

Ю.Н. Рерих К изучению Калачакры Паралокасиддхи

Перевод с английского и комментарий Н.Н. Шабанова

Харьков
Издательство «Основа» при Харьковском государственном университете
1990

Книга представляет собой первый перевод на русский язык двух англоязычных работ известного русского востоковеда Ю.Н.Рериха (1902-1960). В первый из них речь идет о проблеме изучения сложной системы тантристского мистицизма. Вторая статья – единственный английский перевод с тибетского памятника буддийской философской мысли «Paralokasiddhi», принадлежащий перу замечательного древнеиндийского логика Дхармоттары (VIII-IX вв.). В этом трактате мыслитель задается целью доказать континуальность индивидуального сознания и тем самым обосновать возможность будущей жизни.

Обе статьи снабжены подробными комментариями переводчика.

Для широкого круга читателей, интересующихся проблемами философии и культуры Востока.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА
К ИЗУЧЕНИЮ КАЛАЧАКРЫ
ПАРАЛОКАСИДДХИ
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ПРИЛОЖЕНИЕ

*Посвящаю этот перевод моей школьной учительнице английского языка –
Зое Ивановне Бурко*

От переводчика

Предлагаемый читателю перевод двух работ выдающегося русского востоковеда Ю.Н. Рериха (1902-1960) «К изучению Калачакры» и «Паралокасиддхи» выполнен с единственного советского издания избранных работ автора на английском языке*. Собственные ремарки Ю.Н. Рериха даются в подстрочных примечаниях, комментарии переводчика – в конце статей. Переводчиком сохранена латинская транслитерация большинства встречающихся в тексте топонимов и собственных имен за исключением тибетоязычных слов. Последние даны в соответствии с системой Уайли (T. Wylie), которая широко используется в современной тибетологии как «не содержащая диакритических знаков»**.

По причине частого использования в тексте санскритских параллелей тибетские термины в настоящем издании транслитерированы строчными буквами. Переводчик надеется, что приведенные им комментарии помогут более четкому восприятию материала, изначально ориентированного на специалистов.

В качестве приложения заинтересованному читателю предлагаются обе статьи на английском языке, представляющие собой библиографическую редкость.

* См.: Рерих Ю.Н. Избранные труды. М.: Наука, 1967.

** Парфионович Ю.М. Тибетский письменный язык. М., 1970. С. 38-39.

В процессе перевода неоценимую помощь в работе оказали *В. П. Бакуменко* (кафедра перевода и английского языка ХГУ) и заведующий Тибетским фондом Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР *Л. С. Савицкий*, которые заслуживают особой благодарности. Нельзя не отметить доброжелательность, понимание и содействие в издании данной работы со стороны Правления Советского фонда Рерихов в лице *С. Ю. Житенева*, а также деловую помощь и товарищескую поддержку *Э. Д. Познянского*.

К ИЗУЧЕНИЮ КАЛАЧАКРЫ

Важность системы Калачакра (*Kālacakra*)¹ в религиозной жизни Тибета очевидна из наличия многочисленной литературы, посвященной системе, и того мощного влияния, которое она оказала своим учением на буддийский мир Центральной Азии.

Большинство крупных монастырских учреждений в Тибете и Монголии наставляют своих адептов в этой чрезвычайно сложной системе мистицизма. Многие из этих учреждений имеют специальные факультеты, предназначенные для изучения системы Калачакра (например, Калачакра-дацан или DUS-'KHOR-GYI GRWA-TSHANG монастыря Ташилхунпо (*Tashi-lhunpo*) в Шигадзе, одноименный дацан, основанный в 1825 г. при монастыре Гумбум в Ганьсу (*Kansu*)². Программа обучения в этих школах в основном сходна с программой тантристских факультетов (RGYUD-KYI GRWA-TSHANG). Она включает трех-четырёхлетний курс обучения, в течение которого монах-студент обретает твердые знания четырех основных тантристских систем. В дополнение к ним адепты Калачакра-дацанов должны овладеть всеми сложностями индийской астрономии и астрологии и получить основательные знания санскрита (хотя сегодня и редко встречаются монахи, которые хорошо им владеют, но не следует думать, что они совсем перевелись). Система Калачакра принадлежит к Ануттара-йога тантре (тиб. RNAL-'BYOR BLA-MED RGYUD) – наивысшей из четырех тантр (в системах тантризма. – *Н. Ш.*). Остальные системы Ануттаратантры

¹ *Калачакра* (санскр. Kalacakra – букв. “Колесо времени”: kala – время, sakra – колесо, круг) – название одной из пяти систем, включенных в Ануттара-йога-тантру. По преданию, учение Калачакра возникло в мифическом государстве Шамбхала и в XI в. проникло в Тибет благодаря пандите Соманатхе. Тибетский термин DUS-'KHOR (DUS-kala, 'KHOR-sakra) наглядно иллюстрирует типичный пример калькирования – распространенного в тибетской переводческой традиции способа заимствования иноязычных сложных слов не путем фонетической адаптации, а буквального перевода их частей. Время возникновения Калачакры тибетская хронологическая традиция относит к 878 г. до н. э. (год Воды – Овцы) и связывает с проповедью этой доктрины Буддой Шакьямуни царю Шамбхалы Чандрабхадре. Эта дата очень важна, поскольку является базовой в системе летоисчисления, закрепившейся в трудах известных тибетских историков и астрономов. Она определила другую, не менее важную датировку – отнесение времени жизни Будды Шакьямуни к 915-834(835) гг. до н. э. Все эти даты необходимо учитывать, сталкиваясь с хронологическими привязками к ним других событий, имевших место до 1027 г., когда был введен шестидесятилетний цикл времяисчисления (см. также прим. 4)

² *Ташилхунпо* (*Ташилуμπο*) или “Гора счастья” (BKRA-SHIS-LHUN-PO) – название большого монастыря близ Шигадзе (Зап. Тибет), где находится резиденция панчен-ламы (или *Таши-ламы*). Последний считается инкарнацией на земле будды Амитабхи, и потому его духовный ранг выше, чем у далай-ламы (живого воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары). Монастырь основан в 1447 г. Гендун-дубом (1391-1474).

Гумбум (*Кумбум*), “сто тысяч (божественных) изображений” (SKU-'BUM) – название местности в районе Амдо (Вост. Тибет), где родился известный тибетский религиозный реформатор Цзонхава. Так сокращенно называют и монастырь Гумбум Чжамбалин (SKU-'BUM BYAMS-PA-GLING), т. е. “мир Майтрейи со ста тысячами изображений”, основанный ок. 1600 г. при правлении Третьего далай-ламы вокруг субургана, по преданию воздвигнутого матерью Цзонхавы в нач. XV в. на том самом месте, где в 1357 г. родился Цзонхава (“была пролита кровь от его пупка”).

Монастыри в Тибете представляли собой автономные учреждения. Их храмы не являлись приходскими для окрестных жителей, а находились только в пользовании монахов. Миряне для религиозных отправок имели свой алтарь или молитвенное колесо. Большей частью храмы монастырей являлись учебными заведениями.

Монастыри, владеющие землей, как правило, ее не обрабатывали, а сдавали в аренду, получая при этом определенный процент от урожая. Наряду с большими монастырями, насчитывавшими десятки тысяч монахов, существовали и монастыри (гомпы), представлявшие собой небольшие постройки, в которых проживало несколько человек. Несмотря на свою автономность, монастыри всегда являлись в стране реальной политической силой. Так, в 1959 г. в Тибете насчитывалось 2700 монастырей, более 10 % населения в стране были монахи.

Чем обернулась для “Заповедника буддизма” культурная революция, читатель может себе представлять по тому лишь факту, что к 1980 г., благодаря уже новому (веротерпимому) правительству, в стране действовало или находилось в стадии реставрации всего лишь 75 (!) монастырей.

следующие (тиб./санскр.): GSANG-'DUS / Guhyasamāja; BDE-MCHOG / Samvara; PHYAG-RDOR / Vajrapāni; 'JIGS-BY-ED / Yamāntaka. Каждая из них соответственно названа именем почитаемого в ней идама (YI-DAM) или божества-покровителя.

Монахи тантристских дацанов отличаются аскетическим образом жизни и суровостью послушничества. Прежде чем быть допущенным к обучению в тантристский дацан, студент должен провести несколько лет в стенах монастыря, часто при другом факультете, после чего он должен быть специально рекомендован настоятелю тантристского дацана.

