

Чже Цонкапа

**БОЛЬШОЕ РУКОВОДСТВО  
К ЭТАПАМ ПУТИ ПРОБУЖДЕНИЯ**

Том I

Перевод с тибетского А. Кугявичуса  
под общей редакцией А. Терентьева

**Предисловие Его Святейшества Далай-ламы**



Санкт-Петербург  
Изд-е А. Терентьева

2019

УДК 294.3

ББК 86.35

Ц79

### **Чже Цонкапа**

Большое руководство к этапам пути Пробуждения. В 2 т. / пер. с тиб., 6-е изд., испр. — СПб. : Изд-е А. Терентьева, 2019. — Т. 1. — 896 с.

Чже Цонкапа (1357–1419), основоположник наиболее влиятельной из школ тибетского буддизма, Гелуг, почитается наравне с Буддой. «Большое руководство к этапам пути Пробуждения» (Ламрим-ченмо) — его наиболее знаменитый труд, где важнейшие идеи индо-тибетского буддизма изложены в форме систематического руководства, в котором подробнейшим образом описан весь путь духовного развития вплоть до достижения Пробуждения.

Первое, пятитомное, издание «Большого руководства» было завершено в 2000 году. Данное издание отличается от второго и третьего несколькими десятками мелких исправлений.

Перевод с тибетского:

А. Кугявичус

Редактор перевода:

А. Терентьев

Редактор третьей части перевода:

Р. Крапивина

Стихотворное оформление

цитат первой и второй частей:

М. Кожевникова

Редактор:

Г. Разумова

Ответственный редактор:

А. Терентьев

© А. Кугявичус, А. Терентьев, 1994–2019.

1 изд-е. В 5 т. СПб. : «Нартанг», 1994–2000.

2-е изд-е. В 2 т., испр. (малого формата). СПб.: «Нартанг», 2007.

3-е изд-е, стереотипное. СПб.: издание А. Терентьева, 2010.

4-е изд-е, испр. СПб.: издание А. Терентьева, 2013.

5-е изд-е, испр. СПб.: издание А. Терентьева, 2017.

6-е изд-е, испр. СПб.: издание А. Терентьева, 2019.

ISBN 978-5-901941-35-5

**978-5-901941-36-2 (т. 1)**

Сокращённое содержание  
I тома

<b>Предисловия</b>	<b>IX</b>
Предисловие Его Святейшества Далай-ламы XIV	X
Предисловие ко второму изданию	XI
Предисловия к первому изданию	XV

## Чже Цонкапа

### Большое руководство к этапам пути Пробуждения

	<i>Листы:</i>	
<b>Введение</b>	<i>1б</i>	<b>5</b>
Правила слушания и проповедования Дхармы	<i>1Аб</i>	32
Основа пути — вверение себя <i>благодарю другу</i>	<i>22б</i>	50
Краткое изложение правил практики	<i>37а</i>	86
Устранение ложных представлений относительно [аналитического созерцания]	<i>46б</i>	109
Наделение смыслом человеческой жизни	<i>52а</i>	122
<b>Этап духовного развития низшей личности</b>	<i>65б</i>	<b>159</b>
Взращивание заботы о будущем рождении	<i>65б</i>	163
Памятование о смерти	<i>65б</i>	163
После смерти: счастливые и несчастные уделы	<i>75а</i>	187
Обращение к Прибежищу Достоинства Будды, Дхармы, Сангхи	<i>86б</i>	215
Общие размышления о законе кармы	<i>103б</i>	261
Дурные пути кармы	<i>107б</i>	270
Выбор правильного поведения	<i>125а</i>	312
Очищение четырьмя силами	<i>127б</i>	319
<b>Этап духовного развития средней личности</b>	<i>133б</i>	<b>337</b>
Определение Свободы	<i>135а</i>	343
Размышление о страдании и его источнике	<i>135б</i>	345
Размышление об ущербности сансары согласно Истине страдания	<i>135б</i>	345
Созерцание страданий	<i>136б</i>	348
Восемь страданий	<i>137а</i>	349
Шесть горестей	<i>143б</i>	364
Три аспекта страдания	<i>147а</i>	373
Истина источника, процесс погружения в сансару	<i>151а</i>	383

	<i>Листы:</i>	
Омрачение клешами	<i>151a</i>	384
Накапливание кармы	<i>151b</i>	392
Смерть, переход [в бардо] и перерождение	<i>157a</i>	398
Двенадцатизвенная формула обусловленного происхождения	<i>162a</i>	410
Основы пути Освобождения	<i>170b</i>	435
Какое положение лучше для Освобождения	<i>171b</i>	437
Особенности трех практик	<i>174b</i>	445
<b>Этап духовного развития высшей личности</b>		<b>467</b>
Устремленность к Пробуждению	<i>184a</i>	473
Методика порождения <i>устремлённости</i>	<i>188a</i>	483
Основа пути Махаяны — сострадание	<i>190a</i>	493
Обретение [ <i>устремлённости</i> ]	<i>207b</i>	537
Почему нельзя достичь состояния Будды, практикуя только <i>метод</i> или только <i>мудрость</i>	<i>221b</i>	579
Этапы практики бодхисаттвы	<i>231a</i>	599
Общая практика <i>деяний</i> бодхисаттвы	<i>236b</i>	619
Даяние	<i>237a</i>	623
Нравственность	<i>253b</i>	660
Терпение	<i>258a</i>	671
Усердие	<i>275b</i>	715
Медитация	<i>290b</i>	753
Мудрость	<i>292a</i>	756
Практика четырех средств обращения других	<i>300a</i>	775



*Чже Цонкана (1357–1419)*



## Предисловие Его Святейшества Далай-ламы XIV

Учение «Ламрима»—это собственно тибетское изложение пути буддизма. Оно восходит к краткому тексту индийского Учителя Атиши, который пришел в Тибет в одиннадцатом веке и понял, что тибетцы нуждаются в подробном объяснении совокупности этапов пути к просветлению. Впоследствии тибетские мастера всех традиций передавали полученное Учение, основываясь на своем личном исследовании и опыте.

Я рад, что издательство «Нартанг» в Санкт-Петербурге выпускает в свет первый из пяти томов полного русского перевода «Ламрим Ченмо» Чже Цонкапы. Это, несомненно, шаг на долгом пути к ознакомлению широкого круга читателей с важнейшими наставлениями тибетского буддизма. Поздравляю переводчика — А. Кугявичуса и редактора — А. Терентьева с этой великолепной работой.

12 апреля 1994

A handwritten signature in black ink, consisting of several fluid, connected strokes, characteristic of the Dalai Lama's signature.

## **Предисловие к четвертому изданию**

### **От редактора**

Если третье издание отличалось от второго главным образом увеличением формата книги, то четвертое издание отличается от второго и третьего несколькими десятками мелких исправлений. Большая часть этих исправлений была инициирована нашими читателями, заметившими ряд опечаток и технических неточностей. Особенно мы благодарим В. Сидорова, Е. Жиркову и Ю. Милютину указавших на ряд стилистических недочётов перевода (особенно в переводах стихов) и предложивших их исправления.

*А. Терентьев*

## Предисловие ко второму изданию

### От редактора

Первое, пятитомное, издание полного русского перевода «Большого руководства к этапам пути Пробуждения» давно распродано и потребность в переиздании ощущается уже несколько лет. Но изданный перевод надо было доработать — некоторой унификации требовала терминология, написание имен, требовалось исправить опечатки и замеченные неточности. Кроме того, в 2004 году вышел завершающий том первого полного англоязычного перевода, выполненного группой ведущих американских тибетологов<sup>1</sup> (мы Америку все же обогнали, выпустив свой последний том в 2001 году!), — и интересно было сверить нашу версию с переводом американских коллег. После сравнения с удовлетворением могу констатировать, что в целом перевод А. Кугявичуса оказался продуманнее и точнее англоязычного. Тем не менее, в процессе этой сверки мы заметили и исправили целый ряд своих огрехов.

---

<sup>1</sup> The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam rim chen mo. Tsong-kha-pa). Translated by The Lamrim Chenmo Translation Committee. Editor-in-Chief Joshua W.C. Cutler. Ithaka, New York: Snow Lion Publications, 2000–2004 (3 vol.).

Зато американское издание оказалось на голову выше нашего текстологически: с помощью тибетских геше, участвовавших в этом проекте, переводчики смогли отождествить, практически, все цитаты Чже Цонкапы, которые оставались у нас неотожествленными, — этот материал мы внесли в данное, второе, издание, которое теперь сочетает сильные стороны и русского, и американского переводов.

Мы очень благодарны тем, кто материально поддержал подготовку второго издания русского перевода Ламрима, — без вашей помощи, друзья, эта книга вряд ли состоялась бы: Эдуард Сидоров, Лариса Конакова, Олег Тетерин, Ольга Воробьёва, Сергей Бугаев, В. Паршин, Литовская буддийская община ФРМТ «Таши Гьепел Линг», Литовская федерация боевых искусств «Нят Нам», дост. Сангье Кхандро (Ven. Sangye Khadro), Теренс Чань (Terence Chan), Галина Суroveгина. А также благодарим тех, кто своими критическими замечаниями способствовал улучшению текста и дизайна книги, — Николая из Минска, Б. Загумённова, М. Кожевникову, Н. Аверину.

### Некоторые изменения в тибетской транслитерации

Стремительное развитие тибетологии потребовало внесения некоторых уточнений в систему транслитерации Уайли, которой мы пользовались в первом издании.

Настоящие уточнения основаны на интернет-ресурсе Teaching THDL Extended Wylie by Alexandru Anton-Luca: [www.thdl.org/collections/langling/ewts/teachingewts.pdf](http://www.thdl.org/collections/langling/ewts/teachingewts.pdf).

Изменения, сравнительно с системой транслитерации нашего первого издания (см. ниже, с. XXXIII), введены следующие:

1. Использование точки (.), чтобы указать приписную ga к корневой ya — и тем самым отличить её от корневой ga с подписной ya.

Примеры:

གཡུ	གཡུཎ་	གཡལང་	གཡིང་	གཡལག་
g.yu	g.yul	g.yang	g.yeng	g.yag

2. Транслитерация записанных по-тибетски санскритских букв, не имеющих точного соответствия в тибетской азбуке, осуществляется путем использования заглавных букв.

Здесь относятся долгие гласные, а также некоторые согласные, отмечаемые в стандартной санскритской транслитерации диакритическими знаками; в частности, шесть ретрофлексных букв, например, в словах «пандита» (paN Dita) или «тиштха» (tiSh Tha).

При этом отметим, что при транслитерации ретрофлексных звуков, обозначаемых тремя буквами (Sha и Tha), только первая из этих букв становится заглавной.

Остальные уточнения, предлагаемые в упомянутой статье, нами не использовались.

