Во введениях к публикациям издателя остановились на особенностях языка буддийских тантр и указали практически все разночтения, которые могут быть использованы переводчиком в поисках правильного смысла фраз и значения отдельных терминов.

Хотелось бы отметить также, что большинство современных исследователей рассматривают первые 12 глав ГСТ в качестве полного и независимого текста. В этих главах обсуждается «природа духа Просветления (*бодхи-читта*), йогические визуализации, наставления по созданию ритуальной мандалы, противоречивые практики адепта-эзотерика (включая поедание странных блюд, почитание осквернённых вещей, ритуальный секс и т. п.), умоление божеств посредством их семенных слогов, видения и алхимические процедуры ради обретения магических сил, а также обычные практики эзотерических бодхисаттв. В последних главах (13–17) внимание обращено к большинству уже названных тем посредством усиленной ритуальной детализации» [29, pp. 44–45].



### **Датировка мула-тантры «Гухья-самаджи-тантры», её отдельных частей и других текстов корпуса ГСТ**

Индийские учёные традиционно склонны удревять своё санскритское наследие. Так и Б. Бхаттачарья после пространного рассмотрения имён божеств в «Гухья-самаджа-тантре» пришёл к выводу, что они были известны в III в., «когда и была составлена “Гухья-самаджа”. Дальнейшее показывает, что стадия развития буддийского пантеона, представленная в этом труде, была очень незрелой и многие божества не включены в состав. Даже семейства дхьяни-будд не были полностью развиты, поскольку мы не находим отдельных бодхисаттв, приписанных к прародителям отдельных семейств (*кула*). В “Гухья-самадже” не была осуществлена ясная демаркация между Ваджрадхарой и Ваджрасаттвой, хотя в позднее время они отчётливо различимы» [13, XXIX]. Далее автор привёл и другие аргументы, и даже высказал предположение, что Асанга, которого он относит к III в., был создателем ГСТ (XXXII–XXXVIII).

Фр. Фремантле осторожно считает, что «Гухья-самаджа, вероятно, одна из самых ранних и определённо самая важная буддийская тантра. Традиционно полагается, что она была воспринята в откровении высшим Буддой, а бодхисаттва Ваджрадхарма передал её Индрабхути<sup>22</sup> – царю Уддияны. С тех пор её практики распространялись с помощью двух главных школ интерпретации: одна от *сиддха* Нагарджуны, известна как *Арья-школа*, а вторая от Буддхашриджняны<sup>23</sup> – *Джнянапада-школа*. Этой тантре посвящён огромный массив объяснительной и другой литературы, но единственный комментарий, сохранившийся на санскрите, – это *Прадипа-уддъотана* Чандракирти, ученика Нагарджуны.

Датировка «Гухья-самаджи» – всё ещё не решённая проблема... Мнения расходятся: ранние учёные (Б. Бхаттачарья) относят её к III в., М. Винтерниц<sup>24</sup> – к VIII–X вв., современные японские учёные – к концу VIII в.; Алекс Вайман... приходит к выводу, что самая ранняя *вьякхья-тан-*

<sup>22</sup> Другие источники и исследователи называют его иначе – Индрабодхи. Дело в том, что *санскр.* indrabhūti на тибетский передается как *indrabodhi* [30, p. 112], поэтому в зависимости от того, с какого языка пересказывают, меняется и написание имени. Это далеко не единственная версия передачи тантры, см. ниже. Относительно сложнейшей проблемы идентификации Индрабхути в индийском и тибетском письменном наследии см. [22, pp. 99–101].

<sup>23</sup> Его вполне можно датировать VIII в., так как среди текстов его ученика Буддхагукхи известно его письмо тибетскому царю Трисонг Децэну (ок. 742 – ок. 797). Некоторые современные буддологи считают эту традицию передачи ГСТ старше традиции *Арья* [29, p. 7, note 9]. Эта традиция истолкования «Гухья-самаджи» называется «Руководство (луч) истинного знания» (*джняна-пада*, тиб. *ye-shes shabs lugs*), в ней применялись другие тексты, обучающие практике созерцания, они сохранились в тибетских переводах; см.: [17, XXI–XXII, XXV]. В то же время некоторые учёные (например, Ю. Мацунага) полагают, что Джнянапада – это второе имя Буддхашриджняны; последнего также кратко зовут Буддхаджняна.