Обширная литература по системе Калачакра написана в тантристском стиле, изобилует специальными тантристскими терминами и аллегорическими выражениями, тайное значение которых известно только посвященным. Эзотерический характер системы, ее глубокий символизм, трудность в приобретении текстов Калачакры и комментариев к ним до сих пор препятствуют ученым проникнуть в тайны ее доктрин³. Тем не менее эта литература чрезвычайно важна для изучения буддизма Центральной Азии, по поводу чего справедливо заметил д-р Бертольд Лауфер (Berthold Laufer): “Большой прогресс в изучении Центральной Азии был бы достигнут, если бы предложенное мною 6 лет назад (T'oung Pao, 1907, p.407) было осуществлено, поскольку эта литература таит ключ к пониманию многих проблем, с которыми мы теперь сталкиваемся в этой области” (Laufer, T'oung Pao, 1913, p. 590). Для верного понимания этой чрезвычайно специфической литературы необходимо знание тантристской терминологии в индийской системе астрономии и астрологии. В целом же вопрос системы Калачакра тесно связан с проблемой происхождения тибетского шестидесятилетнего цикла⁴, а

³ Эзотерическая (или внутренняя, скрытая, тайная) часть доктрины Калачакра передавалась непосредственно от наставника к ученику. Внешнюю же, открытую (эзотерическую) часть учения представляет многочисленная комментаторская литература, предназначенная как для пропаганды самой доктрины, так и для распространения среди верующих поверхностных знаний и рекомендаций в ритуально-обрядовой практике

⁴ Шестидесятилетний цикл, рабжун (RAB-BYUNG) – летоисчисление, начавшееся в Тибете в 1027 г. (год Огня – Зайца, когда по преданию в Шамбхале на престол вступил кулика-император по имени Сурья).

Рабжун представляет собой пятикратное повторение двенадцатилетнего цикла, символически названного именами животных, поочередно сочетающимися с пятью стихиями-первоэлементами в следующей последовательности:

Зодиакальный знак	Первоэлемент-стихия				
	Огонь ME	Земля SA	Железо LCAGS	Вода CHU	Дерево SHINO
Заяц yos	1	13	25	37	49
Дракон 'brug	50	2	14	26	38
Змея sprul	51	3	15	27	39
Лошадь rta	40	52	4	16	28
Овца lug	41	53	5	17	29
Обезьяна spreu	30	42	54	6	18
Птица bya	31	43	55	7	19
Собака khyi	20	32	44	56	8
Свинья phag	21	33	45	57	9
Мышь byi	10	22	34	46	58
Бык glang	11	23	35	47	59
Тигр stag	60	12	24	36	48

Двенадцатеричная система этого зодиакального круга своим появлением обязана двенадцатилетнему периоду обращения Юпитера по эклиптическому поясу, который и был разделен на двенадцать равных отрезков – “домов” того или иного животного. Другими словами, название года определялось местонахождением Юпитера в том или ином секторе зодиакального круга эклиптики. Включение в систему летоисчисления стихий-первоэлементов – явление более позднее.

Так, наш 1990 г. приходится на четвертый год XVII рабжуна, т. е. год Железа – Лошади.

также с проблемой Шамбхалы,⁵ загадочной страны, откуда эта система проникла в Индию во второй половине X в.

Кроме нескольких работ по системе Калачакра, включенных в Канджур и Танджур (Kānjūir и Tānjtir)⁶, существовал, говорят, целый ряд сокращенных версий и комментариев Калачакрамулатантры (Kālasakramūlatantra), авторство которых приписывалось различным правителям Шамбхалы. Эти работы имели хождение в Индии в течение первых столетий распространения системы в Центральной Индии и Тибете, и более поздние комментаторы Калачакрамулатантры опирались в своих трудах как раз на те комментарии, родиной которых считалась Шамбхала. (Существует по крайней мере один текст в Канджуре, который считается переводом рукописи из Шамбхалы на тибетский язык. Текст озаглавлен “Bhagavān-Vajrapāniguhyaḥbhidecatantrarāja”, ср.: Beckh: H. Verzeichnis der Tibetischen Handschriften, p. 88). Цель настоящих выпусков – дать переводы некоторых текстов тибетских исторических сочинений, касающихся доктрины Калачакра и царства Шамбхалы, и тем самым положить начало пути к переводу и подробному комментированию Калачакрамулатантры и других текстов, вошедших в Канджур и Танджур. Большинство тибетских исторических сочинений типа чойчжун (CHOS-'BYUNG) содержат главы доктрины Калачакра, изобилующие сведениями о ее распространении в Индии и Тибете. В прошлом великие авторитеты в буддийской иерархии Тибета и Монголии занимались составлением комментариев на Калачакратантраджю, которые особенно важны для правильного понимания самой доктрины. Конечно, большинство чойчжунов или историй религий исчезли к настоящему времени, но многие из этих произведений до сих пор сохранились в Тибете, однако ни одно из них еще не переведено. Таким образом, перед учеными стоит чрезвычайно трудная задача проникновения в тайны этой *Saneta Sanctorum* северного буддизма.

Великий тибетский историк Будон-Ринчен-дуб (BU-STON RIN-CHEN-GRUB, 1290–1364), написавший знаменитый исторический труд “BDE-BAR GSHEGS-PA'I GSAL-BYED CHOS-KYI 'BYUNG-GNAS GSUNG-RAB RIN-PO-CHE'I MDZOD” (1322), известен как автор комментария Калачакратантраджю и блестящий проповедник учения. В начале своей деятельности он следовал (духовной) традиции Ра-лоцзавы (RWA-LOTSABA, XI в.), но позже стал преемником традиции Бро-лоцзавы ('BRO-LOTSABA, XI в.), ученика и соратника Сома-натхи (Somanātha). Перевод “Истории буддизма” Бу дона (Бу тона) ныне опубликован д-ром Е. Обермиллером (Part I, Heidelberg-Leipzig, 1931).⁷

Вторым великим учеником Цзонхавы (TSONG-KHA-PA, 1357–1419) был Кхайдуб-Гэлэг-Балсанг (MKHAS-GRUB DGE-LEGS DPAL-BZANG, 1385-1438), замечательный ученый и комментатор доктрины Калачакра, наставления в которой он получил от самого Цзонхавы. Ему принадлежит многотомный комментарий Калачакры ('GREL-CHEN), заверченный в 1434 г.

⁵ В связи с отсутствием прямых доказательств существования Шамбхалы (санскр. Sambhala, тиб. SHAM-BHA-LA) большинство современных ученых склонны считать ее фантастической страной. Однако немало и таких исследователей, которые отстаивают ту точку зрения, что под Шамбхалой подразумевалась какая-то реальная страна к северу или северо-западу от Индии. См., напр.: Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И. Шамбхала в легендах и истории // Азия и Африка. 1968. № 5; Дамдинсүрэн Ц. Несколько слов о Калачакре // Studica Mongolica (Ulan-Bator). 1978. V. 3(13). Fasc. 8; *Kan Trul Rinpoche, Ga-je. A Geography and History of Shambhala* // Tibet Journal. 1978. V. 3. Nr. 3. P. 3-11; *Shambhala Occasional Papers of institute of Tibetan Studies (London)*. 1971. Nr. 1. January; 1973. Nr. 2. July.

⁶ *Канджур и Танджур* (BKA-'GYUR, BSTAN-'GUYR) – названия двух собраний тибетского буддийского Канона. *Канджур* (букв. “Передача откровения”), насчитывающий 1083 сочинений (в 100–108 т.), по тибетской традиции считается собранием подлинных слов Будды Шакьямуни. Канджур допускает вариативность делений на семь, одиннадцать или три отдела (см. также прим. 11). Наиболее распространено семичленное деление Канджура. Более половины его занимают 5-й отдел (“Сутра” – 20–30 т.) и последний 7-й отдел (“Тантра” – 22–24 т.). 225-томный Танджур (букв. “Передача толкований”) представляет собой обширный компедиум толкований к Канджурю. Оба собрания включают переводы с санскрита трудов индийских схоластов, а также переводы с китайского и оригинальные тибетские сочинения.

Наряду с религиозно-философскими трактатами в Канджуре и Танджуре имеются сочинения по технике, медицине, алхимии, музыке. Время переводов и создания многих сочинений приходится на период IX – XIV вв. Танджур разделен на два обширных отдела: До (отдел “Сутра” – 137 т.) и Чжуд (отдел “Тантра” – 88 т.). В последнем представлены все 24 тантристские системы, причем Калачакра занимает в нем пять томов.

⁷ *Bu-ston. History of Buddhism / Transl. from Tibetan by E. E. Obermiller. Vol. I, II. Heidelberg – Leipzig, 1931-1932.*

Последний занимает значительную часть его сумбума (GSUNG-'BUM), т. е. собрания сочинений, изданного в Лхасе. Следует отметить, что большинство последующих работ по Калачакре основывается именно на этом комментарии. В настоящей статье мы дадим переводы некоторых отрывков из него, касающихся распространения учения в Индии и истории его проникновения в Тибет. (Том КНА сумбума MKHAS-GRUB-RJE.)

Следующим важным источником по истории Калачакры является сочинение “Дэбтэр-онбо” (DEB-THER SNGON-PO) или “Голубые Анналы”. В этом историческом труде, который написал в 1478 г. Гой-лоцзава Шоннубал ('GOS-LOTSABA GSHON-NU DPAL, 1392-1481), имеется целый раздел (ТНА), посвященный истории распространения доктрины Калачакра вплоть до XV в. (Известны три издания этой важной работы, причем оригинальное издание погибло во время непальско-тибетской войны 1791 г.; второе издание было предпринято в монастыре KUN-BDE-GLING в Лхасе; третье – находится в (монастыре) ZORGE-GOMPA близ огромного монастыря Лабран в Амдо.) В нашей работе мы будем пользоваться изданием монастыря KUN-BDE-GLING. Перевод книги ТНА будет опубликован в следующем выпуске журнала.⁸

Труд известного автора XVI в. Падма-Карпо CBRUG-PADMA DKAR-PO) “CHOS-BYUNG BSTAN-PA'I PADMA RGYAS-PA'I NYIN-BYED” содержит главу о распространении доктрины Калачакра в царстве Шамбхала (см.: “CHOS-'B YUNG” бутанского издания, л. 64-70) и главу о распространении учения в Тибете (там же, л. 126-130)*.