Иногда, в тех случаях, когда предлагаемый нами перевод тибетского термина не бесспорен, соответствующую транслитерацию термина мы указываем прямо в тексте, не вынося ее в примечания.

### От переводчика

Изложу свои размышления по поводу двух терминов, измененных мной в новом издании.

#### *Грех*

Не стоит говорить об «ассоциациях с христианством», которых очень избегают некоторые переводчики. Действительные ассоциации как раз были бы желанны. Но я размышлял так: есть «грех» ханжества, который слишком распространен в современном мире. Поэтому, избегая этого «греха», я решил отказаться от этого слова, хотя «грех» в понимании истинного христианства ничем не отличается от тибетского *sdig sgrib*, что в прошлом издании переводилось как «грех». Ведь грех в таком христианстве понимается как то, что содеяно плохо и подлежит искуплению. А в ханжеском христианстве «грех» очень отличается от *sdig sgrib*: и в первую очередь — в признании в проступке только священнику и «храмовому Богу», а не *себе*, не своей совести.

**Клеши**

Оставить это слово нетронутым было бы неплохо (оно очень созвучно со словом «клещи»), но перегрузка текста непереверденными терминами неприятна для читателя, не знающего буддийской терминологии. И я долго размышлял — как же перевести *nyon tong*s? Никакие переводы этого термина меня не удовлетворяли. Особенно — *аффекты*. Что такое «аффект» в определении психологии? Цитирую литовский «Компьютерный словарь международных терминов» Валерии Вайткявичуте: от латинского *affectus* — «возбужденность», т.е. «сильная возбужденность, внезапный прорыв чувств (чаще всего отрицательных), который порождает неожиданная перемена жизненных обстоятельств». Что же тут общего с «раздражающими психику факторами»?! — а именно так *nyon tong*s понимается в буддизме. Но перевод «раздражители психики» (или подобно) не удовлетворяет по следующим причинам: (1) *nyon tong*s (клеши) — это не только что-то раздражающее на «поверхности» (т.е. в «потоке психики»), они охватывают и глубокое подсознание; (2) слово «раздражители» очень созвучно с внешними раздражителями (звук при медитации и т.п.); (3) отвлекающие чувства и тому подобное тоже называем «раздражителями»...

«Вредные (или раздражающие и т.д.) эмоции», как переводят некоторые, тоже не подходит, ибо *неведение* — тоже клеша, но не эмоция.

И т.д.

Поэтому я выбрал «невинное» слово *омрачения*, которым пользовались переводчики в начале прошлого века.

Текст перевода сверялся с недавно вышедшим коллективным американским переводом под общей редакцией Джошуа Катлера. Описание хода сверки заняло бы слишком много места. Отмечу лишь, что между нашими переводами есть некоторые различия, например в пятой части — о *проникновении*. Но те, кто интересуется переводом, различия найдут сами. А для остальных такое изложение было бы слишком большим бременем.

А. Кугявичус

## Предисловия к первому изданию

## Предисловие к I тому

### От редактора

Есть две разновидности буддизма Махаяны: Сутра и тайная Мантра. Оба пути ведут к одной цели — достижению состояния Будды для наиболее эффективной помощи живым существам.

Оба пути сочетаются во всех без исключения школах тибетского буддизма, и во всех школах имеются развернутые руководства к духовной практике в рамках каждого из путей — Сутры и Мантры. Руководства к ступеням или этапам пути Сутры по-тибетски называют «ламрим». Среди множества ламримов разных школ наиболее знаменито классическое произведение основоположника господствующей в Тибете школы Гелуг Чже Цонкапы — «Большой Ламрим» (тиб.: Ламрим Ченмо), написанное в 1402 г. Полное его название *Skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa*, что означает «Этапы пути к Пробуждению, где полностью показаны ступени практики для трех родов личностей».

Цонкапа Ловсан Дакпа почитается в Тибете как второй Будда, и два его сочинения — «Ламрим», посвященный общему пути Махаяны, и «Нгагрим», посвященный пути Тайной Мантры, охватывают духовную практику буддизма во всем ее объеме. Сам Цонкапа в конце жизни просил будущих учеников не

печалиться, что они не встретились с ним лично, а прочесть два упомянутых труда — это будет равноценно личной встрече. Начинать следует, разумеется, с первого — Ламрима.

В плане изучения буддизма это произведение представляет особый интерес по следующим причинам:

1) Цонкапа подвел в нем итог развитию буддийской мысли в Индии, собрав, как в фокусе, те идеи и представления, которые были переняты тибетцами к XV веку и представлялись ему центральными для буддизма вообще;

2) поскольку Цонкапа явился основоположником новой школы тибетского буддизма Гелуг, а школа эта стала наиболее распространенной в северном буддизме на просторах Азии и в том числе в нашей стране, то понимание буддизма, которое было свойственно Цонкапе, и в настоящее время является доминирующим.

Это классическое произведение тибетской буддийской литературы, вобравшее в себя всю мудрость индийских основоположников традиции «тренировки ума» (тиб.: blo sbyong), еще ни разу не публиковалось полностью на европейских языках, хотя привлекло внимание уже первого из крупных исследователей тибетской культуры — иезуитского миссионера Ипполито Дезидери, который прожил в Лхасе с 1716 по 1721 г.<sup>2</sup>

Попытку перевести Ламрим на европейский (русский) язык предпринял известный бурятский ученый Гомбожаб Цыбиков (1873–1930). В 1910 г. он издал монгольский перевод части этого сочинения (соответствующей настоящему первому тому Ламрима), а в 1913 г. перевел эту же часть текста с монгольского на русский язык<sup>3</sup>. Перевести остальные части текста Цыбикову уже не удалось — обстоятельства не способствовали этой работе.

Следующим переводчиком Ламрима был наш соотечественник Михаил Тубянский (1893–1943), принадлежавший к школе

---

<sup>2</sup> Он даже перевел этот текст на итальянский язык. См.: Tartang Tulku (ed.). Guide to the Nyingma Edition... V. 1. P. 1133.

<sup>3</sup> См.: Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по (степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Рус. пер. Владивосток, 1913. Том 1. Вып. 2.

Ф. И. Щербатского. Во время научной командировки в Монголию в 1927–1936 гг. он сумел подготовить полный аннотированный перевод всех частей Ламрима и снабдить его примечаниями и научным аппаратом. Однако по возвращении в Ленинград М. Тубянский был арестован в 1937 г. в числе многих других востоковедов и погиб в сталинских лагерях. Попытки отыскать его фундаментальный труд не увенчались успехом — его не было ни в архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ни в архиве Щербатского. Раздумывали мы о судьбе этой рукописи в конце 1970-х гг. вместе с Брониславом Ивановичем Кузнецовым, у которого я в то время изучал тибетский язык, и Бронислав Иванович, имевший большой жизненный опыт, категорически возражал против прямого запроса в КГБ о судьбе архивов Тубянского. Лишь косвенным путем нам удалось выяснить, что большая часть архивов, конфискованных в тот период, хранилась в Петропавловской крепости, была испорчена наводнением и уничтожена. Нам сказали, что нет никакой надежды, что рукопись сохранилась. Попытались мы отыскать экземпляр перевода в Монголии, но услышали лишь печальную историю, рассказанную академиком Дамдинсуреном, о том, как в молодости он встретил близ Улан-Батора телегу, сопровождаемую монгольскими чекистами, и узнал, что на этой телеге везли жечь оставшиеся в Монголии бумаги М. Тубянского.

Понимая первостепенную важность этого текста, Бронислав Иванович взялся переводить Ламрим заново и настоял, чтобы я стал его соавтором, что было для меня, разумеется, большой честью. За сравнительно короткое время Б. И. Кузнецов успел перевести начерно три первые части Ламрима, но эта работа была трагически прервана его безвременной кончиной. Вдова Бронислава Ивановича передала мне рукописи, и я стал думать, что предпринять дальше.

Не могло быть и речи об издании черного перевода Б. И. Кузнецова, так как он нуждался в очень основательной доработке, произвести которую в одиночку мне было не по силам. Я попытался организовать группу для доработки перевода. В нее вошли Е. Огнева, Р. Крапивина, наш тибетский друг Таши и

литовский товарищ по буддийскому подполью Альгирдас Кугявичус, который, как мне было известно, уже работал над самостоятельным переводом 2-й части Ламрима. Однако совместная работа не наладилась, и вскоре мы с Альгирдасом остались вдвоем. Года два я надеялся, что удастся согласовать версии переводов Б. И. Кузнецова и А. Кугявичуса, пока, наконец, не убедился, что творческий стиль и подход к интерпретации терминологии обоих переводчиков совместить невозможно. И поскольку А. Кугявичус к этому времени продвинулся в работе гораздо дальше, не оставалось иного выбора, как готовиться к изданию его перевод, отказавшись от попыток сочетать его с работой Б. И. Кузнецова.

Тем временем перевод 4-й и 5-й частей Ламрима на английский язык выполнил американский профессор Алекс Вайман<sup>4</sup>, начавший изучение этого текста в 1951 г. Он перевел наиболее трудный философский раздел трактата Чже Цонкапы, и хотя перевод его получил ряд отрицательных рецензий тибетологов<sup>5</sup>, бесспорно, А. Вайман сделал большой вклад в изучение Ламрима. В 1992 году вышел его перевод третьей части Ламрима.

### **О тексте Ламрима и структуре предлагаемого издания**

Сложно содержание текста, сложна и грамматическая его структура. Периоды очень длинные. В сложных предложениях иногда бывает свыше десятка глаголов. Текст изобилует цитатами, а то и цитатами в цитатах, конец которых порой трудно определить. Несмотря на это, структура предложений очень четкая — хотя иногда и лаконична по причине известности тем для практикующего тибетца. Мысль излагается ясно, хотя в отдельных случаях автор использует непривычные слова местного наречия и древнего тибетского языка.

---

<sup>4</sup> См.: Wayman A. *Calming the Mind and Discerning the Real* / Columbia University Press. N.Y., 1978.

<sup>5</sup> См., напр.: Geshe Sopa. *Some Comments on Tsongkhapa's Lamrim chen mo and Professor Wayman's Calming the Mind and Discerning the Real* // Kujip Leonard W. J. van der (ed.). *Contributions to the development of Tibetan Buddhist Epistemology*. Wiesbaden: Steiner, 1983. P. 25ff.

Таким образом, четкость, ясность его мысли в этом сочинении сочетаются с глубиной, которую передать словами всегда непросто. Именно это сочетание ясности и глубины делает текст особенно приятным для чтения.