<sup>24</sup> См.: [15, p. 5].



тра была составлена в V в., а мула-тантра должна ей предшествовать по крайней мере на сто лет.

Очевидно, что было несколько Индрабхути, ни один из которых не датируется определённо. Кто из них мог быть последователем тантры? Тибетские историки не различают их. Но, похоже, что *сиддха* Индрабхути, автор нескольких трудов, связанных с *Гухья-самаджей* (сестра которого Лакшинкара также была автором и учителем этой традиции), является тем же Индрабхути, что и признанный отец Падмасамбхавы, возможно, живший в первой половине VIII в. Эта дата очевидно слишком поздняя для оригинального авторства этой тантры, если был один оригинальный автор. Но скорее всего её финальному появлению на свет предшествовал долгий период тайной передачи» [21, pp. 13–15].

Приведённая легенда – одна из так называемых «опосредованных». Должен заметить, что существуют несколько легенд о царе Уддияны по имени Индрабхути с разной локализацией его страны и разными участниками событий, а также с «непосредственной» передачей. Согласно тибетской традиции, идущей от Цонкапы (1357–1419), такую легенду передал Шоннупал (1392–1481) в «Голубых анналах» [31]: «Адепты *Гухья-самаджи* сошлись во взглядах, что ГСТ была проповедана самим Муниндрой (эпитет Просветлённого Шакьямуни. – В. А.), ответившего на просьбу Индрабхути, великого царя Уддияны. В то время Будда проявил себя в Уддияне и дал посвящение царю. Вследствие этого царь и его свита практиковали тантру посредством *прапанча-чарья* (тиб. *spros sruod*, т. е. практиками, осуществимыми в мирской жизни. – В. А.) и стали посвящёнными в тайну (*видья-дхара* – тот, кто обрёл духовную силу, или *сиддхи*, тиб. *grub pa*. – В. А.), а страна Уддияна оказалась заброшенной. После этого йогини, которые спустились из области *нагов*, услышали эту тантру от царя Индрабхути и обучили этому царя Вишукальпа в южной стране. От него прослышал о тантре великий брахман Сараха и передал её учителю Нагарджуне. Тот имел много учеников, из которых главными были Шакьямитра, Арьядэва, Нагабодхи и Чандракирти. Чандракирти обучил тантре Шишьяваджру, тот – Кришначарью...» (vol. 1, pp. 359–360) и далее автор перечисляет ряд имён индийцев, тибетцев, непальцев, вплоть до имени тибетца Бромги, а затем и Тилопы, Наропы и т. д. Кроме того, Шоннупал кратко проследил перипетии непосредственной передачи ГСТ и её комментирования в традиции *Арья* (pp. 360–367), а также в традиции *Джнянапады*, идущей от Буддхаджняны.

Такого рода традиционные линии передачи знания были чрезвычайно важны для тибетских школ буддизма, поскольку являлись одним из способов легализации тайного учения. В узлах передачи должны были находиться только известные и достойные имена, которые не могли исказить Слово Будды.

К примеру, аналогичную «непосредственную» легенду передаёт и Падма Карпо (вторая половина XVI в.) – известный мыслитель и автор



многих трудов тибетской подшколы Дрикунг Кагью. Согласно ему, Уддияна располагалась на расстоянии 500 йоджан на запад от Варанаси. Там, поведал царю Индрабхути мудрый министр, живёт царь Шуддходана, сын которого обрёл Просветление и стал Буддой. Индрабхути взмолился и призвал Всеведущего Просветлённого. На следующий день тот явился со своими учениками и на просьбу научить такому способу освобождения, при котором не нужно было бы оставлять мирские привязанности и пять объектов чувственного желания, предстал перед свитой царя в виде всемирного властителя (*чакра-вартина*) и проявил 32 божества мандалы *Гухья-самаджа* с Акшобхьей. Тот дал посвящение царю и свите и, обучив их этой тантре, вверил её им. Затем Ваджрапани записал тантры сапфировыми чернилами и доверил этот том *нагам*. Большинство из них стали людьми и благодаря практике тантры (такой как «Гухья-самаджа») большинство обрели высшие сверхъестественные силы. Их сыновья стали йогинами, а дочери – дакини. С тех пор Уддияна стала страной *даков* [32, pp. 206–208]. Позже эту же легенду передавал Амешаб (1597–1659)<sup>25</sup>, 28-й глава школы *сакья* [11, pp. 185–186].