Великий тибетский ученый Таранатха (Tāranātha / KUN-DGA' SNYING-PO, род. в 1575 г.) написал знаменитую “Историю буддизма” (“RGYA-GAR CHOS-'BYUNG”) в 1608 г. (переведена на немецкий язык Шифнером и издана в Петербурге в 1869 г.). Таранатха равно известен и как автор отдельных работ по Калачакре, а также “путеводителей” (KHRID-YIG). Мы остановимся на его KHRID-YIG в одной из будущих глав этой серии.

Важным источником в изучении системы Калачакра представляется обширный комментарий к ней, автором которого является панчен Лобсан-Чойчжи-Чжалцан (BLO-BZANG CHOS-KYI RGYAL-MTSHAN, 1571-1663). Этот таши-лама написал четырехтомный сумбум, который был напечатан в Ташилхунпо.

“BAIDURYA DKAR-PO” или “Белый Вай-дурья” (санскр. Vaidūrya – название минерала. – *Н. Ш.*), составленный в 1687 г. тибетским регентом Санчжай-Чжамцо (SANG-RGYAS RGYA-MTSHO), является трактатом по хронологии и астрономии и включает краткое описание системы Калачакра, а также перечень правителей Шамбхалы (л. 5-10 лхасского издания).

“DPAG-BSAM LJON-BZANG”⁹, изданный С. Ч. Дасом в Калькутте в 1908 г. – сочинение SUM-PA MKHAN-PO (род. в 1704 г.).

KLONG-RDOL BLA-MA NGAG-DBANG BLO-BZANG (род. в 1719 г.) в своем сумбуме дает краткое описание царства Шамбхалы и распространения доктрины Калачакра (существует два издания его двухтомного собрания сочинений, опубликованных в Лхасе и Пекине).

Помимо множества трудов по системе Калачакра и комментариев к ним существует особый разряд литературы, посвященной описанию пути в Шамбхалу. Трактаты такого рода известны как LAM-YIG (описание дороги). Один из таких “путеводителей” обнаружен в Танджуре (озаглавлен Kālapāvatāra / KA-LA-PAR 'JUG-PA). Этот труд автора по имени Amoghankuca (DON-YOD LCAGS-KYU) переведен на тибетский с рукописи из Непала (P. Cordier, Catalogue du Fonds Tibetain, vol. III, p. 515).

⁸ Публикация этой работы не была осуществлена. К 1946 г. (Наггар, Кулу) Ю. Н. Рерих завершает свой полный перевод “Голубых Анналов”, который несколько лет спустя был опубликован в Калькутте (См.: *Roerich G. N. The Blue Annals. Vol. I, II. Calcutta, 1949, 1953*)

* Шандор Чома де Кёрёши (J.A.S.B., vol II, 1833, p. 57) перевел отрывок из чойчжуна Падма-Карпо, автора многотомного сумбума, изданного в Бутане. Печатные доски издания погибли во время пожара, поэтому эти книги чрезвычайно редки.

⁹ “Пагсам-чжонсан” – крупнейший памятник тибетской исторической литературы, составленный монгольским ученым Сумба-Хамбо (1704-1788). В нем автор описывает религиозно-политическую историю Индии, Тибета, Китая и Монголии. Историю государства (чжал-раб) и историю религии (чойчжун) Сумба-Хамбо излагает отдельно. Перевод на русский язык этого чрезвычайно информативного исторического памятника в настоящее время осуществляется в Бурятском филиале Сибирского отделения АН СССР под руководством и при ведущем участии Р. Е. Пубаева.

Наиболее известным описанием царства Шамбхала является SHAMBHALA'I LAM-YIG в сочинении Третьего панчен-ламы Лобсан-Ешей (BLO-BZANG DPAL-LDAN YE-CES, 1740-1780). Покойный проф. А. Грюнведель (Albert Grünwedel) опубликовал немецкий перевод этого текста в *Abhandlungen der Kon. Bayerischen Akad. der Wissenschaften*, vol. III, 3, München, 1915.

Некоторые исследователи полагают, что этот SHAMBHALA'I LAM-YIG сочинил великий лама STAG-TSHANG RAS-CHEN (XVII век).

Д-р Б. Лауфер (см.: T'oung Pao, 1907, p. 404) дает перевод любопытного отрывка из "путеводителя" в Шамбхалу, который он датирует XIII в.**

Описание Шамбхалы (SHAMBHALA'I SHING-BKOD-PA) также обнаружено в тибетском фонде библиотеки Гималайского научно-исследовательского института. Эта анонимная работа, написанная предположительно где-то в Западном Тибете, базируется на 'GREL-CHEN автора Кхайдуб-чжэ (MKHAS-GRUB-RJE) и на комментарии к нему панчен-ламы Лобсан-Чой-чжи-Жалцана. Перевод отрывка из 'GREL-CHEN Кхайдуб-чжэ будет опубликован в настоящем выпуске.

Изложенный выше перечень трудов, безусловно, не претендует на исчерпывающее описание всех существующих текстов о Шамбхале. Например, говорят, что только в области Кхам имеется несколько работ типа SHAMBHALA'I BYANG LAM-YIG, но разыскать их почти невозможно.

Вообще, поиск дороги в Шамбхалу и духовное общение с ее владыкой было всегда предметом особого почитания и рвения в среде тибетских аскетов и святых. Множество устных преданий и легенд скопилось в течение столетий вокруг этой проблемы, скрывая за собой ее истинное значение.

Первым упоминанием Шамбхалы у западных авторов явилось, как мне думается, сообщение, сделанное двумя иезуитскими миссионерами Стефеном Чачеллой и Джоном Кабралем (Stephen Sacella, John Cabral), которые во время своего посещения Бутана в поисках дороги в Катай (Cathay) узнали о существовании страны Шамбхалы где-то на севере и в 1627 г. решили отправиться в Тибет с целью выяснить путь в Шамбхалу. К сожалению, все сведения об их экспедиции ограничены двумя письмами, датированными соответственно 4 октября 1627 г. и 17 июня 1628 г. Последнее письмо отправил Отец Джон Кабраль, в котором он рассказывает об их пребывании в Центральном Тибете.*

По прибытии в Бутан их расспросы о пути в Катай имели мало успеха. "Но существует какая-то страна, — отмечает Стефен Чачелла, — очень известная здесь, которую называют Xembala (Cambhala), которая граничит с другой, называемой Soro (SOG-PO), но король не мог дать никаких сведений о ее вероисповедании. Я полагаю, что это Катай, поскольку страна эта очень большая, а граничащая с ней страна есть ни что иное, как Tartar, что соответствует тому, как Катай представлен на картах. То, что название Катай здесь неизвестно, еще ничего не доказывает, поскольку ни Китай, ни Татарию, ни Тибет тут так не называют: Китай именуют Guena (RGYA-NAG), Татарию — Soro (SOGPO), а Тибет — Potente" (Wessels, *ibid.*, p. 144).

Намеревшись проникнуть в Шамбхалу, Чачелла отправился в путь из Дхарма-раджи (в Бутане). Ему удалось дойти лишь до Шигадзе (Gigaci / Shigatse), и только в январе следующего года к нему вновь присоединился Отец Кабраль. Оба они, должно быть заметили, что Шамбхала и Катай не одна и та же страна, потому как в своем кратком описании королевства Ucsangue (U-TSANG) Отец Кабраль указал: "Шамбхала (Xembala), по-моему, не Катай, а то, что на наших картах названо Великая Татария" (Wessels, *ibid.*, p. 155).

Впоследствии к проблеме тибетской хронологии обращался Гиорги (Georgy) в своем труде "Alphabetum Tibetanum" (1762 г.), воспроизводя ее довольно неточно. Первую достоверную информацию о тибетском шестидесятилетнем цикле дает Паллас (Pallas) в своей замечательной книге "Sammlungen historischen Nachrichten tiber Volkensschaften" (St. Petersburg, 1801). Вопрос о шестидесятилетнем цикле и царстве Шамбхала поднимали затем Шандор Чома де Кёрёши в своей

** *Laufer*, *ibid.*, p. 406: "GLOS-SLONG mandala (7)" в его переводе следует быть прочитанным как BLOS-BLANGS ("созданный разумом"). Этот термин встречается в 'GREL-CHEN (MKHAS-GRUB-RJE), CHOS-'BYUNG (PADMA DKAR-PO) и в SHAMBHALA'I SHING-BKOD-PA.

* Оба письма представлены в издании: С. Wessels' *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603–1721*, the Hague, Martinus Nijhoff, 1924, p. 314 ff. Appendix II and III.

“Тибетской грамматике” (Grammar of the Tibetan Language. Calcutta, 1834), миссионеры-лазаристы Гюк и Габэ (Hue, Gabet) в “Traveils in Tartary, Tibet and China (1844-1846)”. Routledge, London, 1928, vol. II, p. 268 ff и E. Schlagintweit в “Buddhism in Tibet”, 1863. Ко всем приведенным выше и некоторым другим более ранним работам по этой теме мы еще обратимся в будущих выпусках данного исследования.