Ламрим многократно издавался в Тибете и за его пределами как в составе 19-томного собрания сочинений Цонкапы, так и отдельно. Разумеется, за столетия в издании не могли не возникнуть ошибки. Более того, как сообщает Р. Бямбаа<sup>6</sup>, в тексте имеются не только ошибки, но и интерполяции, вообще не принадлежащие Цонкапе. Р. Бямбаа пересказывает очень любопытную историю о том, как известный монгольский ученый Агван-Балдан (1737–1864), усомнившийся в ряде мест текста, обратился к известному знатоку Ламрима — настоятелю колледжа Лоселинг в Дрепунге Цултим Намгелу и вопрос этот получил такой резонанс, что была вскрыта ступа с телом Цонкапы, в которой хранился оригинал рукописи, и ряд ошибок, вкравшихся в печатное издание, был исправлен.

При подготовке нашего перевода мы не ставили задачу подготовки критического текста, но пользовались целым рядом изданий — лавранским, пекинским, монгольским и двумя бурятскими. В конечном счете для пагинации было избрано современное тибетское издание Ламрима, которое наиболее доступно и может быть приобретено в Джарамсале.

Текст Ламрима традиционно подразделяется комментаторами на пять частей.

1. Подготовительная часть и этап духовного развития  
нижней личности: лл. 1-1336  
(переводилась на русский язык Г. Цыбиковым)
2. Этап духовного развития средней личности: лл. 1336-1826  
Этап духовного развития высшей личности: лл. 1826-523a  
(переведена на английский язык А. Вайманом)

---

<sup>6</sup> См.: Бямбаа Р. Исправление Агван-Балданом ошибок в издании сочинения Цонкапы «Лам-рим» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989. С. 223–228.

- |   |               |
|---|---------------|
| 3. Зарождение <i>устремленности</i> к Пробуждению и общая практика деяний бодхисаттвы:    | лл. 1826-3036 |
| 4. Специальная практика — <i>безмятежность</i> :  | лл. 3036-365а |
| 5. Специальная практика — <i>проникновение</i> :  | лл. 365а-514а |
| (а также заключительные советы по сочетанию <i>безмятежности</i> и <i>проникновения</i> , | лл. 514а-5176 |
| практике Ваджраяны  | лл. 517а-519а |
| и заключение)   | лл. 519а-523а |

Подготовленный нами перевод соответственно издается в пяти томах.

Структура и содержание каждого тома будут рассмотрены во вступительных статьях к ним. В качестве приложения в томе 2 будут приведены переводы «Светоча на пути» Атиши — исходного текста для создания Ламрима и некоторых упоминаемых Цонкапой ритуальных текстов.

Издание снабжено следующим научным аппаратом:

1. Указатель-гlossарий терминов и важных слов.
2. Тибетско-русский индекс к Указателю 1.
3. Указатель имен.
4. Тибетско-русский индекс к Указателю 3.
5. Индекс цитируемых текстов и литературы.

По техническим причинам указатели и индексы к тому 1 включены в том 2.

Термины и имена в указателях снабжены тибетской транслитерацией, которая необходима по той причине, что в тибетском языке произношение слов не соответствует написанию однозначно. Кроме того, существует несколько версий произношения тибетских слов. В русской буддологической литературе начала века, когда Тибет был закрытой для иностранцев страной и тибетский язык исследователи перенимали у бурятских и калмыцких лам, установилось монгольское произношение, которое совершенно не похоже на тибетское. Сейчас, когда вот уже почти 40 лет, прошедших со времен оккупации Тибета Китаем, Его Святейшество Далай-лама и более сотни тысяч тибетских беженцев стали доступны для общения, нельзя произ-

носить тибетские имена непонятным для самих тибетцев образом, например говорить «Данзан Жамсо» вместо Тензин Гьяцо. Однако для многих наших буддистов лхасское произношение непривычно и неузнаваемо. Для них и для всех знающих тибетский язык мы и приводим тибетскую транслитерацию.

Названия цитируемых в Ламримах текстов переведены на русский язык, что является своего рода экспериментом, — обычно в востоковедной литературе приводятся лишь их санскритские наименования. В Указателе непривычные русские названия текстов переводятся обратно на язык оригинала, что необходимо для справок.

С проблемой правильного прочтения тибетского текста Ламрима нам, разумеется, не удалось бы справиться самостоятельно без поддержки наших Учителей и консультантов. Помимо постоянно вдохновлявших нас бурятских Учителей, которым посвящено это издание, многие сомнительные места текста разъяснил мне в Дхарамсале дост. геше Сонам Ринчен, регулярно на протяжении зимы 1991 года уделявший свое драгоценное время для консультаций по этому тексту. Без устного перевода Руфи Сонам (а разговорный тибетский и классический письменный тибетский — очень разные языки) эти консультации не могли бы состояться, поэтому ей мы обязаны в не меньшей мере.

Ряд важных пояснений по тексту дал дост. Цаи Ринпоче и, кроме того, он предоставил в наше распоряжение «Терминологический словарь Ламрима», ставший одним из важнейших справочных пособий для перевода.

Очень помог разобраться в некоторых сложных местах стопочтенный Тензин Дорчже, переводчик Библиотеки тибетских трудов и архивов в Дхарамсале.

Все эти бесценные консультации стали возможными исключительно благодаря сердечнейшему гостеприимству Тибетского правительства в эмиграции и прежде всего директора Библиотеки тибетских трудов и архивов г-на Гьяцо Церинга, министра по делам религии и культуры г-на Келсанг Еши, а также стопочтенного Кушок Бакулы Ринпоче.

Некоторые вопросы объяснили наши друзья и коллеги Алан Уоллас, Александр Берзин, Роберт Турман, Гленн Мулин, Таши.

И, наконец, на последнем этапе работы целый ряд существенных исправлений оказалось возможным внести благодаря помощи геше Наванга Чинпы, прожившего в Москве зиму 1993 года, и геше Чжамьян Кьенце — Учителя в Петербургском буддийском храме.

Многие редакционные поправки терминологического характера были внесены по совету Б. И. Загумённова и А. В. Парибка, а стилистического характера — по совету Н. Сидоренко.

Мы очень благодарны нашим наставникам и друзьям за их помощь в подготовке этой работы, однако же ответственность за все недостатки перевода, которые, вероятно, станут яснее спустя какое-то время, — полностью лежит на наших собственных плечах.

В составлении тибетско-русских индексов помог П. Гроховский.

Особая признательность — Зое Шейн, неутомимо и безошибочно перепечатававшей за годы работы тысячи страниц новых и новых версий перевода, и Алексею Голоушкину, который с наступлением компьютерной эры продолжил Зоину работу с помощью новой техники и довел ее до изготовления макета книги.

Также наша благодарность г-же Габриэлле Кюстерманн, оказавшей финансовую помощь в покрытии типографских расходов.

*А. Терентьев*

## От переводчика

Кроме своего прямого предназначения — подробно, четко обозначить все вехи пути общей Махаяны, Ламрим имеет и особое предназначение.

**Во-первых**, — способствовать практикующим развить наиболее чистые, искренние мотивы, побуждения к духовной практике.

Почему необходима чистота мотивов? Потому что главный фактор кармы, силы деяний — это мысль, побуждение, волевой импульс (*sems pa*), а не действие. Плохой мотив сводит на нет

даже самый хороший поступок, делает его плохим, а благой мотив превращает даже «злодеяние» в хороший поступок.

Такова сугубо нравственная роль, значение мотива.

Но в пути духовного совершенствования, чтобы имело место действительное продвижение, еще необходимы, кроме благого аспекта мотива, его искренность (неподдельность) и порыв. Именно этот аспект мотива, психологической установки практикующего особенно подчеркивается в Ламриме. Половина этого обширного сочинения посвящена воспитанию, взращиванию трех главных мотивов, которые и определяют «три личности»: низшую, среднюю и высшую. Они соответственно таковы:

(1) отвращение от устраивания благополучия этой жизни, искренняя забота о следующей жизни (после смерти);

(2) твердое решение выйти из сансары (обусловленного существования), искреннее отречение от прежнего следования за своими страстями (*омрачениями*);

(3) *устремленность* к Пробуждению ради блага других, исходящая из неподдельного сострадания ко всем существам.

Чтобы эти мотивы стали искренними, требуется долгая стезя аналитического созерцания соответственных тем, которые в Ламриме разработаны особенно подробно именно по причине важности этих мотивов.

**Второй** аспект особого предназначения Ламрима — подчеркнуть важность последовательности духовной практики.

Кроме того, что несколько параграфов в нем специально посвящены теме последовательности, — вся его структура, подробное описание этапов и указание меры развития каждой из установок, показывает важность последовательности пути. Психологически она вытекает из тех трех мотивов, установок.

Ведь пока человек заботится лишь об этой жизни, пока не осознал духовной ущербности этой заботы, ему не нужно никакое Учение. Он думает: «Мне и так хорошо». Но и осознав ущербность, человек сначала не может искренне стремиться к далеким целям Освобождения и Пробуждения. Он думает о том, что ближе, а именно — о счастливом перерождении. Когда эти думы завладевают его умом, он становится малой, или низшей,

духовной личностью. Применяя средства достижения счастливого перерождения: обращение к Прибежищу и правильный выбор поступков как следствие аналитического созерцания закона деяния-плода, — он становится уверенным, что достигнет этой цели. Только после обретения такой уверенности человек может искренне задуматься о недостаточности этой цели, т.е. действительно перейти на этап духовного развития средней личности.

На этом этапе размышляют о страданиях *круговерти* (т.е. сансары, обусловленного существования), их источнике, прекращении и пути — т.е. о Четырех Благородных Истинах Будды.

Таким образом созревает твердое решение выйти из *круговерти*, свои *омрачения* понимаются как ее источник, что и делает человека «средней» духовной личностью.

Если благодаря такому размышлению не были бы глубоко осознаны свои страдания, не возникло бы желание освободиться от них и не зародилось бы сострадание к другим, побуждающее человека стремиться не к личному Освобождению хинаянского архата, а к такому Освобождению, в котором присутствует знание всех аспектов бытия, т.е. к Пробуждению Будды — махаянского архата<sup>7</sup>, который способен помочь освободиться всем другим существам.

Такова необходимость последовательности в воспитании трех мотивов.

Когда зарождается вдохновенная *устремленность* к Пробуждению, человек становится высшей духовной личностью или бодхисаттвой. Он затем упражняется в средствах достижения Пробуждения — шести парамитах: даянии, нравственности, терпении, усердии, медитации и мудрости. Почувствовав искреннее желание их освоить, он принимает обет практической *устремленности*, который делает его истинно практикующим бодхисаттвой, и лишь тогда начинается действительный путь Махаяны.

Последовательность парамит — до их действительного освоения — тоже важна. Об этом убедительно говорит автор. Особен-

---

<sup>7</sup> Одолевшего не только препятствие страстей, но и склонности к ним — препятствие ко Всеведению.

но важно освоение парамиты мудрости, которая именно и делает остальные парамиты парамитами (т.е. «запредельными»). Сущностью мудрости является *проникновение* — постижение *пустоты*, т.е. отсутствия у всех явлений самобытия.