Относительно датировки ГСТ и *Джнянапада*-школы сведения приводит и Роджер Райт [34]: «Версия *Гухья-самаджа-тантры* и двух трудов традиции *Джнянапады*, которые находятся в каноне школы *ньингма* (*rnying ma'i rgyud 'bum*), должны были существовать до 815 г., когда Ралпачен стал царём Тибета. Ещё раньше Амогхаваджра, который возвращался из Китая в Шри-Ланку и Южную Индию (744–746), создал *Ваджра-шикхара-сутру*, в которой он поведал не только об этой поездке, но и упомянул текст *Гухья-самаджа-йоги*. Он описал его содержание, которое подходит некоторым главам нынешней ГСТ. Там же он этот текст классифицировал как Наивысшую йогу тантр» (pp. 15–16). Активный период традиции *Джнянапады* – вторая половина VIII в.

К сожалению, учёное сообщество (кроме Японии) никак не приступит к изучению ни версии ГСТ в каноне *ньингма*, ни трудов традиции *Джнянапады*, поэтому нельзя даже сказать, знали ли представители этой традиции разъяснительные тантры (*вьякхья-тантра*) или нет. В этом вопросе наиважнейшие наблюдения о школе *Джнянапады* сообщил Ю. Мацунага [17, XXIV–XXVI]<sup>26</sup>. Некоторые сведения об этой традиции и её

<sup>25</sup> О нём см. [33].

<sup>26</sup> Собственно, в Японии и изучают школу *Джнянапады*, которого считают современником и последователем Шантаракшиты, соединившего воззрения мадхьмаки и йогачары, особенно доктрины *татхагата-гарбхи*. В трудах *Джнянапады* знание недвойственности (*алайя-джняна*) является наивысшей реальностью, которая определённо похожа на *татхагата-гарбху*. Его мадхьмака «принимает только-сознание (*виджняна-матра*) в обыденной реальности (*самерити*)... Сознание проявляется только как чистые и нечистые образы иллюзии в конвенциональном мире... Однако в «Атма-садхана-аватаре» *Джнянапада* критикует *только-сознание* в такой манере... которая близко напоминает «Мадхьмака-аламкару» Шантаракшиты (строфы 32 и 62)» [35, pp. 1–2].



трудах сообщил А. Вайман [4]. Он назвал шесть трудов шести авторов, сохранившихся в тибетском Тенгьюре, и отметил, что некоторые из них опираются на разъяснительные тантры (*Сандхи-вьякарана* и *Ваджрамала*), а также на *уттара-тантру* (т. е. на 18-ю главу ГСТ. – В. А.). «Трудно не прийти к выводу, что несколько столетий устной передачи пролегли между основой “Гухья-самаджа-тантры” и VIII в., когда на сцену вышли “исторические” писатели» (pp. 94–96, 100–102).

Из-за малочисленности фактов ныне можно утверждать только то, что некая версия ГСТ существовала в некоей области Индии, близкой Тибету (Непал, Кашмир), и по этому предмету были созданы некоторые труды в середине VIII в., которые были переведены на тибетский язык до 815 г. Более того, в текстах традиции *Арья* нет полемики с представителями другой школы, и поэтому, скорее всего, они и не знали о ней. Всё это вполне согласуется с тем, что действительно существовали тайные общества йогинов, тантриков буддизма, которые скрытно передавали свои специфические воззрения и практики.

Упомянутый выше американский учёный А. Вайман и в более поздней работе подтвердил свою позицию по датировке ГСТ: устная традиция составления этой тантры – начало IV в. Из 18 первые 15 глав созданы ранее, создавалась «Гухья-самаджа-тантра» в Северо-Восточной части Индостана, возможно, она возникла в Ассаме или в какой-то части Бенгалии [36, pp. 141–142].