История первой проповеди доктрины Калачакра Буддой Шакьямуни хорошо известна. Еще Чома де Кёрёши приводит ее в своей “Тибетской грамматике” на с. 192, и поэтому нет необходимости повторять ее здесь. Кхай-дуб-чжэ в своем комментарии ('GREL-CHEN) приводит несколько версий первой проповеди доктрины Калачакра Буддой. Конечно же, в их различиях отразились разные традиции, бытовавшие в Индии и Тибете. Каждой из них сцена первой проповеди Калачакры локализуется у великой ступы Шри-Дханьякатака (Cri-Dhanyakataka). Краткий комментарий ('GREL-CHEN, fol.18), написанный Ачалагарбхой (Acalagarbha), свидетельствует о том, что учение происходило из Шамбхалы, и что царь Сучандра (Sucandra) слушал ее у Шри-Дханьякатаки. Ньимабал-Ешей (NYI-MA-DPAL YE-SHES) в своем комментарии ('GREL-CHEN, fol. 18) утверждает, что Будда проповедовал доктрину собранию, желавшему получить наставления в различных тантрах. Согласно традициям, предлагаемым в своих сочинениях Ра-лоцзавой и Бро-лоцзавой, Будда проповедовал учение у Шри-Дханьякатаки в год своего ухода из жизни. Тем не менее Кхайдуб-чжэ отзывается об этом утверждении как неверном и потому не заслуживающем внимания ('GREL-CHEN, fol. 18). Согласно ему ('GREL-CHEN, fol. 19), верна та традиция, что повествует о первой проповеди доктрины “Колеса Времени” Буддой близ ступы Шри-Дханьякатака после Его Наивысшего Просветления. Сучандра же, владыка Шамбхалы, чудодейственным образом прибыл к месту проповеди в сопровождении царей девяноста шести провинций Шамбхалы и множества бодхисаттв, дэвов и асуров. Сучандре, по мнению Кхайдуб-чжэ, и принадлежит авторство первой Калачакра-мулатантры. Ему также приписывают изложение сокращенного варианта Мулатантры и составление комментария в 60 000 шлок. Перед смертью Сучандра посвятил в таинство проповеди доктрины Калачакра своего сына LHA'I DBANG-PHYUG, и с тех пор учение передавалось каждому последующему владыке Шамбхалы. У нас еще будет в дальнейшем возможность вернуться к этой теме при рассмотрении различных списков (хронологических таблиц царствования. – Н. III.) кулика-императоров царства Шамбхала¹⁰.

¹⁰ По Сумба-Хамбо восстанавливается следующая таблица преемственности престола владыками Шамбхалы:

Имена семи дхарма-раджей Шамбхалы

878 г. до н. э. (год Вода – Овца) – возникновение Калачакра-мула-тантры
 977(?) Чандрабhadра (Candrabhadra/ZLA-BZANG)
 877-777 Индра (Indra / LHA-DBANG)
 777 – 677 Теджваси (Tejvasi / GZI-GRJID-CAN)
 677 – 577 Чандрадатта (Candradatta / ZLA-BAS BYIN)
 577 – 477 Девишвари (Deviswari / LHA DBANG-PHYUG)
 477 – 377 Вишварупа (Vishvarupa / SNA-TSHOGS GZUGS)
 377 – 277 Индрата (Indrata / LHA-DBANG- LDANJ)

Имена девятнадцати из двадцати пяти кулика-императоров Шамбхалы

277–177 Пратитакаика (Pratitakayika / GRAGS-PA RING-LDAN RIGS)
 177–77 Пундарика (Pundarika/PADMA-DKAR)
 77 до н. э.– 23 н. е. Бхадра (Bhadra / BZANG-PO)
 23–123 Виджетри (Vijetri / RNAM-RGYAL)
 123–223 Сумитра (Sumitra / BSHE-S-PA-GNYEN BZANG-PO)
 223–323 Ратнамудра (Ratnamudra / RIN-CHEN PHYAG)
 323–423 Вишнугупта (Vishnugupta / KHYAB-'JUG SPAS-PA)
 423–523 Сурьякирти (Suryakirti / NYI-MA GRAGS)
 523–623 Парибhadра (Paribhadra / SHIN-TU BZANG)
 624–806 Самудравиджайя (Samudravijaya / RGYA-'MTSHO RNAM-RGYAL)
 806–1027 Дурджайя (Durjjaya / RGYAL- DK'A)
 1027–1127 Сурья (Surya / NYI-MA)
 1127–1227 Вишварупа (ViCvarupa / SNA-TSOGS-GZUNGS)
 1227–1327 Чандрапрабха (Candraprabha /ZLA-BA'I 'OD)
 1327–1427 Ананта (Ananta / MTH'A-YAS)

Такова легенда о первой проповеди доктрины Калачакра. Так же трудно говорить пока о том, имеет ли Калачакра какое-нибудь отношение к древней системе Калавада (Kālavāda) и ее иранской параллели – зерванитской системе. Калавада еще в глубокой древности была поглощена индийскими астрономическими школами, а ссылки на нее в буддийской литературе столь скудны, что не позволяют утверждать, будто бы эта система была широко распространена во времена Будды Шакьямуни или имела какую-то связь с ранним буддизмом (The Anguttara-nikāya, – ed. Morris, part II, 22, 2; 198, 8 – упоминает Kālavādī в списке различных философских систем; XVIII, 55, Buddhacarita, – ed. Cowell – повествует о том, как Будда сам говорит о Калаваде). Как Калачакра, так и Калавада имеют тесную связь с астрологией и астрономией*. Кала (Kāla), высший космический принцип или изначально сущее, а также система временных периодов в Калаваде перекликаются с одним из изложений Калачакры, ее Ади-Буддой – высшим космическим принципом или изначально сущим Буддой и с ее системой временных периодов. В целом же этот вопрос тесно связан с проблемой возможных манихейских и других влияний с Ближнего Востока на Калачакру, многие адепты которой были выходцами из Кашмира, области всегда открытой внешнему влиянию.

Теперь мы представим перевод из 'GREL-CHEN (MKHAS-GRUB-RJE), касающийся распространения Калачакры в Индии и ее проникновения в Тибет. По мнению автора, существуют две основные традиции: от Ралоцзавы и Бро-лоцзавы.

'GREL-CHEN, fol. 36-39 (лхасское издание): “Появление в Арьядеше (Āryadesa) комментария Тантры (Калачакрамулатантры) согласно традиции Ра-лоцзавы.

Некогда адепты Калачакры, прославившиеся в Учении Бодхисаттв**, жили в Индии во времена царствования трех владык: если поместить Ваджрасану (Vajrāsāna) в Центре, то Востоком тогда управлял Гаджапати [Покровитель слонов] (Cajapati/HA-BA-LA), Югом – Нарapati [Покровитель людей] (Narapati / DZA'U-GANG-GA-PA), а Западом правил Ашвапати [Покровитель лошадей] (Acvapati / KA-NA'U-DZA-Kanauj)*.

В те времена в одной из пяти стран Восточной Индии – Ориссе (Orissa / OR-BI-SA) родился великий учитель Цилу-пандита (TSILU-PANDITA), обладатель абсолютного знания всех питак (pitaka)¹¹. Все труды, вошедшие в питаки, он изучал в монастырях Ратнагири, Викрамашила, Наланда (Ratnagiri-vihāra, Vikramasila, Nālandā), в основном же в обители Ратнагири, которая не была разрушена тюрками. Стремящимся достичь буддовости в течение одной жизни следует изучать

1427–1527	Бхумипала (Bhumipala / SA-SKYONG)
1527–1627	Шрипала (Cripala / DPAL-SKYONG)
1627–1727	Сингхавикрама (Simhavikrama / SENG-GE RNAM-PAR GNON)
1727–?	Махабала (Mahabala / STOBS-POCHE)

Даты приведены по вычислениям Р. Е. Пубаева (См.: Пубаев Р. Е. “Пагсам-чжонсан” – памятник тибетской историографии XVIII века. М., 1981. С. 89–90).

* Довольно полный обзор по вопросу Калавады дает проф. Ф. И. Щербатской (La theorie de la Connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs. Paris, 1926, p. 12 ff), а также Wesendonk, J.R.A.S., 1931, p. 52 ff.

** Имеется в виду Калачакра.

* Тут очевидна параллель с хорошо известной теорией четырех владык мира. См.: Pelliot, T'oung Pao, 1923, p. 97 ff; Fernand: Les grands rois du monde (Bull. of the School of Oriental Studies, vol. VI, 2, p. 329 ff).

¹¹ “... всех питак – трех питак (“корзин”, по преданию вместивших собранные воедино записи наставлений, проповедей и притч Будды Шакьямуни, которые были восстановлены со слов его учеников). Отсюда название палийского буддийского Канона хинаяны “Три корзины (Закона/Дхармы)” (“Трипитака” на яз. пали; санскр. “Трипитака”). Свой окончательный вид Канон приобрел лишь к I в. до н. э. (на Цейлоне в годы царствования Ватта-гамани).