Наконец, если, после освоения парамит, сострадание побуждает бодхисаттву максимально ускорить достижение Пробуждения, он может действительно вступить в Ваджраяну, ибо является совершенно подготовленным для этого.

Иначе говоря, без трех главных установок: отречения, *устремленности* к Пробуждению для блага других и воззрения *пустоты*, — занятия Ваджраяной безрезультатны, а то и опасны для психического здоровья.

Отсюда естественно вытекает **третий аспект** особого предназначения Ламрима. То есть он является совершенной методикой подготовки для практики Тантры. Этот аспект затрону подробнее в связи с особым значением Ламрима для современного практикующего.

**Четвертый аспект** — это упразднение бытующих ложных представлений относительно духовной практики. Ему тоже уделено немало места в этом обширном сочинении. Здесь критикуются ложные представления относительно каждого средства, каждого элемента пути. Наиболее подробно критикуется позиция Хэшана: этот китайский учитель отрицал необходимость аспекта метода, т.е. первых пяти парамит, а признавал лишь аспект мудрости. Ее средством он считал такое созерцание, при котором ум пребывает в состоянии полного безмыслия, бездействия.

Для кого же предназначается Ламрим? **Во-первых**, это — пособие для учителей, помогающее им упорядочить свои знания для проповеди.

**Во-вторых**, — руководство для учеников, чтобы дополнять свои знания, избавляться от сомнений, составлять по нему темы для личного созерцания и, созерцая, последовательно продвигаться по пути от самого его начала.

**В-третьих**, Ламрим может служить средством духовного ободрения всех учеников и учителей. Таким образом, им можно пользоваться на всех стадиях, применительно к личной ситуа-

ции — чтобы взбодрить, вдохновить себя, не забыться в мирских мыслях и делах.

Но каково же особое значение Ламрима для современного практикующего?

Ныне многие из нас занимаются Тантрой без надлежащей подготовки. Не воспитывая в себе твердого решения освободиться от сансары, отречься от примиренности со своими страстями (*омрачениями*), мы не способны и даже не хотим претворить их, использовать для быстрого продвижения по пути. Скорее *омрачения* используют нас и все наши занятия для увеличения своей силы.

Не возрадив искренней *устремленности* к Пробуждению для блага других (бодхичитты), мы лишаемся основного мотива практики, а повторение фразы ее порождения в садханах остается для нас пустым занятием. Из-за этого все наши якобы «тантрийские» упражнения совершаются лишь ради этой жизни, для низменных мирских нужд: славы, мистически утонченного услаждения желаний и т.п.

Не обретя понимания *пустоты*, мы, якобы поддерживая «гордость божества»<sup>8</sup>, питаем лишь свою гордыню.

А Ламрим кроме того, что прекрасно способствует развитию трех основополагающих установок, может служить и средством побуждения к искренности. Просто почитав его и хоть немного поразмыслив о себе, многие из нас могут осознать свою неподготовленность для тантрийских практик и начать параллельно с ними заниматься при помощи Ламрима развитием и усилением основополагающих установок.

Последователи дзогчена могут возразить, что эти три установки (отречение, бодхичитта и воззрение *пустоты*) для них вовсе не нужны.

Это не так. Разве не самое великое отречение — отбросить свою прежнюю установку праздной рассеянности, тупого неведения (ма-риг-па) и войти в *постоянное присутствие* (риг-па) — созерцание своего глубинного, изначального совершенного

---

<sup>8</sup> Медитативная установка при тантрийском созерцании себя в виде божества.

состояния?! Такое внутреннее отречение превосходит любое отшельничество. Ведь оно является полным отказом от следования за своими страстями. И это отречение постепенное: оно не происходит сразу, поскольку наши *омрачения* сильны и заставляют ум следовать за ними, отклоняя его от *присутствия*. Поэтому последователи дзогчена, которые имеют искреннее желание достичь постоянного *присутствия*, эффективно используют для трансформации страстей вспомогательные средства тантры ануйоги, а вот тем, у кого это желание недостаточно сильное, искреннее, прекрасно помогло бы аналитическое созерцание, наподобие описанного в Ламриме.

И выдающийся современный учитель дзогчена Намхай Норбу Ринпоче сказал в «Цикле дня и ночи на пути Ати-йоги»:

«Духовно упражняйся, все время обращая мысль на четыре [предмета]».

Из комментария узнаем, что «четыре предмета» — это ценность человеческого бытия, непостоянство жизни, закон деяния-плода и всеобщность страдания: т.е. те самые темы Ламрима, над которыми размышляют, воспитывая в себе основополагающие мотивы.

Хотя в дзогчене все существа осознаются как изначально свободные, Пробужденные, таковы они только на абсолютном уровне. На относительном уровне они страдают, омрачены заблуждением, и потому практикующему дзогчен тоже необходимо искреннее сострадание, чтобы не впасть в крайность Покоя (т.е. хинаянской нирваны). И хотя бодхичитта в дзогчене понимается не как *устремленность* к Пробуждению, а как изначально пробужденный ум, — тем не менее, обладание состраданием и старание пребывать в *присутствии* схожи с *устремленностью*, хотя упование на плод и отсутствует.

Тех, кто не обладает пониманием *пустоты*, вовсе невозможно ввести в состояние *присутствия*, за исключением редких «одаренных» личностей, которые приходят к этому пониманию во время самого введения, поскольку уже обретали его в прошлых жизнях. Иначе можно было бы ввести в *присутствие*

животных, дикарей и т.п. Значит, Ламрим нисколько не противоречит дзогчену (точно так, как относительная истина не противоречит абсолютной) и может быть весьма полезным для его последователей.

Итак, Ламрим для современного практикующего — это прежде всего средство побуждения к искренности, если человек хоть немного самокритичен. От фанатичной гордыни нет лекарств. Для тех, умами которых она завладевает, особенно опасны такие учения, как дзогчен. Ибо у них возникает мысль: «Я изначально совершенен, мне ничего практиковать не надо; дзогчен выходит за рамки закона деяния-плода, поэтому могу делать все, что пожелаю; дзогчен не постепенный путь, а Ламрим — это для тех, кто не способен к Тантре, дзогчену».

Такие ложные, высокомерные мысли кладут конец всякой духовности, ведут человека к нравственной пропасти.

Что касается непостепенности пути дзогчена, то он непостепенен лишь в своей центральной установке, которая состоит в созерцании изначально свободного состояния. Но путь действительного продвижения в дзогчене постепенен, последователен: сначала прямое *введение*, потом применение средств удержания *присутствия*, т.е. практика *тишэчо*, постоянство, неколебимость которого обретается *постепенно*, затем практика *тегэл*, в которой *постепенно* обретают навык в четырех видениях, и наконец — *постепенный* переход в *тело света*.

Путь духовного совершенствования непоследователен лишь у тех, кто охвачен «мистической» или интеллектуальной игрой и манией величия, а не искренним желанием идти по этому пути.

Продолжая мысль Прахеваджры (тиб.: Гарабдорчже), скажу: «Пробужденным можно стать *между* двумя мыслями, но с появлением второй из двух мыслей Пробуждение пропадает».

То есть, как только практикующий дзогчен допускает рассеянность, эгоцентричную мысль «я пробужден», — *присутствие* изначально Пробуждения утрачивается.

Перефразируя Цонкапу, автор его биографии сказал:

«Недостаточно, чтобы вера была Великим Совершенством (дзогченем); нужно самому продвигаться к Великому Совершенству»<sup>9</sup>.

### Предлагаемый перевод Ламрима

Перевод этого обширного сочинения начат в 1982 году.

До настоящей стадии работы основные трудности перевода составляли цитируемые изречения тибетских учителей, часто содержащие слова местного наречия, и конечно же — философские термины. Возможно, что читателю, начитанному в буддийской литературе, мой перевод некоторых терминов покажется необычным, слишком произвольным, а отсюда и устаревшим (по избеганию, насколько возможно, иностранных слов), но в контексте всего сочинения такой перевод оправдывается.

Разработать некоторые термины помог Андрей Терентьев, который к тому же обсуждал со мной трудные места перевода,

---

<sup>9</sup> И далее: «Поскольку отец и деды Чже Ринпоче слушали и созерцали Мантру в учении Ньингма, я (автор биографии) считаю достоверным, что [Чже Цонкапа] также слушал дзогчен и преподавал его.

Не знающие правильного способа освоения махамудры, дзогчена и других основ пути, занимаются, в основном, тупым созерцанием и заблуждаются. Будучи не в силах, из сострадания, перенести это, [Чже Ринпоче] сочинил “Искренние, светлые вопросы” — *dri ba lhag bsam rab dkar*. (Всеведущий Джин Смит любезно подсказал, что этот текст включен в раздел *gsung thor bu* второго тома лхасского издания Сумбума на лл. 72а-85в под полным названием *dge sbyor gyi gnad kyi dri ba snyan bskur lhag bsam rab dkar*. — Прим. ред.)

Устранив таким образом недоразумения тех систем, он учил правильному способу их освоения. Полагаю, что он сделал отрицательный [вывод]: «Не все [в нынешнем способе] созерцания в дзогчене правильно...» В том же духе высказывался и Сакья Пандита:

Глупец, осваивая махамудру,  
чаще всего накапливает причины [рождения] животным  
или впадает в «прекращение» ('gog pa) шравак;  
или же рождается в Бесформной сфере.

Итак, мнение всеведущего Чже и других таково: они не говорили: «Все учение махамудры и дзогчена неправильно». Если бы было так, [Чже], не слушал бы наставления по махамудре и дзогчену... великий Чже был беспристрастным знатоком всех традиций...»

(Биография доброго покровителя... Лл. 475–478)

поправлял, редактировал мой русский язык, составил большую часть примечаний, индексов и т.д. Короче говоря, над переводом мы трудились вместе.

Основная подсобная литература, использованная нами при переводе, — это два тибетских сочинения: «Интерполированный комментарий четырех [учителей]»<sup>10</sup> и «Краткий толковый словарь терминов Ламрима»<sup>11</sup>.

Четыре учителя — это (1) Басо — пятое воплощение брата Кэйдуб-чже; (2) Чжамьян Таглунг Дакпа; (3) Чжамьян Шепа и (4) Ринчен Дондуп.

Все интерполяции первого учителя в тибетском тексте отмечены буквой БА, второго — НГА<sup>12</sup>, третьего — ЧЖА. Интерполяции четвертого учителя, комментирующего лишь раздел *проникновения*, не имеют отметки.

И мы, когда используем в примечаниях интерполяции первых трех учителей, их имена сокращенно обозначаем такими же буквами, а последнего учителя будем называть (в разделе *проникновения*) Комментатором, сокращенно — Комм.