Предварительно можно предположить, что такого рода действия могли отправляться и постепенно формироваться в определённые текстовые системы практик освобождения в VI–VIII вв., поскольку в IX–XII вв. (по всей видимости, даже со второй половины VIII в.) йога-тантра уже стала предметом изучения в университетах-монастырях восточной Индии (Бихар, Орисса, Бенгалия). К этому времени её необычные обряды получили теоретическое, символическое и религиозное истолкование, а необычные и неестественные ритуалы, воззрения, практики вошли в обиход нового направления – Алмазной колесницы. Благодаря тибетским хронистам, именно IX–X вв. датируются главные учителя их основных школ: Вирупа (*сакья*), Тилопа (*кагью*), Атиша (*кадам, гелук*), а основоположники *ньингмы* Падмасамбхава и Вималамитра вообще действовали в VIII в.

### Сокращения

ГСТ – «Гухья-самаджа-тантра»

ПУТ – «Прадипа-уддъютана-нама-тика» Чандракирти-тантрика

### Литература

1. Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim Inga rab tu gsal ba’I sgron me). Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community.* New York: American Institute of Buddhist Studies; 2010. 734 p.



2. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥkhyā*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984. 256 p.
3. Orzech Ch. D., Sorensen H. H., Payne R. K. (eds) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill; 2011.
4. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 388 p.
5. Фесюн А. Г. (пер.) *Махавайрочана-сутра*. М.: Наука, Восточная литература; 2018. 718 с.
6. Топоров В. Н. (пер.) *Дхаммапада*. М.: Изд-во восточной литературы; 1960. 160 с.
7. Абаев Н. В. *Чань-буддизм и культурно психологические традиции в средневековом Китае*. 2-е изд. Новосибирск: Наука; 1989. 272 с.
8. Андросов В. П. *Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты*. М.: Восточная литература; 2000. 799 с.
9. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.
10. Кедруб Дже. *Основы буддийской мантры*. М.: Шечен; 2000. 121 с.
11. Wedemeyer Ch. K. *Vajrayana and its Doubles: a critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Aryadeva. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 1999. Available at: <https://archive.org/details/VajrayanaItsDoublesCriticalHistoriographyTranslationOfTantricWorksOfAryadevaChri>. [Accessed 10 April 2018].
12. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм*. М.: Ориенталия; 2011. 448 с.
13. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra. Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.
14. Inagaki H. *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā)*. Ryukoku Gakkai; 1998. 273 p.
15. Winternitz M. Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. *The Indian Historical Quarterly*. 1933;9(1):1–10.
16. Шангидева. *Шикишасамуччая. Собрание практик*. М.: Фонд «Сохраним Тибет»; 2014. 536 с.
17. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978. 130 p.
18. Tucci G. Some Glosses upon the Guhyasamāja. *Mélanges chinois et bouddhiques*. 1934–1935;3:339–353.
19. Malati J. Shendge (ed.) *Ṣatsāhasrikā-Hevajra-Ṭīkā*. Delhi: Pratibha Prakashan; 2004. 375 p.
20. Guhyasamāja Tantra. In: Bagchi S. (ed.) *Buddhist Sanskrit Texts*. Darbhanga. 1965;9.
21. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. Diss*. London: University of London; 1971. 452 p.
22. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradīpodyotana. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 2009. Available at: <https://archive.org/details/sociologicalstud00toddiala>. [Accessed 10 April 2018].



23. Matsunaga Y. Some Problems of the Guhyasamāja Tantra. *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. New Delhi. 1977;(5):109–119.

24. Vajracharya Divyavajra, Vajracharya Herakaji (eds) *Ārya Śrī Guhyasamājatantram with Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkā Ṣaṭkoṭī Vyākhyā of Ācārya Candrakīrtī*. Lalitpur; 2001.

25. Александрова Н. В., Русанов М. А. К поэтике махаянской сутры (вступительные главы вайпулья-сутр). В: Альбедиль М. Ф., Васильков Я. В. (ред.) *Зографский сборник*. СПб.: МАЭ РАН; 2004;(4):77–112. Режим доступа: <http://docplayer.ru/29156023-N-v-aleksandrova-m-a-rusanov-k-poetike-mahayanskoj-sutry-vstupitelnye-glavy-vaypulya-sutr.html>. [Дата обращения 10 апреля 2018 г.].