Здесь под “всеми питаками” подразумевается Канджур, в основу составления которого, собственно, и была положена Трипитака хинаяны. По примеру палийского Канона Канджур также разделяется на три разряда священных писаний:

1) *виная-питака*, т. е. свод Закона по вопросам устройства сангхи и монашеской дисциплины (13 т.).

Пересказчик – *Упали*;

2) *сутра-питака* – свод Закона по вопросам вероучения и этики (66 т.). Пересказчик – *Ананда*;

3) *абхидхарма-питака* или свод Закона по метафизике и догматике (21 т.). Пересказчик – *Махакашьяпа*.

(См.: Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Новосибирск, 1989).

Мантраяну (Mantrayāna)¹², особенно Учение Бодхисаттв. Цилупа узнал, что Учение бережно охраняется в Шамбхале, и следуя наставлениям, полученным от своего божества-покровителя, он завязал дружбу с купцами – торговцами морскими драгоценными камнями. Сговорившись о встрече через шесть месяцев после выполнения каждым из них своей миссии, купцы разошлись разными дорогами. Медленно взбираясь в гору, Цилу-пандита достиг ее вершины, где ему повстречался некий странник. “Куда ты следуешь?” – спросил тот. “В Шамбхалу в поисках знаний бодхисаттв”, – ответил Цилупа. Тогда странник молвил: “Дорога туда невероятно трудна... Что ж, если так велика твоя жажда познаний, ты можешь обрести эти знания прямо здесь”. Тотчас Цилупандита узнал в страннике воплощение Маньчжури (Mañjuśrī) и, упав перед ним, преподнес Ему мандал (mandala)¹³. Странник вознаградил его, посвятив во все тайны толкования Книги Могущества. После того как Цилу овладел ими, Странник возложил цветок на макушку его головы, и благословляя пандиту, произнес: “Да войдут в тебя все знания бодхисаттв!” И когда дух его наполнился всеми знаниями бодхисаттв, подобно тому как вода переливается из одного сосуда в другой, Цилу-пандита отправился в обратный путь. Встретившись вновь с купцами, он последовал с ними в Восточную Индию.

Согласно другой версии, Цилу-пандита был сыном некоего йогина. Когда отец привел его с собой в Шамбхалу, Цилу повстречался там с одним необычайно величественным монахом – воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары¹⁴. Получив от Него благословение, Цилупа обрел способность запоминать тысячу шлок в день. Он усвоил все комментарии к Тантре. Возвратившись в Индию и получив духовное имя “Цилупа”, он избрал местом своего жительства страну, управляемую царем Катакой (Kataka). У Цилупы было три ученика. По их настоятельной просьбе он записал в форме книги комментариев к Тантре. Один из его учеников был человеком средних способностей. Другой, по имени RGYAL-BAI 'BYUN-GNAS SBAS-PA, достиг сиддхи (siddhi)¹⁵. Третий, уроженец Восточной Бенгалии, известный под именем Bito ācārya* или Пандитаचारья (Paṇḍitācārya) стал человеком большой учености. Он обрел основательные знания в Учении Бодхисаттв.

¹² *Мантраяна* (также ваджраяна, тантраяна) – третья и высшая “колесница” с точки зрения северного религиозно-мистического буддизма (ламаизма).

“Тантра как часть Ганчжура содержит теологию мистицизма. (...) Сами же северные буддисты тантризм считают уже особой “колесницей”. Так что у них “три колесницы”: хиньяна (THEG-DMAN), махаяна (THEG-CHEN) и мантраяна (SNGAGS-PA'I THEG-PA). Иначе колесница тантр или “дарани” еще называется... “колесница ваджра” или “алмазная колесница”. Появление ее в северном буддизме в Индии относят к позднему времени... Все суровые божества появились в тантре как заимствования из индийского шиваизма. Тантризм, по словам Вигера, не имеет ничего общего с буддизмом, который он вытеснил” (см.: *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Новосибирск, 1981. Т. 2. С. 58).

¹³ “*Мандал* (mandala) – символическое изображение Вселенной, подносимое буддам и святым в форме металлического круга из кованого золота, серебра или меди. На самой середине его выковывается возвышение, представляющее гору Сумеру, на четырех сторонах ее делаются изображения четырех миров по буддийской космологии. На этот металлический круг при жертвоприношении насыпают зерна, кладут разные кусочки более или менее драгоценных металлов. Сии последние изображают все сокровища мира, подносимые приносящими жертву божеству или чествуемому лицу” (См.: *Цыбиков Г. Ц.* Указ. соч. Т. 2. С. 92).

¹⁴ ... *бодхисаттвы Авалокитешвары*. Бодхисаттвы (букв, “существа, в коих есть просветление” – *О. О. Розенберг*) – термин, обозначающий достигших состояния внутреннего просветления (бодхи) и находящихся на грани окончательного ухода в нирвану, но добровольно не покидающих сансары ради спасения омраченных (См.: *Розенберг О. О.* О миросозерцании современных буддистов на Дальнем Востоке. Пг., 1919. С. 47).

Так, в хиньяне эпитет “Бодхисаттва” применялся к Будде Шакьямуни, касающийся его прежних перерождений.

Высшим из эпитетов будд, часто прилагавшимся к Будде Шакьямуни, является Татхагата – “пришедший как должно” (достигший цели). Тех будд, которые заняты лишь личным спасением и не проповедуют учение, называют пратьекабуддами, т. е. “буддами для себя” или “индивидуальными буддами”.

Среди бодхисаттв в религиозном буддизме махаяны особым почтением пользовался бодхисаттва Авалокитешвара. Его воплощением, по тибетскому преданию, был самец-обезьяна, от чьего брака с горной дьяволицей (воплощением Тары) получили свою родословную сами тибетцы.

¹⁵ *Сиддхи* – мистический уровень, достигаемый в результате йогической практики, который наделяет адепта сверхъестественными способностями. Отсюда “сиддха” – йогин, достигший сиддхи

* Таранатха в своем труде “BKA'-BABS BDUN-LDAN” (См.: *A. Grunwedel*, *Bibl. Buddhica*, XVIII, p. 109) упоминает некоего Pito ācārya, который доставил из Шамбхалы много трактатов по Калачакре. Там же (с. 103) Таранатха упоминает о некоем Цилупе, ученике Прашантамитры (Prasāntamitra).

В те годы в связи с тем, что на Ориссу напал один из соседних царей, приверженцы учения вынуждены были все книги, содержащие комментарии к Калачакра-тантре, прятать, закапывая их в землю. Самому Цилупе удалось спастись бегством. По окончании войны люди начали искать зарытые книги. Поскольку им не удалось найти комментариев к системам (Калачакры) Самвара и Хеваджра, они обратились к Цилу-пандите с просьбой написать эти тексты заново. Однако Цилу отказался это сделать, сказав: “После того как дакини (*dakīhi*) захоронили их, я уже не в силах написать их вновь”. После этого Цилупа отправился в Восточную Индию, где поведал доктрину Калачакра уроженцу Баренты (BA-REN-TA)** по прозвищу Пандита Ачарьядэва, ставшему впоследствии великим адептом Калачакры и получившему новое духовное имя DUS-SHABS-PA CHEN-PO. Уравнявшись в знаниях со всеми своими предшественниками, DUS-SHABS-PA CHEN-PO смог полностью подчинить свой ум. Рассказывают, что его (духовному) взору являлась сама Тара (Тага), и что ему предоставлялось все, чего бы он ни пожелал. Получив наставления от Тары, он отправился в Шамбхалу. В пути его повстречал бодхисаттва Авалокитешвара, который проводил его к “Дому Мандала” (DKYIL-'KHOR KHANG-PA) в Малайской роще (“прохладной роще”). После совершения обряда посвящения бодхисаттва разъяснил ему все толкования Тантры и затем отпустил, подарив все свои книги. После этого DUS-SHABS-PA CHEN-PO стал жить в ME-TOG KHYEM / Kusumagrha в Восточной Индии. (Этот ME-TOG KHYEM или Kusumagrha должно быть GRONG-KHYER ME-TOG или Kusumapuri/nagara /, резиденция царя Нанды (Nanda) и его сына Махападмы (Mahāpadma). Ср.: SUM-PA MKHAN-PO, ed. Das, p. 82). У него было четыре блестящих ученика: 1) DUS-SHABS-PA CHUNG-NGU; 2) 'DUL-BA 'BYUNG-GNAS BLO-GROS; 3) SENG-GE RCYAL-MTSHAN (Simhadvaja); 4) MTHA'-YAS-RNAM. DUS-SHABS-PA CHUNG-BA – уроженец Восточной Маньчжухадеши (Manjuhadeśa) и известен под именем Бодхипа (Bodhipa).