Интерполированный комментарий оказал нам неоценимую помощь для понимания текста в целом, а терминологический словарь Акья Ёндзина помог «расшифровать» некоторые изречения тибетских учителей.

Также мы пользовались переводами Г. Ц. Цыбикова и А. Ваймана, которые, хотя и изобилуют ошибками, в некоторых случаях были полезны.

---

<sup>10</sup> The Lam Rim Chen Mo of Incomparable Tsong kha pa, with the interlineal notes of Ba So Chos kyi rgyal mtshan, Sde drug Mkhan chen Ngag dbang rab brtan, 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje and Bra sti Dge bshos Rin chen don grub // Repr. from a print of the corrected Tshe mchog gling blocks of 1842 by chos 'phel legs ldam. New Delhi, 1972. Vol. I. Сокращенно этот текст именуют mtshan 'grel, mtshan bzhi или lam mtshan.

<sup>11</sup> A kya Yongs 'dzin Blo bzang don sgrub. Lam rim sogs kyi brda bkrol som nyi'i mun sel. Kan lho khul bod yig gna' rtsom legs sgrig gzhung las khang. 1985. (Далее сокращаем: Акья Ёндзин)

<sup>12</sup> Поскольку в действительности эти интерполяции написал Нгаванг Раб-тэн, получивший их из устной традиции, исходящей от Чжамьяна Таглунг Дакпы.

Конечно, нами были использованы словари Рериха, Даса и др., а также тибетско-английский терминологический словарь Цепак Ригзина<sup>13</sup>.

Пусть читателя не смущает множество слов, выделенных курсивом или начинающихся с прописных букв. Это продиктовано тремя главными причинами:

1) необычностью значения (смысла) определенного слова в контексте данного сочинения (напр., *безмятежность* — полное успокоение ума, сопровождающееся совершенной податливостью тела, мысли и энергий («ветров»), — в отличие от простой безмятежности — временного спокойствия, отсутствия тревоги);

2) отличием двух сходных терминов (напр., всеведение пратьекабудд и Всеведение Будд);

3) почтением (напр., Учитель, Книга, то есть священная книга, и т.д.).

В круглые скобки заключены краткие пояснения отдельных слов, возможные другие альтернативы перевода определенных терминов или сами термины (на санскрите или в тибетском языке).

В квадратные скобки заключены слова и выражения, которые подразумеваются в тексте, являются пояснениями его комментаторов или вводятся переводчиком для дополнительной ясности. Они читаются неотрывно от текста.

### **Выражение признательности**

Со своей стороны я хочу поблагодарить Александра Берзина за помощь в переводе некоторых трудных мест, Маргариту Кожевникову за придание стихотворной формы многим моим подстрочникам перевода стихотворного текста и транскрибирование тибетских имен, Александра Бреславца за побуждение к переводу, а также Донатаса Буткуса за идентификацию названий растений, минералов и т.п., Александра Пубанца за полезные замечания и всех, кто способствовал завершению этой работы.

---

<sup>13</sup> Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986; A Tibetan-English Dictionary by Sarat Chandra Das. Calcutta, 1902; Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями / Под общей редакцией Ю. Парфиновича и В. Дылыковой. М., 1983-93. Вып. 1-11.

Пусть этот Ламрим поможет нам всем, братьям и сестрам по пути, избавиться от преувеличенного мнения о собственном продвижении и от высокомерия — корня всех ссор.

*А. Кугявичус*

## Произношение и транскрипция тибетских слов

Собственные имена в переводе записаны русской транскрипцией, ориентированной на лхасский диалект современного тибетского языка.

В тибетском алфавите имеется 30 основных букв, распределяемых на четыре ряда по наличию придыхания и назализованности, то есть — носовому характеру звучания: условно считается, что слоги 1-го ряда — высокого тона, неаспирированные; слоги 2-го ряда — высокого тона, аспирированные; слоги 3-го ряда — низкого тона, аспирированные и слоги 4-го ряда — низкого тона, назализованные.

ཀ	ཅ	ཉ	པ	ཅ	ཞ	ར	ཏ	<i>1-й ряд</i>
<i>ka</i>	<i>ca</i>	<i>ta</i>	<i>pa</i>	<i>tsa</i>	<i>zha</i>	<i>ra</i>	<i>ha</i>	
ཁ	ཆ	ཐ	ཕ	ཇ	ཟ	ལ	ཨ	<i>2-й ряд</i>
<i>kha</i>	<i>cha</i>	<i>tha</i>	<i>pha</i>	<i>tsha</i>	<i>za</i>	<i>la</i>	<i>a</i>	
ག	ཇ	ད	བ	ད	འ	ག		<i>3-й ряд</i>
<i>ga</i>	<i>ja</i>	<i>da</i>	<i>ba</i>	<i>dza</i>	<i>'a</i>	<i>sha</i>		
ང	ཏ	ན	མ	ཤ	ཡ	ས		<i>4-й ряд</i>
<i>nga</i>	<i>nya</i>	<i>na</i>	<i>ma</i>	<i>wa</i>	<i>ya</i>	<i>sa</i>		

В русской транскрипции слог *-nga* мы записываем как *-на* в середине слога и как *-нг* в конце слога, где он обретаёт более отчетливое звучание.

Слоги *za* и *sa* записываются одинаково как *-ca*, поскольку оба так приблизительно произносятся и разница в их произношении практически не воспринимается на слух не-носителями языка. По той же причине слоги *zha* и *sha* записываются одинаково как *-ша*.

Для записи других звуков тибетского языка и ради смысло-различения звучащих одинаково грамматических форм и т.п. кроме основных 30 букв еще около 200 лигатур образуются комбинацией основных букв с надписными *ra*, *la*, *sa* и подписными буквами *ya*, *ra*, *la*, *wa*, с подписными и надписными вместе, а также некоторыми другими комбинациями букв, передающими фонетику заимствованных слов.

Однако, поскольку тибетская фонетика принципиально отличается от русской, мы были вынуждены ввести в используемой транскрипции упрощенное написание некоторых тибетских слогов и звуков, отступая от точного соответствия тибетскому написанию в пользу соответствия тибетскому произношению и удобочитаемости русских транскрипций.

Так, в данной системе транскрипции не отражается аффрикативность глухих и звонких слогов с подписным *-pa*, передающаяся зачастую в транскрипциях сочетанием *-тр* и *-др*. Однако тибетские аффрикаты *-тра* и *-дра* не произносятся как эти русские звукосочетания, скорее они приближаются к произношению английских *ta* и *da* с некоторым специфическим альвеолярным призвуком. Мы же для простоты записываем их условно как *-та* и *-да*, что, конечно, тоже неадекватно истинному тибетскому произношению. Аспирированные слоги второго ряда *kha*, *cha*, *tha*, *pha*, *tsha* мы записываем так же, как и соответствующие им неаспирированные слоги первого ряда: *ka*, *ca*, *ta*, *pa*, *tsa*, поскольку аспирированность не является смысло-различительным признаком в русском языке и на наш слух слабо улавливается.

Некоторые устоявшиеся в переводных изданиях написания собственных имен мы сохраняем в принятом виде в качестве исключения.

Точные написания тибетских собственных имен можно выяснить из Индекса, помещенного в конце книги.

При склонении по правилам русского языка сложных имен и названий мы склоняли последнее склоняемое слово из входящих в состав сложного имени или названия.

*М. Кожевникова*

## Краткое жизнеописание Чже Цонкапы (1357-1419)

Источник данного жизнеописания — «Биография доброго покровителя, царя Дхармы, великого Цонкапы — прекрасное украшение Учения Муни, именуемое “Ожерелье из удивительных драгоценных камней”»<sup>14</sup>. Это самая объемистая из биографий Цонкапы. Ее автор — Гьелван Чойчже Ловсан Тинлэй Намгьел. Он начал ее писать в 1843 г. и закончил в 1845 г.

Йондзин Тичжанг Ринпоче (младший наставник Далай-ламы) в своем предисловии к ней пишет, что эта Биография считается лучшей, поскольку подробно излагает все достоверные черты жизни Цонкапы, какие только упоминались в предыдущих его биографиях.

Иллюстрации к жизнеописанию Чже Цонкапы приводятся по тибетскому ксилографу «rje tsong kha pa'i gzigs pa gnam pa lnga'i sku brnyan mtshan bstod» (6 листов).

\* \* \*

В этой биографии, как и в большинстве других, Цонкапа считается одним из воплощений Манджушри, который достиг Пробуждения многие эпохи (кальпы) назад, но и поныне принимает облик бодхисаттв и подобных им. В давнем прошлом

---

<sup>14</sup> См.: 'jam mgon chos kyi rgyal po tsong kha pa chen po'i rnam thar thub bstan mdzes pa'i rgyan gcig ngo mtshar nor bu'i 'phreng ba zhes bya ba. Издано в Сарнатхе в 1967 г. (Phags yul gyi gnas chen saranatha'i legs bshad gter mdzod khang)

Цонкапа в одном из своих перерождений дал клятву перед Татхагатай Ванпей-тогом распространять Учение в нечистых мирах и потому получил имя «Великий храбрец» (Ньинтоб Ченпо). Когда он родился мальчиком-брахманом в нашем мире при Будде Шакьямуни, он поднес ему хрустальные четки, и Будда предсказал самое славное его рождение в Тибете такими словами:

«Ананда! Этот мальчик, который сейчас мне поднес хрустальные четки, будет целителем моего Учения. В будущей нечистой эпохе он воздвигнет в стране, обитаемой яками, монастырь под названием «Благой» (Ге) и будет носить имя «Хороший ум» (Ловсан)». <sup>15</sup>

Согласно тибетской традиции школы Гелуг, до этого его линия перерождений-проявлений включает таких славных личностей, как Субхути, архат Упагупта, Падмасамбхава, Нагарджуна, махасиддха Домбихерука, великий пандита Атиша, переводчик (лоцава) Марпа, главный ученик Миларепы Гампопа, всеведущий Цонава и др. В одном из будущих проявлений Цонкапа будет 11-ым Всемирным Учителем Буддой по имени Чэнлег («Добрые глаза»).

\* \* \*

Цонкапа родился в местности Цонка на востоке провинции Амдо<sup>16</sup>. Имя его *отца* Тара-каче Лумбум-ге. Он принадлежал роду Мэл, был отважен, почитал Три Драгоценности, жалел бедных. Он был богат и щедр; постоянно читал наизусть «Произнесение имен Манджушри».

Имя *матери* Цонкапы — Шинмо Ачой или Шинса Ачой. Она не имела обычных женских пороков, обладала добрым нравом,

---

<sup>15</sup> «Сутра — царь наставлений»; mdo sde gdams ngag 'bogs pa'i rgyal po.