26. Takahashi Eiji. *Some Studies in Indian History*. Chiba: Funabashi; 1981.

27. Snellgrove D. L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors*. London: Serindia; 1987. 640 p.

28. Gäng P. *Das Tantra der Verborgenen Vereinigung: Guhyasamāja-Tantra*. München: Eugen Diederichs Verlag; 1988. 303 S.

29. Wedemeyer Ch. K. *Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayana Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York: Columbia University Press; 2007. 826 p.

30. Lokesh Chandra. *Sanskrit-Tibetan Dictionary, being the reverse of the 19 volumes of the Tibetan-Sanskrit dictionary*. New Delhi: Aditya Prakashan; 2007. 758 p.

31. Roerich G. *The Blue Annals*. Calcutta. 1949;1. 1953;2.

32. Wedemeyer Ch. K. *Making sense of Tantric Buddhism: history, semiology, and transgression in Indian traditions*. New York: Columbia University press; 2013. 313 p.

33. Андросов В. П. Ян-Ульрих Собиш. Жизнь, линии духовной преемственности и труды великого библиофила XVII века из школы сакья Амешаба Нгаванг Кунга Сонама. Штутгарт: Издательство Франца Штайнера; 2007, IX, 607 с. (Опись восточных рукописей в Германии по соглашению с Немецким восточным обществом и по поручению Академии наук в Гёттингене. Приложение 38) [Рецензия]. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2008;1:206–210.

34. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍikṛta-sādhana and its context. Prepared as part of the MA Study of Religions (Buddhist Studies Pathway)*. London: School of Oriental and African Studies, University of London; 2010. Available at: <http://www.surajamrita.com/yoga/hidden/disser/Wright-R-The-Guhyasamaja-Pindikrta-Sadhana-and-Its-Context.pdf>. [Accessed 10 April 2018].

35. Chizuko Yoshimizu. On the Yogacara-Madhyamika Theory in the Jñānapada School. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*. 1985;34(1):383–381. DOI: [10.4259/ibk.34.383](https://doi.org/10.4259/ibk.34.383).

36. Wayman A. An Historical Review of Buddhist Tantras. *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reserch Project*. 1995;(20):137–153.

## References

1. Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim lnga rab tu gsal ba'I sgron me). Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2010.



2. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥyā*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984.
3. Orzech Ch. D., Sorensen H. H., Payne R. K. (eds) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill; 2011.
4. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
5. Fesyun A. G. (ed.) *Mahavairochana-sutra*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.).
6. Toporov V. N. (ed.) *Dhammapada*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1960. (In Russ.).
7. Abaev N. V. *Ch'an Buddhism and Cultural and Psychological Traditions in the Medieval China*. 2<sup>nd</sup> ed. Novosibirsk: Nauka; 1989. (In Russ.).
8. Androsov V. P. *Nagarjuna Buddhism: Religious and Philosophical Treatises*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000. (In Russ.).
9. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.
10. Kedrub Je. *Foundations of Buddhist Tantras*. Moscow: Shechen; 2000.
11. Wedemeyer Ch. K. *Vajrayana and its Doubles: a critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Aryadeva. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 1999. Available at: <https://archive.org/details/VajrayanaItsDoublesCriticalHistoriographyTranslationOfTantricWorksOfAryadevaChri>. [Accessed 10 April 2018].
12. Androsov V. P. *Indo-Tibetan Buddhism*. Moscow: Orientaliya; 2011. (In Russ.).
13. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra. Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.
14. Inagaki H. *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā)*. Ryukoku Gakkai; 1998.
15. Winternitz M. Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. *The Indian Historical Quarterly*. 1933;9(1):1–10.
16. Shantideva. *Shikṣasamuccia. Collection of Practices*. Moscow: Fond "Sokhranim Tibet"; 2014. (In Russ.).
17. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978.
18. Tucci G. Some Glosses upon the Guhyasamāja. *Mélanges chinois et bouddhiques*. 1934–1935;3:339–353.
19. Malati J. Shendge (ed.) *Ṣatsāhasrikā-Hevajra-Ṭīkā*. Delhi: Pratibha Prakashan; 2004.
20. Guhyasamāja Tantra. In: Bagchi S. (ed.) *Buddhist Sanskrit Texts*. Darbhanga. 1965;9.
21. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. Diss*. London: University of London; 1971.
22. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradīpodyotana. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 2009. Available at: <https://archive.org/details/sociologicalstud00toddiala>. [Accessed 10 April 2018].
23. Matsunaga Y. Some Problems of the Guhyasamāja Tantra. *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. New Delhi. 1977;(5):109–119.