Некоторые считают, что на самом деле имя его Дхармакара (Dharmākara), но это мнение неверно. Он был учеником Садхупутры (Sādhuputra), и от него берет начало “поздний период”. Ра-лоцзава утверждал, что DUS-SHABS-PA CHUNG-BA проповедовал доктрину Ратнакаре (Ratnākara), который распространил учение в Наланде (Nālandā). Прежние же учителя сообщали, что “они оба (DUS-SHABS-PA CHUNG-NGU и DUS-SHABS-PA CHEN-PO) были друзьями. DUS-SHABS-PA CHUNG-NGU отправился проповедовать в Наланду. Там он построил храм Калачакры, куда многие пандиты приходили к нему в ученики. Поскольку это согласуется со сведениями из других списков преемственности учителей Калачакры, нет никакой необходимости включать в них имя Ратнакары”. DUS-SHABS-PA CHEN-PO придерживался такого мнения, что, если он принесет учение в Магадху (Magadha), то оно распространится повсюду. В то время в Магадхе правил царь SHIN-STAN-CAN. DUS-SHABS-PA CHUNG-NGU посетил Наланду, будучи настоятелем храма Отантапури (Otantapurī) в монастыре Сендхава (Sendhaya/SEN-DHA-BA). Над воротами храма он написал формулу *намчувангдан* (RNAM-BCU DBANG-LDAN)¹⁶, а под нею следующие слова: “Тот, кем не понят Изначальный Будда, не знает

** Вероятно BA-REN-DRA / Vārendra – название северной части Бенгалии.

¹⁶ *Намчувангдан* (RNAM-BCU DBANG-LDAN) – “обладающая десятью силами” – название мистической формулы, которая состоит из семи слогов алфавита ланджа и трех символических знаков. Эта формула “десяти могуществ” представляет собой мистическую монограмму и является одним из самых сильных талисманов. Она распространена в Тибете так же широко, как и шестисловная мантра “Ом-мани-падме-хум”. Намчувангдан включает в себе символику макрокосма и микрокосма, реализованную как формой так и цветом.

В системе Калачакра она играет значительную роль. Изображенная на картине семисловная монограмма обычно покоится на лотосоподобном основании, поддерживая собой серп Луны, диск Солнца и пламень мудрости. Фоном служит небесно-голубой пронизанный золотыми лучами фиговый лист. Каждый из символов определенного цвета соответствует какой-то части человеческого тела и некоторому знаку космического потенциала. Только слог “МА”, символизирующий мировую гору Меру, изображается с помощью пяти цветов, соответствующих четырем сторонам света и Центру: *Запад – красный, Юг – голубой, Восток – белый, Север – желтый, Центр – зеленый.*

Выше (стр. 44-45) приведено стилизованное изображение монограммы формулы с таблицей-расшифровкой составляющих ее знаков. Транслитерация семи слогов алфавита ланджа (знаки 4-10 по вертикали таблицы) имеет следующий вид: HA, KSHA, MA, LA, VA, RA, YA*

истинное имя божества. Кто Ваджрадхары утомленный путник, – переселенья цель того близка”*. После того, как он это написал, более пятисот монахов бросили ему вызов участвовать в диспуте. В результате, благодаря основательности самого учения, он вышел победителем, а большинство его оппонентов стали его учениками. Среди них впоследствии особенно отличились своей высокой ученостью Маньчжукирти, Абхиюкта, Пандита Рибе, Да-бодхисаттва, Абхайя, Пунья чхен-по (Махапунья), Гамбхира-Кашмирец, Шанта-гупта, Гунаракшита, Соманатха и Цаами (Manjukīrti, Abhiyukta, Pandita Ribe, Dā bodhisattva, Abhaya, Punya chen-po (Mahāpunya), Gambhīra the Kashmirian, Cāntagupta, Gunaraksita, Somanātha, Tsami).

Ему оказывали почтение члены царской семьи, знать и последователи Брахмы. Он занимался написанием книг, а его наставления помогали стать на путь веры. Учение получило широкое распространение. Потом в YE-RANG (Непал) родился пандита Самантабhadра (Saman-tabhadra). Его обучением занималось пять ученых мужей, среди которых особое влияние на него оказал пандита Маньчжукирти (Manjukīrti).

Традиция Бро-лоцзавы гласит следующее: По мнению одних исследователей, DUS-SHABS-PA CHEN-BA появился в тот период, когда Учение проповедовал RIGS-LDAN DPAL-SKYONG; по мнению же других, он был современником SENG-GE. Есть и иные версии, согласно которым он родился во время правления Мадагпы (MA DAG-PA), а кое-кто говорит, что его появление совпадает с временем проповеди доктрины Ньимапой (NYI-MA). Есть и такие, которые относят дату его рождения где-то к началу “добавочного года” во время правления МЕ-МКНА RGYA-MTSHO. Годы же наследования им Учения согласно различным спискам преемственности учителей Калачакры в основном совпадают.

Некто из знатной фамилии, ведущей родословную от Ямы (Yama) совершил “обряд зачатия”, и в результате у него родился сын. Когда мальчик подрос, он узнал о существовании Учения Бодхисаттв где-то на Севере и отправился туда в поисках знаний. Ригдан (RIGS-LDAN или Кулика / Kulika), т. е. владыка Шамбхалы благодаря своей магической силе воспринял благие намерения отрока, его жажду к тайным учениям, и, представив всю трудность четырехмесячного пути в Шамбхалу с возможной опасностью для жизни, он явился перед юношей в своем магическом виде и спросил: “Куда и с какой целью следуешь ты?” Юноша объяснил ему цель своего путешествия. “Дорога туда чрезвычайно трудна, – сказал Ригдан. – Если так велика твоя жажда знаний, разве не смог бы ты обрести их прямо здесь?” Отрок узнал в страннике воплощение Ригдана и выразил ему свое почтение. После принятия посвящения, он в течение четырех месяцев получал наставления по всей Анутгара-тантре, особенно по трем комментариям к Учению Бодхисаттв. Его ум сделался полным, как сосуд, до краев наполненный водой. По возвращению в Индию он обрел известность как инкарнация Маньчжушри и получил имя DUS-'KHOR SHABS-PA CHEN-PO.

Примерно в то же время в Индии проживал один монах, подчинивший полностью свой ум. Он сильно желал увеличить свои знания и молился богу исполнения желаний. Во сне монах получил от него совет. Тогда он изготовил из коралла изображение Курукуллы (Kurukullā) толщиной в палец и, возложив его к устам мертвой женщины, сел возле нее и скрестил ноги. В этой позе он медитировал семь дней. По истечению этого срока мертвая женщина приподняла голову и промолвила: “Каково твое желание?” Вместо того, чтобы выразить свое желание обрести способность запоминать все, что ни увидит, он ответил: “Хочу иметь способность запоминать письменные знаки”. “Пусть будет так!” – во исполнение его желания ответило божество. После проявления в нем этой магической силы, он стал известен как пандита Вагишвара (NGAG-GI LBANG-PHYUG/Vāgīcvara). Однажды во время своего пребывания в храме Кхасарпани (Khasarpani) он спросил пандиту DUS-'KHOR SHABS-PA: “Что вам ведомо в Тантре?” Учитель ответил ему, что знает то-то и то-то. Говорят, что он не смог запомнить даже названия Тантры! У DUS-SHABS CHEN-PO было много учеников и большинство из них стали йогинами. Налендра (Nāleन्द्रа), последователь доктрины, стал также известен под именем DUS-'KHOR SHABS II и в своих познаниях был равным

* PADMA DKAR-PO приписывает эти слова Цилу-пан-дите. См.: CHOS-'BYUNG, fol. 68 (бутанское издание). Перевод из него дает Чома де Кёрёши (J.A.S.B., vol. II, 1833, p. 57).

предшествующим адептам Калачакры. Существует и такое мнение, что DUS-'KHOR SHABS II и Налендра были отец и сын.

В то самое время у одного кашмирского брамина родился мальчик, проявивший затем замечательные умственные способности. Его называли Соманатхой (Somanātha). В возрасте 12 лет он перенял от своего отца знание еретических учений (индуизма. – *Н. III.*). Мать же, будучи последовательницей буддизма, сказала ему: “Тебе следует также проникнуться и моей верой”. А затем она привела мальчика учиться к кашмирскому пандите SHABS. В историческом сочинении “Дэбтэронбо” (кн. 10, л. 3) говорится, что имя учителя Соманатхи было SHABS-BZANG-PO или Сурьякету (Sūryaketu). Кроме Соманатхи, у него было еще три ученика. Соманатха был внешне столь привлекателен, что дочь пандиты пожелала заниматься религией вместе с юношей. Совместно они получали много религиозных наставлений. Однажды один из учеников 'DUS-SHABS-PA CHEN-PO по имени Винаямати ('DUL-BA'I BLO-GROS/Vinayamati) принес Сурьякету книги под названием “DBANG-MDOR BSTAN-PA” (Jekodaca). Этот трактат был переведен на тибетский Соманатхой и Бро-лоцзавой и включен в Канджур, а комментарий на “DBANG-GI RAB-BYED” (Jekaprakriyā) перевели Саманташри (Samantacī) и лоцзава CHOS-RAB (См.: Beckh, *ibid.*, p. 72-73).

Сурьякету показал книги Соманатхе, чтение которых доставило последнему большое наслаждение. После этого Соманатха совершил путешествие в Магадху, где познакомился с обоими DUS-SHABS-PA, от которых он усвоил различные комментарии к Учению Бодхисаттв. Во время своего пребывания в Магадхе он сразился в диспуте с пандитой Ратнаваджрой (Ratnavajra / RIN-CHEN RDO-RJE) и победил его. “Теперь мои ученики перестанут мне верить, – заявил пандита. – Было бы лучше, если бы ты перебрался в другое место”. Соманатха согласился и решил отправиться в Тибет, чтобы распространять там учение.