<sup>16</sup> По этой причине многие ошибочно думают, что от названия местности произошло и его имя. Однако подлинное имя его пишется не «цонка», а «цанка» — слово это означает среднюю часть жилища. В амдоском диалекте это произносится как «цонкха» — отсюда и происхождение имени. Такое объяснение дал геше Наванг Чинпа.

любила страждущих и беззащитных, совершала поклоны, почтительные обходы, читала шестислоговую мантру<sup>17</sup> Авалокитешвары.

Из шести их сыновей Чже Цонкапа — четвертый. К прославленному роду Мэл принадлежали многие известные монахи и практикующие, и все славились проницательностью.

Цонкапа родился, как рождаются Будды: ясно сознавая свое вхождение в чрево матери, пребывание в нем и рождение.

Еще до этого, в конце года огня-обезьяны (1356), его будущему отцу приснилось, что некий монах с книгой, объяснив, что пришел с Пяти горных вершин Китая<sup>18</sup>, сказал: «Я сниму у вас помещение», — и вошел в святилище на крыше дома. Поскольку отец читал «Произнесение имен Манджушри», он подумал, что это явление Манджушри. И еще ему приснилось, что Ваджрапани из своей небесной сферы метнул сверкающую золотую ваджру, которая вошла в тело его жены. «Наверное, родится сильный мальчик», — сказал он про себя.

Будущей матери приснилось, что она стоит в одном ряду с тысячей женщин. Появляется белый мальчик с кувшином и красная девочка с зеркалом в руке. Они подходят к каждой из женщин. Мальчик все спрашивает девочку: «Эта годится?» Девочка отвечает: «Не годится». Наконец они подходят к будущей матери Цонкапы. Мальчик опять спрашивает о том же, а девочка с улыбкой отвечает: «Годится». Тогда они омывают ее, и она, почувствовав в своем очищенном теле блаженство, просыпается, задаваясь вопросом: «Что же означает этот сон?»

Соседи видят во сне разные вещие знаки: одновременное появление на небе солнца, луны и звезд, дождь цветов и тому подобное.

В следующем, 1357, году, 10 числа первого лунного месяца мать видит во сне, как золотая статуя Авалокитешвары спускается с облаков и через темя входит, вместе с сопровождающими и почитателями, в ее тело. Проснувшись, она поняла, что в ее чрево вошел

---

<sup>17</sup> ОМ-МА-НИ-ПАД-МЕ-ХУМ — самая известная мантра, продуцирующая сострадание.

<sup>18</sup> Гора Утайшань, которая считается обителью Манджушри.

великий человек, и стала бережно заботиться о своем теле.

Первый лунный месяц известен как «месяц чудес», в течение которого Будда в прошлом демонстрировал свои магические силы.

Хотя точный день рождения Цонкапы не установлен, достоверный интервал — с 20 по 25 число 10-ого лунного месяца. Празднуется, однако, этот день 25 числа.

Перед самым рождением Цонкапы его матери приснилось, что тот самый белый мальчик из прежнего сна открыл хрустальным ключом дверцу в ее груди и вынул золотую статуэтку Авалокитешвары, а та самая красная девочка омыла ее водой. Перед зарей, когда мать проснулась, ее тело наполнилось блаженством. На небе появилась большая яркая звезда: тогда и родился великий Цонкапа, не причинив матери никакой боли.

Родился не обычным путем, а, как говорится, «выйдя через дверь в груди матери». Появившаяся «звезда» была Венерой.

В детстве Цонкапа не играл, не проказничал. Он был вежлив со всеми и никогда не гневался. Это был очень умный мальчик.

В трехлетнем возрасте он уже сознавал ущербность жизни домохозяина и, хотя по возрасту еще не мог стать монахом, принял у IV Кармапы Ролпэ Дорчже полный обет благочестивого мирянина (упасаки) и получил имя Кунга Ньинпо. В том самом году его отец с радостью отдал мальчика на учение дхармасвамину Дондуб Ринчену — великому ламе, обретшему сиддхи через практику Ямантаки.

Лишь увидев сутры и услышав, как их читают другие, мальчик научился читать сам, специально не обучаясь этому.

До того как стать монахом, Цонкапа был посвящен дхармасвамином в Мандалы Ямантаки, Чакрасамвары, Хеваджры, Ваджрапани и т.д. При этом он принял тантрийские обеты и *обязательства* и хранил их как зеницу ока, получив тайное имя Донье Дорчже (Амогхаваджра).

Затем он усердно занимался тантрийской практикой. В семилетнем возрасте увидел во сне Ваджрапани и других божеств, а также Атишу. Семилетним он принял и обеты гецула<sup>19</sup>, получив новое имя Ловсан Дагпэ-пэл, под которым впоследствии приобрел известность.

При расставании со своим добрым первым Учителем, когда ему пришлось отправиться в Центральный Тибет для дальнейшей учебы, он со слезами, сложив ладони, уходил, повернувшись в сторону Учителя, и читал наизусть «Произнесение имен Манджуши». Дойдя до слов «невозвращающийся, необратимый», он осознал, что больше не возвратится на родину.

Прибыв в Дикунг со своим надежным другом Дэнма Ринченпэлом, он встретился с настоятелем монастыря школы Кагью ламой Чэнга Ринпоче, у которого прослушал Ритуал порождения бодхичитты, Пять отделов махамудры, «Ваджрные четки», шесть доктрин Наропы и т.д. Там он встретил и врача Кончогкьяба, у которого изучал медицину. Он прекрасно освоил ее и к 17 годам уже стал известным врачом.

Из Дикунга он отправился в большую монастырскую школу Девачэн, где изучал Дхарму под руководством Таши Сенге и Дэенса Геконпы. Также ачарья Йонтэн Гьяцо научил его рациональному чтению объемистых текстов<sup>20</sup>. Цонкапа изучал там «Абхисамаяламкару» и через 18 дней усвоил основной ее текст со всеми толкованиями.

Затем он слушал и другие сочинения Майтреи у ламы Чжамринпа и быстро усвоил их.

У ламы Сонам Гьелцэна он получил также тантрийские посвящения и разрешения.

На 19-м году своей жизни он диспутировал в монастырях Сангпу и Девачэн и прославился умом и красноречием.

Потом он отправился в монастырь Сакья для экзаменационных диспутов по парамите. В Шалу он встретил известного лоцаву (переводчика) Кэнчен Ринчен Намгьелву, а также получил у ламы Демчога Майтри посвящение в 13 божеств Ямантаки и пять божеств Рактаямари.

После успешных диспутов он отправился диспутировать в другие монастыри.

---

<sup>19</sup> Гецул (санскр.: шраманера) — первая степень монашеского сана, отличающаяся от полного монашества (санскр.: бхикшу) меньшим количеством обетов.

<sup>20</sup> Суть техники «рационального чтения» не объясняется в тексте.

В Цечене он встретил Учителя Ньявон Кунга пэл(ву), который ошеломил его прекрасным изложением парамиты. Потом Цонкапа попросил его изложить абхидхарму, но Учитель отказался по нездоровью и другим причинам и отправил его к своему ученику Рендаве, сказав, что тот является знатоком абхидхармы.

Слушая разъяснения абхидхармы, срединности и т.д., Цонкапа проникся большим почтением к этому Учителю, поскольку он очень ясно излагал Учение и обладал великими нравственными достоинствами. Рендава тоже проникся уважением к Цонкапе. Они менялись ролями учителя-ученика по отношению друг к другу. Впоследствии Цонкапа стал считать его своим главным Учителем.

Потом Цонкапа слушал Винаю у знаменитого блюстителя дисциплины Кашипа Лосэла — настоятеля монастыря Кьермолунг.

Однажды, когда перед началом чаепития монахи читали «Сутру сердца Праджняпарамиты», он естественно достиг медитативного постижения всех явлений как иллюзорных и бессубстратных. Во время всего чаепития он пребывал в непроизвольном сосредоточении на ясности-пустоте всех явлений.

В том самом монастыре он заучил наизусть более сорока разделов Большого толкования винаи. Зимой у него очень разболелась верхняя часть спины. Он пошел к одному Учителю школы Ньингма, искусному в ритуалах, но, хотя применил на практике его наставления, это не помогло.

Затем он отправился в монастырь Сакья, но по дороге, из-за холодного воздуха и усталости, остановился в Нэйньинге. Там по просьбе ученых он впервые проповедовал «Абхидхармасамуччаю».

Затем, весной 1378 г., он прибыл в Сакья, где Рендава слушал сакьяскую доктрину «Путь-плод». Рендава тогда еще раз подробно разъяснил Цонкапе «Абхидхармасамуччаю». Цонкапа проучился у него 11 месяцев. В основном он изучал Праманаварттику, а также слушал Мадхьямакааватару, Винаю и т.д. Также в Сакья он получил у ламы Дордже Ринченпы разъяснение коренной Хеваджра-тантры.

По рекомендации Рендавы, Цонкапа получил у одного искусного старого тантриста указания, как излечить свой недуг. Применив на практике эти указания, он полностью излечился.

Потом он вместе с Рендавой отправился в монастырь Намринг, где Рендава написал комментарий на «Абхидхармасамуччаю». Цонкапа усвоил его. Там же слушал разъяснения коренной тантры Гухьясамаджи, наставления к «Пяти ступеням» и прочее.

В то время много его земляков ходили в Лхасу. Они передали ему подарки от родных и письма с их просьбами вернуться на родину. Среди них был и локон седых волос его матери, напоминающий о преклонном ее возрасте. Сначала он хотел отправиться на родину, но потом передумал: поскольку прервались бы его занятия, да и необходимости, кроме сантиментов, не было, чтобы отправляться туда. Он послал родителям письмо с объяснениями причин своего неприбытия и свое изображение, которое, как только мать развернула его, сказало ей «а-ма» (т.е. «мама»). Мать почувствовала такую радость и благоговение, будто действительно встретила с сыном, и тоска разлуки унялась.

Затем Цонкапа продолжил изучение Праманаварттики. Дойдя до второго раздела, он осознал величие сего сочинения и почувствовал благоговение перед его автором Дхармакирти. В течение осени того года, когда он вникал в это сочинение, он часто не мог сдержать благоговейные слезы.

Весной 1380 г. Цонкапа отправился в Цанг, в монастырь Нартанг, для учебных диспутов. Там он также слушал тантрийские Учения у Рендавы и несравненного Намка Нэлчжорпы Ченпо.

Потом он вместе с Рендавой прибыл в монастырь Сакья, где держал экзамены по четырем предметам: срединности, логике, абхидхарме и винае.

К тому времени у Цонкапы уже было много учеников, которые были воодушевлены его ученостью, благородством и добротой.

В присутствии 20 монахов и настоятеля Цултим Ринчена Цонкапа принимает полный монашеский обет бхикшу.