24. Vajracharya Divyavajra, Vajracharya Herakaji (eds) *Ārya Śrī Guhyasamājantraṃ with Guhyasamājantrapradīpodyotanaṭīkā Ṣaṭkoṭi Vyākhyā of Ācārya Candrakīrti*. Lalitpur; 2001.

25. Aleksandrova N. V., Rusanov M. A. To the Poetics of the Mahayana Sutra (Introductory Chapters of Vaipulya-Sutras). In: Albedil M. F., Vasilkov Ya. V. (eds) *The Zograph Collection*. St. Petersburg: Great Museum of Anthropology and Ethnography; 2004;(4):77–112. (In Russ.). Available at: <http://docplayer.ru/29156023-N-v-aleksandrova-m-a-rusanov-k-poetike-mahayanskoy-sutry-vstupitelnye-glavy-vaipulya-sutr.html>. [Accessed 10 April 2018].

26. Takahashi Eiji. *Some Studies in Indian History*. Chiba: Funabashi; 1981.

27. Snellgrove D. L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors*. London: Serindia; 1987.

28. Gäng P. *Das Tantra der Verborgenen Vereinigung: Guhyasamāja-Tantra*. München: Eugen Diederichs Verlag; 1988.

29. Wedemeyer Ch. K. *Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayana Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York: Columbia University Press; 2007.

30. Lokesh Chandra. *Sanskrit-Tibetan Dictionary, being the reverse of the 19 volumes of the Tibetan-Sanskrit dictionary*. New Delhi: Aditya Prakashan; 2007.

31. Roerich G. *The Blue Annals*. Calcutta. 1949;1. 1953;2.

32. Wedemeyer Ch. K. *Making sense of Tantric Buddhism: history, semiology, and transgression in Indian traditions*. New York: Columbia University press; 2013. 313 p.

33. Androsov V. P. Jan-Ulrich Sobisch. Life, Transmissions, and Works of A-mes-zhabs Ngag-dbang-kun-dga'-bsod-nams, the Great 17<sup>th</sup> Century Sa-skyapa Bibliophile». By Jan-Ulrich Sobisch. Franz Steiner Verlag Stuttgart. 2007. IX, 607 pp. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. In Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Begründet von Wolfgang Voigt. Weitergeführt von Dieter George. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Herausgegeben von Hartmut-Ortwin Feistel. Supplementband 38) [Review]. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost' = Oriens*. 2008;1:206–210. (In Russ.).

34. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍikṛta-sādhana and its context. Prepared as part of the MA Study of Religions (Buddhist Studies Pathway)*. London: School of Oriental and African Studies, University of London; 2010. Available at: <http://www.surajamrita.com/yoga/hidden/disser/Wright-R-The-Guhyasamaja-Pindikrta-Sadhana-and-Its-Context.pdf>. [Accessed 10 April 2018].

35. Chizuko Yoshimizu. On the Yogacara-Madhyamika Theory in the Jñānapada School. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*. 1985;34(1):383–381. DOI: [10.4259/ibk.34.383](https://doi.org/10.4259/ibk.34.383).

36. Wayman A. An Historical Review of Buddhist Tantras. *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reserch Project*. 1995;(20):137–153.

#### Информация об авторе

Андросов Валерий Павлович,  
доктор исторических наук, профессор,  
директор Института востоковедения  
РАН

#### About the author

Valery P. Androsov, Dr. Sci. (Hist.),  
Prof., Director, Institute of Oriental  
Studies, Russian Academy of Sciences