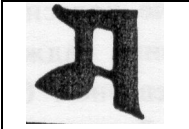


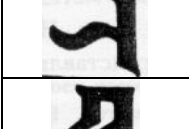

Соманатха, вероятно, был первым проповедником Калачакры в Тибете. Считают также, что он ввел в обращение шестидесятилетний цикл в 1027 г.)^{*}. С помощью SHES-RABS GRAGS-PA, известного более как Бро-лоцзава. Соманатха перевел на тибетский язык несколько важных трактатов, и различные тибетские авторы говорят о его пребывании и деятельности в “Стране снегов”. Атиша (Atiśa), с которым молва обычно связывает появление Калачакры в Тибете)^{**}, прибыл туда 15 годами позже (ок. 1042 г.; умер в SNYE-THANG в 1054 г.), а его жизнеописания не содержат никаких сведений о проповедовании им доктрины Калачакра.^{***}

Знак	Цвет	Макрокосм	Микрокосм
	Зеленый	планета Раху	центральный мистический сосуд (авадхути?)
	Белый (серебристый)	Солнце	левый мистический сосуд (лалана)
	Красный	Луна	правый мистический сосуд (расана)
	Голубой	бесформенный мир	темя

^{*} Имя Чандрнатха (Candranatha), упоминаемое в своем переводе С. Ч. Дасом (J.A.S.B. 1889, p. 40, примечание), следует исправить на “Соманатха” (ZLA-MGON). В своем “Введении в тибетскую грамматику” (p. XV) Дас утверждает, что “начало первого цикла приходится на 1026 г. (читай 1027 г.), когда его доставил в Тибет некий Chilu Pandita”. Однако при этом С. Ч. Дас не называет источника этой информации.

^{**} См.: Griinwedel, *Mythologie du Buddhismes*, p. 60.

^{***} Говорят, что Атиша в 1051 г. написал труд по буддийской хронологии (Ср.: Das, J.A.S.B., 1889, p. 41).

	Зеленый	оформившийся мир	череп (капала)
	Многоцветный	гора Меру	позвоночник
	Желтый (золотистый)	Земля	талия
	Белый	Вода	бедра
	Красный	Огонь	икры
	Черный	Ветер	стопы



Монограмма формулы «Намчувангдан»

ПАРАЛОКАСИДДХИ

Представляем перевод с тибетского небольшого трактата ачарьи Дхармоттары (Dharmot-tara), озаглавленный *Paralokasiddhi* ('JIG-RTEN PHA-ROL GRUB-PA). Он входит в состав Танджура, изданного в Дэргэ (том ZHE, лл. 246^b- 249^b). В каталоге, выпущенном в 1934 г. Tohoku Imperial University (Sendai), трактат зарегистрирован под № 4251. В этой работе автор пытается доказать непрерывность потока сознания и подойти таким образом к утверждению существования Потустороннего мира, – чрезвычайно важной проблеме, вызывавшей горячие споры среди буддийских философских школ. Санскритоязычный оригинал *Paralokasiddhi* был переведен на тибетский язык кашмирским пандитой Бхавьяраджей (Bhavyarāja) и известным тибетским переводчиком или лоц-завой (LO-TSA-BA) PA-TSHAB NYI-MA GRAGS (род. в 1055 г.).

Хвала Маньчжугхошакумапе! (Manjughosakumāra).¹⁷

Кое-кто считает, что Потусторонний мир (paraloka/'JIG-RTEN PHA-ROL)¹⁸, предшествующий рождению и следующим за смертью, представляет собой некое состояние, характеризующее прекращением континуума (santāna/RGYUN)¹⁹ сознания (vijñāna/RNAM-SHES).²⁰ Однако это утверждение сформулировано неверно, поскольку предполагается, что мы не в состоянии представить себе такой вид сознания, который бы существенно отличался от основных элементов (mahābhūta/'BYONG-BA-CHEN-PO)²¹ физического тела (kaṃya / LUS) и мог бы постигать природу, идентичной им, т. е. основным элементам, будучи лишен этой природы. Если гйисль (BSAM-PA) не отлична от физических тел, которым явно свойственны начало и конец, как в таком случае мыслительный континуум, последний миг которого не поддается наблюдению, может иметь природу непрерывного течения? Даже если бы сознание отличалось от физического тела, то можно было бы возразить, что, возникнув вначале от четырех основных элементов (физического тела), сознание впоследствии обусловлено предшествующими моментами своего континуума и длится только ограниченное время, равное продолжительности физической жизни. Можно, конечно, возразить, что и

¹⁷ Это вступительное приветствие почитаемому Дхармотгарой божеству мудрости и логики есть ни что иное, как усеченная мангала-шлока, играющая немаловажную роль в письменной традиции Востока. “Совершение мангалы – не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии сосредоточения... Мангала как практика призвана ... способствовать завершению задуманного сочинения, т.е. пребывание в состоянии йогической медитации, в состоянии дхьяны есть условие преодоления трудностей в написании сочинения, в словесном изложении мудрости. Это обстоятельство выступает характернейшей отличительной чертой индийской классической философии, самой философской деятельности” (См.: *Островская Е. П. Аннамбхатта. Тарка-санграха. Тарка-дипика. М., 1989. С. 33*). В связи с тем, что мангала-шлока также предлагалась читателю, по-видимому, можно предположить и такую ее функцию, как ориентирование самого читателя в той или иной технике медитации для максимально адекватного понимания текста.

¹⁸ *Paraloka* (“loka” означает феноменальный мир, сансару) – понятие “Потусторонний мир” (“World Beyond”) здесь следует понимать как “жизнь до и после настоящей жизни” (см. прим. 7).

¹⁹ *Santāna* (RGYUN) означает, следуя буддийской терминологии, поток индивидуальной жизни. “Буддизм никогда не отрицал существование личности или души в эмпирическом смысле, он лишь считал, что это не было конечной реальностью (не dharma). Буддийский термин для индивида, термин, имеющий намерения внушить различие между буддийским взглядом и другими теориями, будет santana, т.е. “поток” взаимосвязанных явлений. Он включает ментальные элементы, а также и физические элементы собственного тела, и внешние объекты, поскольку они образуют опыт данной личности” (См.: *Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. С. 132*).

²⁰ *Vijhāna* (RNAM-SHES/RNAM-PAR SHES-PA) – различительное сознание; эмпирическое знание (в противоположность абсолютному знанию)

²¹ *Mahābhūta* ('BYUNG-PA CHEN-PO) – обобщающее название четырех основных элементов вещества в буддийской философии, совместное участие которых обеспечивает проявление физических (“грубых”) объектов феноменального аспекта бытия (сансары), наделяя их качествами, дающими им возможность быть представленными в ощущениях воспринимающего их субъекта.

Как отмечает Ф. И. Щербатской, “... они проявляются в явлениях твердости или отталкивания, сцепления или притяжения, теплоты и движения. Условно они называются (земля, вода, огонь и воздух). При этом подчеркивается, что это лишь условные обозначения, и что в четвертом основном элементе (īgana) оба значения, и специальное и обычное, соединяются, так как слово īgana имеет значение как движения, так и воздуха. Тот факт, что четвертый элемент – движение, указывает общую тенденцию этого деления: главные чувственные элементы, подобно всем буддийским элементам, скорее силы, чем субстанции. Эти четыре элемента проявляются всегда вместе, всегда в равном соотношении. В ярком пламени столько же элемента тепла, сколько в дереве или воде, и, наоборот, разница лишь в их интенсивности... По-видимому, имеется различие между элементами как таковыми и их проявлениями, ибо четыре фактора – сопротивление, притяжение, тепло и движение – ясно называются проявлениями (lokjana) элементов (dharma), которые соответственно должны быть несколько отличными, несколько непостижимыми, или трансцендентальными” (*Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. С. 122-123*). Комментируя это место у Щербатского, В. Н. Топоров пишет: “Существенная особенность вклада буддизма в теорию элементов состоит в “энергетическом” понимании элементов” (Там же. С. 376).

Под “энергетическим” в этом контексте подсказывается, по-нашему мнению, предостережение не путать с материалистически-энергетическим (энергия представляется категорией материальной). В буддийской же концепции бытия просто нет места для “материи” (как субстанционального элемента). Все элементы (dharmah), в том числе и mahabhuta, в своей сущности несубстанциональны. Это и не позволяет нам отнести буддизм (несмотря на постулируемую им элементарность в основе бытия) к материалистически ориентированным мировоззренческим системам.

начало (mukha/ SGO), от которого произошел континуум сознания, всегда было сознанием. Подобным образом можно утверждать, что и сознание ребенка возникло от сознания его матери. Тем не менее во всех этих случаях существование Потустороннего мира остается недоказанным.

На все изложенное выше я отвечу следующим.