Потом он опять прибывает в Дикунг. Лама Чэнга Ринпоче, во время духовных бесед благоговей перед достоинствами Цонкапы, не может сдержать слезы и говорит: «О, если бы у меня в молодости были такие достоинства!» Цонкапа слушал у него Шесть доктрин Наропы и все другие учения традиции Дагпо Кагью.

Одним из любимых божеств Цонкапы была Сарасвати. Когда в Сангпу, совершая практику ее умиловления, Цонкапа прочитал ее мантру 50 миллионов раз, он узрел ее воочию. Его способности к сочинению, диспуту и т.д. очень возросли.

В 32-летнем возрасте он сочинил большое толкование «Абхисамайамкар» и ее комментариев, которое назвал «Золотым ожерельем прекрасных изречений»<sup>21</sup>.

В Кьермолунге он слушал у ламы Тогдэн Гьелцэна комментарий Калачакры «Вималапрабху», а также астрологию.

Поэтому, живя всю зиму в Толунг Цомэ и Нанкаре, он усердно занимался практикой Калачакры.

Потом он начинает давать подходящим ученикам тантрийские посвящения, а также наставления и разрешения на практики многих божеств. В частности, на садханы своей любимой богини Сарасвати.

Затем в Ташидонге он три месяца читает цикл проповедей.

В то же время он постоянно совершал — после вечернего, последнего сеанса медитации — самопосвящения в Мандалу Ваджрабхайравы и другие практики.

Потом в уединении он усердно занимался практикой Демчог (Чакрасамвары), а также — Шести доктрин Наропы и Нигумы. Особенно усердно он занимался йогой психического жара; основное ее упражнение «соединение ветров» он совершал по несколько сотен раз в день и успешно осуществил ее силу.

Рендава однажды посоветовал Цонкапе надолго отложить исследование тантр и основное внимание уделять общим доктринам, но Чже Ринпоче (как обычно титулуют Цонкапу в Тибете) возразил, что у него уже сформировалось сильное стремление к тантрам и потому ему сначала следует подробно разобраться в тантрах.

---

<sup>21</sup> Есть неопубликованный перевод Е. Обермиллера.

Чже Цонкапа также слушал многие учения у великого ламы Умапы, которому постоянно покровительствовал Черный Манджушри. Говорят, что Умапа при этом был лишь «переводчиком», а учения излагал и отвечал на вопросы сам Манджушри.

Потом Чже Ринпоче решил отправиться к великому учителю Калачакры Чойкьипэлу, который еще раньше ему приснился и сказал во сне, что слушал Калачакру у Будона Ринпоче 17 раз. Это был самый сведущий в Калачакре из учеников Будона. Чже Ринпоче встретил его в местности Ньенто<sup>22</sup>. Сей учитель по некоторым признакам предрек его успешную реализацию всей Калачакры и преподал ему все ее Учение.

Затем вместе с йогином Гонсангом они учились чертить Мандалы, совершать ритуальные танцы, делать мудры и тому подобное.

Однажды Чже Ринпоче приснился лама Кьюнпо Лхэйпа, который держал над его головой ваджру и колокольчик, повторяя имя Кармаваджра. Поскольку тайное имя Цонкапы было Амогхаваджра, а «карма» — это семья<sup>23</sup> Амогхасиддхи, то оно соответствовало его имени.

Затем он получил у Чойкьипэла посвящение в «Ваджрные четки»; слушал наставления к ней, хорошо изучил все ее ритуалы.

Потом ему опять приснился Кьюнпо Лхэйпа, в сердце которого он увидел круги из букв мантр.

Он решил пойти в Шалу, где жил этот лама. Когда они встретились, Чже Ринпоче увидел, что он такой же, как во сне. Он слушал у него все системы низших тантр, а также получал посвящения. Также слушал у него наставления к Чакрасамваре по системе Луипы и Нагпопы.

---

<sup>22</sup> В биографии из кн. «Life and Teaching of Tsonkhapa» (ed. by Prof. R. Thurman. Dharamsala: LTWA, 1982. P. 15) путают это название местности с именем учителя. Т.е. там сказано, что Цонкапа встретился с Ньенто. — *Прим. перев.*

<sup>23</sup> В Ваджраяне пять Татхагат сторон света возглавляют пять «семей» йидамов, отличающихся по ряду характеристик. Подробнее см., напр.: Терентьев А. А. Опыт унификации музейного описания буддийских изображений // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Ленинград, 1981. С. 14–15.

Лама, передав ему все Учение, сказал: «Не сожалею, что передал его Владыке Дхармы».

Затем Цонкапа снова возвратился к Чойкьипэлу и у него прослушал дополнительные сочинения по Калачакре, наставления Будона к Гухьясамадже и некоторые другие.

Итак, Цонкапа стал знатоком всех тантр.

В 1392 г. Чже Ринпоче и лама Умапа прибыли в Гавадонг. Потом они отправились в Лхасу поклониться статуе Будды Шакьямуни. Затем, вернувшись в Гавадонг, уединились для усердной практики. Во время уединения Чже Ринпоче совершенно ясно узрел Манджушри и всю его Мандалу. С этого времени он уже мог прямо, без посредничества ламы Умапы, обращаться к Манджушри. Так Манджушри стал реальным его Учителем.

Затем Чже Ринпоче отправился в Кьермолунг проповедовать Дхарму. Потом, в 1394 г., с восемью учениками он опять ушел в затворничество в местности Олкачойлунг. Сначала они совершали практику накопления-очищения, которую составляют поклоны, подношения мандалы и т.п. Чже Ринпоче совершил их бесчисленное множество, вследствие чего его руки и пальцы потрескались и кровоточили. Во время совершения поклонов при исповеди перед 35 Буддами покаяния он лицезрел их. В этом затворничестве он также лицезрел Майтрею, Манлу, Амитаюса и других. Еще он узрел Манджушри, окруженного многими Буддами и бодхисаттвами. Тот приставил рукоятку меча к своему сердцу, а конец — к сердцу Цонкапы, и по лезвию меча начал струиться нектар, заполняя тело Чже Ринпоче неопишмым блаженством.

Закончив затворничество, он с учениками пришел в храм Зингчи. Там была статуя Майтреи. Видя, что она очень запущена, Чже Ринпоче не мог сдержать слез. Они все взялись за работу, чтобы починить статую. Не хватало средств. Но после совершения ритуала богу богатств Вайшраване миряне стали снабжать их всем необходимым, и статуя была успешно обновлена. Затем была проведена чудесная церемония освящения статуи. Силой самадхи Чже Ринпоче действительно пригласил

на освящение Будд и бодхисаттв. Многие видели их, а также — как в символическое божество (т.е. в статую) действительно вошло божество мудрости.

Это было первое из четырех великих деяний Цонкапы.

Лходакскому ламе-махасиддхе Намка Гьелцэну однажды приснилась белая девушка, которая ему посоветовала пригласить для проповеди Чже Ринпоче, характеризуя его как благословленного Майтреей, нераздельного с Манджушри и получающего знания у Сарасвати. Она также сказала, что между ним и Цонкапой есть кармическая связь, созданная за 15 жизней, и что и в этой жизни они будут меняться ролями учителя-ученика.

Послушав ее, он пригласил Чже Ринпоче. Этому ламе Намка Гьелцэну лично покровительствовал Ваджрапани, и он обладал великими достоинствами и достижениями. Погрузившись в созерцание, он мог видеть 500 прошлых жизней, а 16 жизней вспоминал даже во сне. Также он обладал ясновидением: видел, что делает каждый человек по всей округе.

Когда он вышел встречать Чже Ринпоче, прибывшего в его монастырь Да-о в четвертый день шестого лунного месяца 1395 г. — в знаменательный день поворота Буддой колеса Учения, то увидел, что приближается Манджушри, излучающий свет.

В тот самый вечер Чже Ринпоче слушал его наставления по Гуру-йоге, и оба увидели, как в Чже Ринпоче вошел Ваджрапани. На заре Намка Гьелцэн услышал отчетливый голос: «Проси у этого Майтреи наставлений к Шикшасамуччае». Он так и сделал. И Чже Ринпоче проповедовал «Шикшасамуччаю» общине того монастыря во главе с Намка Гьелцэном. Во время проповедования этот махасиддха видел, что на голове Чже Ринпоче пребывает Майтрея, на правом плече — белый Манджушри, а на левом — Сарасвати и что его окружает сонм дакини и дхармапал. Эти два Учителя затем обменялись и многими другими учениями, посвящениями, разрешениями и т.д.

Когда Намка Гьелцэн проповедовал учения, на его голове пребывал Шакьямуни, на правом плече — Ваджрапани, а на левом — Ситатапатра.

Чже Ринпоче потом хотел отправиться в Индию к Майтрипе, чтобы развеять свои сомнения относительно воззрения, и спросил совета у Намка Гьелцэна. Тот, посоветовавшись с йидамом, сказал, что ему было бы полезней остаться в Тибете ради огромной помощи людям этой страны; а развеять сомнения можно, задавая вопросы самому йидаму.

Затем Цонкапа в течение пяти месяцев изучал «Этапы Учения», написанные великим Учителем Тинлэем.

Чже Ринпоче еще встретился с Учителем Намка Гьелцэна — мудрецом Чойкьябом Санпо, который попросил у него учений<sup>24</sup>. Но Чже Ринпоче отказался проповедовать первым такому великому Учителю. Чойкьяб изложил ему «Этапы пути» Цонавы, и Чже Ринпоче признался, что тот автор — это его же прошлое воплощение. Затем Чже Ринпоче излагал учения Чойкьябу.

Потом он с тридцатью учениками отправился в священное место Чакрасамвары — Цари. Там у него на ноге образовалась болезненная черная опухоль. Во время совершения «круга собрания»<sup>25</sup> Чакрасамвары опухоль исчезла.

Возвратившись в Ньел, Чже лицезрел огромного Майтрею, который сказал ему: «Сын благородной семьи! Ты подобен пришедшему в мир Будде». Эти слова очень вдохновили Цонкапу.

Потом он уединился для практики шестичленной йоги Калачакры. Во время ее он лицезрел одиночного Калачакру, который сказал, что для традиции Калачакры он словно первый царь Шамбалы Сучандра.

Тогда же Сарасвати ему сказала, что он проживет 57 лет, но, если будет усердно заниматься садханами Ушнишавиджайи и других божеств долгой жизни, то может прожить немножко дольше.

Затем в монастыре Серчечум в Ньеле он совершил великое подношение, проповедовал многим ученикам винаю, приобшил многих к Прибежищу и т.д. Это считается вторым из четырех великих его деяний.

---

<sup>24</sup> Автор биографии точно не определяет, было ли это до встречи с Намка Гьелцэном или после.

<sup>25</sup> «Круг собрания» — санскр.: «ганачакра» — ритуал подношения Учителю.

Потом Чже Ринпоче встретился с прославившимся уже тогда Дармаринченем, который сначала с некоторой гордыней задавал ему вопросы, но, когда он прекрасно ответил на них, Дармаринчен почувствовал радостное благоговение перед Чже Ринпоче и со слезами попросил принять его в ученики. Чже охотно согласился. Дармаринчен затем стал одним из главных его учеников.

Когда Цонкапа удалился в уединение в местности Олка, ему приснился Нагарджуна с четырьмя учениками, которые беседовали о воззрении мадхьямиков. Один из них, Буддхапалита, благословил его толстой Книгой — своим толкованием «Муламадхьямака-карики», сокращенно называемым «Буддхапалитой». На следующий день, когда Цонкапа читал это же толкование, он обрел совершенное неконцептуальное постижение *пустоты*.

Вследствие этого он обрел неколебимую веру в Будду, проповедовавшего о *пустоте* как о зависимом происхождении, и сочинил хвалу ему — «Сущность изящных изречений».

Однажды Манджушри посоветовал Цонкапе больше не давать публичных посвящений в Тантру, поскольку это сократит его жизнь и принесет малую пользу другим. Поэтому, за исключением *разрешений*, он больше не давал посвящений многим людям; давал их тайно лишь некоторым подходящим «сосудам». Также он больше не давал наставлений к ступеням *порождения* и *завершения* тем, кто не получил посвящения.

Затем в Гавадонге Чже Ринпоче и Рендава встретились снова. Чже стал оказывать почести Рендаве как учителю, но Рендава поклонился Цонкапе и попросил его больше не делать этого. Они оба проповедовали многие Учения собравшейся толпе.

В то время Цонкапа сочинил молитву, адресованную Рендаве, который, несколько переделав ее, переадресовал ее Цонкапе. Эта молитва позже стала мантрой Цонкапы, сокращенно называемой «мигцзэма» и читаемой всеми последователями школы Гелуг.

Вскоре после этого ученики Чже Ринпоче настойчиво просили его сочинить «Большое руководство к этапам пути». Он согласился и в 1402 году начал писать это сочинение. Он его писал в монастыре Раденг. Закончив раздел *безмятежности*, он

засомневался в полезности писания следующего, последнего, раздела *проникновения* из-за большой трудности его понимания. Но Манджушри побудил его обязательно написать этот раздел, поскольку польза другим, как он сказал, от него будет, хотя и средняя. Цонкапа так и сделал.

Затем он написал большое толкование «Главы о нравственности» (из «Уровней бодхисаттв»), разъяснение 14 коренных тантрийских падений и толкование «50 строф об Учителе».

После этого он решил посвятить себя проповедованию Тантры и отправил группу своих учеников к великому лопаве Кьябчогу Пэлсангпо для получения посвящения в Гухьясамаджу.

Во время пребывания Цонкапы в уединении в Чжампалинге Манджушри побуждает его сочинить комментарий на «Последовательные ступени [осуществления Гухьясамаджи]» Нагабодхи. Собрав необходимую литературу, он быстро сочинил его и подробно изложил ученикам.

Вскоре он написал и свое фундаментальное сочинение «Этапы Мантры».

В 1407 году, когда Чже Ринпоче пребывал в Чойдинге, к нему пришел Кэйдуб-чже, позже ставший одним из главных его учеников. Перед встречей со своим Учителем он имел величественное видение Манджушри, пребывающего в середине блистающей мандалы (круга) мечей. Кэйдуб-чже задал Цонкапе много вопросов и был вполне удовлетворен его ответами. Учитель дал ему посвящение в Ямантаку и все необходимые наставления даже без просьбы, поскольку это был выдающийся ученик.

Когда Чже Ринпоче сочинял большое толкование «Мадхьямакамулакарики», вокруг него появлялись золотистые слюги из «Праджняпарамиты» и тому подобное. А однажды с неба, как дождь, посыпались буквы А, и он предрек, что на этом месте будет построен великий монастырь, изобильный мудрецами. То было пророчество о монастыре Сера, который основал великий ученик Цонкапы Чжамчен Чойчже.

Однажды Чже Ринпоче получил приглашение китайского императора прибыть в Китай для проповеди Учения, но отказался, сославшись на свой преклонный возраст и желание прак-

тиковать в уединении. Вместо себя он послал туда своего ученика Чжамчен Чойчже.



В 1409 году Чже Ринпоче учредил в Лхасе великий молитвенный праздник — Монлам, который длился 15 дней первого месяца тибетского нового года. Он прошел весьма величественно: в нем воспроизводились те события и деяния, которые Будда раньше совершил в «месяц чудес» (первый лунный месяц). Учреждение этого празднества считается третьим великим деянием Цонкапы.

Затем ученики попросили Чже Ринпоче основать новый монастырь. Он помолился перед статуей Шакьямуни и понял, что действительно следует воздвигнуть монастырь. Выбрал отдаленную гору, где он будет строиться, и благословил это место. Он решил назвать будущий монастырь Гандэн («Благой»).

В 1410 году, когда успешно закончили его строительство, Чже Ринпоче освятил его и проповедовал в нем «Этапы пути», «Ясный светоч Гухьясамаджи», «Пять ступеней», «Антологию абхидхармы», «Уровни» арья Асанги и т.д.

В 1411 году, зимой, Цонкапа с 30 учениками уединяется для усердной практики, связанной с упразднением препятствий к жизни.

Поскольку ощутимые признаки улучшения здоровья вследствие этого не возникли, в следующем году Цонкапа, по просьбе

учеников, опять уединяется. В то время ему приснилось, как его центральный канал (авадхути) заполнила цепочка букв Э-ВАМ, отчего возникло острое переживание блаженства-пустоты. Вскоре возникли и устойчивые признаки улучшения здоровья.

Вскоре после этого по побуждению Чже Ринпоче в монастыре Гандэн были построены здания для тантрийских ритуалов, а позднее были сооружены Мандалы, статуи божеств, некоторые лица которых, говорят, появились сами собой.

Руководство всем этим строительством считается четвертым великим деянием Чже Ринпоче.



За свою жизнь Цонкапа слушал Учения из уст более чем сорока Учителей, четырнадцать из которых он почитал как наиболее добрых. То были: чойчже Дондуб Ринчен; Ньявон Кунга пэл(ва); Рендава Шону Лодро; Сасанг Мати Пэнчен; великий переводчик Намка Санпо; ньингмапинский чойчже Дарьюмба; Чиво Лхэйпа; Чэнга Чойкьи Гьелпо из Дикунга; Тэлгьи Чэнга Чойдаг; пронизательный Ешей Гьелцэн; Цогкэнчен Цулринпа; врач из Цэлпа Кончогкьяб; лама Умапа; махасиддха Лэйкьи Дорчже.

Четырех из этих учителей Чже Ринпоче считал несравненными. Это: чойчже Дондуб Ринчен; чжебцун Рендава; махасиддха Пабо Дорчже (т.е. Умапа); Лэйкьи Дорчже.

Осенью 1419 года ученики и другие, заботясь о здоровье Чже Ринпоче, молили его пойти к горячим источникам Толунга. Он пришел туда, но лишь едва окунул в них ноги, вместо лечения занимаясь проповедью Дхармы собравшимся.

В Чумилунге он увидел, как божества Мандалы Гухьясамаджи вошли и растворились в здешней монастырской школе. Он предрек, что здесь появится тантрийский дацан.



Затем он пришел в Дрепунг. Когда он проповедовал там Дхарму, все увидели радугу, которая в виде столба спустилась с неба. Около нее летали посланцы богов.

Когда он освящал изображения божеств в дрепунгском тантрийском святилище, случилось слабое землетрясение, и слышались странные звуки.

Затем он проповедовал Гухьясамаджа-тантру. Неожиданно для слушателей он прервал проповедь на 9-ом разделе тантры и отправился в Лхасу. Это был необычный, но добрый знак, что Учитель и ученики снова встретятся в другой жизни, чтобы закончить проповедь и слушание этой тантры.

Придя в Лхасу, Цонкапа много молился перед статуей Шакьямуни о том, чтобы Учение существовало долго.

Затем один из его учеников, Шакья-ешей, пригласил его в Чойдинг, где предложил основать монастырь — будущий Сера. Он спросил своих учеников, кто мог бы быть здесь ведущим

преподавателем Тантры, приняв у него традицию. На это согласился Шейраб Сенге. Тогда Чже Ринпоче посвятил его и вручил ему необходимые для этого звания принадлежности.

По дороге в родной Гандэн Цонкапа остановился в Деченце, где совершил церемонию освящения места будущего монастыря, в котором, по его совету, будут слушать и преподавать Гухьясамаджа-тантру в согласии с винаей.

Далее в пути послышался громкий звук гонга. Исследовав местность, сопровождающие не нашли конкретного источника этого звука. Думают, что это боги били в гонг, приглашая к себе великого бодхисаттву.



Он сделал остановку и в храме Янгпачэн, где приказал приготовить много даров, которые преподнес перед статуей Будды, изображениями Мандал, йидамов и т.п. Также он вознес им всем длинные молитвы.

Однажды утром, одевшись в полную монашескую одежду, Чже Ринпоче уселся в позе ваджры. Руки сложил в мудру дхьяны и погрузился в созерцание на 25 дней. Выйдя из него, он излучал свет, нестерпимый для глаз. Все окружающие были очень удивлены. Среди них присутствовал и главный ученик Цонкапы всеведущий Кэйдуб. Некоторые видели светло-желтый свет, некоторые — оранжевый, некоторые — золотистый. Чже Ринпоче выглядел как 16-летний юноша, которого вовсе не коснулась старость. Это

было, как позже объясняли, очевидное проявление Самбхогакаи — Блаженного Тела Будды. Потом Чже Ринпоче явил еще много чудес и покинул сей мир скорби. В течение 49 дней на совершенно чистом небе появлялись пятицветные радуги. Не было ни ветерка. Слышались лишь песни дак и дакини<sup>26</sup>. С неба дождем сыпались ослепительно светящиеся божественные цветы.



Останки Чже Ринпоче были бальзамированы и покрыты золотом. Его лицо было обращено на северо-восток. Затем совершалось великое подношение, длившееся много дней.

Впоследствии вокруг тела Чже Цонкапы была возведена ступа, в которую поместили и рукопись Ламрима — главного его сочинения.

Позже, когда ученики Цонкапы плакали, вспоминая его, он появлялся, сидя то на белом слоне, то на белом льве<sup>27</sup>: успокаивал и наставлял их.

Досточтимый Цонкапа оставил после себя около 250 учеников, из которых главные — Кэйдуб Гелег Пэлсангпо, Гьелцаб Дармаринчен и Гендун-Дуб (I Далай-лама).

<sup>26</sup> Даки и дакини — сверхъестественные существа, «ходящие по небу». Могут оказывать помощь йогинам, передавать им сиддхи.

<sup>27</sup> Слон и лев — ездовые животные Манджушири.