Итак, первое утверждение о том, что “сознание не отлично от физического тела, представляющего собой сочетание четырех основных элементов”, сформулированное вами с целью отрицания существования Потустороннего мира, – несостоятельно, поскольку пять видов ощущений (indriya-vijnāna / DBANG-PO'I RNAM-SHES-PA)²², наличие которых не отвергается вами, не могут явиться следствием таких чувств, как удовольствие (sukha/BDE-BA) или страдание (duhkha/BSDUG-BSNYAL)²³, и они не способны воспринимать различные внешние объекты (bāhya/PHYI-ROL), их

²² Indriya-vijnāna(DBANG-PO'I RNAM-PAR SHES-PA) – элемент “сознания”, возникающий при соотносительности познавательных (чувствительных) способностей или органов чувств (indriya) и соответствующих им объектов (visaya). Насчитывается шесть разновидностей vijnāna (см. таблицу одной из классификаций дхарм, разделяющей их на 18 dhatu или категорий элементов). Под “пятью видами ощущения” у Дхармоттары имеются в виду dhatu 13-17:

Дхату 1-5 и 7-11 содержат по одному элементу (дхарма). Дхату 12 включает 64 элемента нечувственных объектов. Дхату 6 и 13-18 представляют собой “выражения” одного элемента – сознания. Реальность формы ставилась под сомнение некоторыми философскими школами буддизма. Саутрантики, например, рассматривали формы в качестве умственных построений.

“Сознание, – писал Ф. И. Щербатской, – как установлено, никогда не возникает одно, ибо оно является чистым существованием без содержания. Оно всегда поддерживается или “вводится” двумя элементами: познавательной способностью и соответствующим объективным элементом” (Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. С. 118):



По буддийской теории познания между сознанием (А) и объективным элементом (В) существует нечто вроде “координации”, обеспечивающей познание не воспринимающей способности (С), а самого объекта, т.е. наличию иллюстрация мига сознательной жизни. Смена миггов и создает santana – поток индивидуального сознания, континуум, объективирующий и познающий окружающий мир, жизнь.

“Жизнь не имеет начала, – отмечал О. О. Розенберг. – То, что мы называем “телом” – лишь сочетание некоторых частей какого-то потока, такое же сочетание и то, что мы называем своим “я”, и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами, – все вместе это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто не можем установить... И мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот “солнце”, вот “я”. Нет солнца, нет “я”, в смысле чего-то самостоятельно существующего. Есть лишь сложный узор: “личность, видящая солнце”, одна нераздельная картина” (Розенберг О. О. О мирозерцании современных буддистов на Дальнем Востоке. Пг., 1919. С. 20-21).

²³ “... таких чувств, как удовольствие... или страдание”.— В этом контексте слова sukha и duhkha соответствуют этим чувствам. Следует лишь отметить, что, будучи возведенными в ранг философских категорий буддизма (и не только), их буквальный перевод может ввести в заблуждение. Особенно это важно для уяснения смысла Четырех [благородных Истин (Ср.: “Итак, в буддийском учении божеством поистине является Сугата, описавший четыре благородные истины о страдании и т. д.” Харибхадра. Шад-даршана-самуччая, 4. // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 139).

Вот что по этому поводу говорит В. Н. Топоров в своих комментариях к “Буддийской логике” Ф. И. Щербатского: “...традиционный перевод duhkha как “страдание” крайне приблизителен и заведомо примитивен... Для определения значения особо важны такие примеры словоупотребления, как обращение Будды (из “Самьютта-никаи”): “О бхикшу, все санскары непостоянны (anitya), все санскары – duhkha и все дхармы – anatma” и интерпретация Васубандху: “Всякое феноменальное существование, согласно его (т. е. Будды) мнению, является duhkha, так как в нем всегда

форму (rūpa/GZUGS) и т. д. как приятные или неприятные. Почему? Потому что сама природа перцептивного суждения (adhyavasāya/ZHEN-PA), лежащая в основе (RTEN) всякого опыта (NYAMS-SU MYONG-BA) и осмысляющая внешние объекты, может быть установлена с помощью памяти. Исходя из этого, можно установить (NGES-PA), что ощущения удовольствия и неприязни, вызванные при восприятии материальных форм и т. д., от них отличаются. Ведь формы, которые мы прочувствовали как приятные или неприятные, не являются таковыми. Таким образом, чувство удовольствия и отличное от воспринимаемых объектов, может быть определено как субъективный элемент, вызванный памятью (SHES-PA), неотъемлемо преследующий наш опыт. Следовательно, опыт непременно должен быть субъективным. Поэтому, подобно тому как сознание отличается от того, что ему представляется [является – appears], напр., форма и т. п., – отлично также и субъективное ощущение от физического тела. То же самое происходит и с ощущениями (SHES-PA), поступающими от органов чувств (indriya/DBANG-PO). Так, рассматривая собственные ладони (LAG-MTHIL), человек ясно представляет себе, что они не воспринимаются как приятные или неприятные от природы. Ладонь ощущается чем-то отличным от этих чувств удовольствия или страдания*.

Итак, когда человек видит свою руку, он может по собственному опыту удостовериться в том, что зрительное ощущение, которое определило ладонь как приятную или неприятную, было чем-то иным по отношению к рассматриваемому объекту, т.е. к его руке. Таким образом, неверное утверждение, что физическое тело является разумом (buddhi/BLO) или что сознание (SEMS-PA-CAN) представляет собой некую функцию четырех основных элементов, может быть отвергнуто с помощью прямого чувственного восприятия (pratyaksa/MNGON-SUM) как и утверждение, что результатом опьянения послужило свойство вина. Кое-кто говорит о том, что, как и в случае с дымом, первое появление которого, должно быть, возникло от огня, а в последующие моменты он исходил из себя подобного (т. е. дыма) таким же образом и ощущение (SHES-PA) по началу произошло от четырех основных элементов, а в последующие моменты (серии [проявлений]) продолжало воспроизводиться лишь из себе подобного. Но такое утверждение также не может быть принято основательным, поскольку в данном случае следовало бы признать существование двух родов (RNAM-PA) следствий (phala/'BRAS-BU). Следствия первого рода возникли, должно быть, сначала от первопричины, которая обусловила этот континуум (santāna-hetu/RGYUN-GYI-RGYU – означает здесь такую причину, которая обусловила континуум, т. е. то, из чего возникает последовательность себеподобного воспроизведения. Первоначальная причина континуума должна принадлежать какой-то иной природе, отличной от той, которая ею обусловлена. Это место можно перевести еще и так: “некоторые следствия поначалу обрели свое существование от отличного от них элемента”). В течение некоторого времени их существование может зависеть от последующих моментов в континууме себеподобного рода, как, например, дым и т. п. По ряду

присутствует элемент волнения и неуспокоенности: успокоение только в нирване” (Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. С. 300):

Следовательно, Истины эти более онтологического, чем этического порядка. Истина о dukkha – истина о безначальном ежесекундном возникновении и исчезновении дхарм, где не только жизнь, но и смерть – dukkha, так как она не влечет за собой успокоения дхарм: следующий миг – новая жизнь, и все в одном потоке (индивидуального) сознания (santana) ... Samsāra – dukkha, Nirvāna – nirodha (полное успокоение, поистине “мир”, не проявление). NB – не блаженство. Нет проявленных связей дхарм, нет чувств.

В конечном счете, чувства удовольствия и страдания не “реальны”, поскольку они не дхармы. Эти чувства спровоцированы памятью (также не элементарной), обусловленной в свою очередь к проявлению сериями прежних состояний сознания.

Таким образом, изложенное выше дает нам возможность определения Paraloka не как “World Beyond” (погусторонний мир, “тот свет” в антонимии к этой волнующей нас жизни где-то за ее спиной), а как иной жизни до и по прекращению этой. Дхармоттара не задается здесь целью доказывать неизбежность проявления новой жизни (ведь буддизм преследует цель избежать перерождения, выйти из круговорота сансары, цель – нирвана). Его задача доказать сперва непрерывность santana.

* Автор приводит этот отрывок, чтобы доказать, что субъективное и объективное различны. Ясно представляя себе трудности доказательства отдельной природы субъекта и объекта, когда объект принадлежит другому индивиду или является каким-либо внешним объектом, он приводит пример индивида, рассматривающего собственную руку, так как в этом случае индивид может легко постичь их отдельную природу, потому что в нем представлен и субъект, и объект. Поэтому то же самое, что возможно, представлялось его глазам как приятное, могло в действительности причинять боль.

причин следствие длится только в течение какого-то момента, а затем оно само обуславливает последующие моменты этой серии. Таким образом, отдельно *взятая* причина может произвести определенное следствие, которое длится лишь краткое время и которому не предшествует даже кратчайший миг подобного ему проявления. Следствия второго рода производятся в каждый [последующий] момент, зависимый от совокупности (samagri/TSHOGS) предшествующих обуславливающих моментов того же рода. Например, горящая лампа CGROG-ME 'BAR-BA), зрительные ощущения и т. п. В этом случае первый момент (горящей лампы) зависит от огня и фитиля, а зрительное ощущение – от глаза, света (SNANG-NA) и умственной деятельности (YID-LA BYED-PA).

Тот же процесс имеет место и в течение последующих моментов их проявления. Если бы одна из ближайших причин подверглась изменению или была бы ликвидирована, то изменились бы либо ликвидировались и следствия этих причин. Следовательно, лампа, зрительное ощущение и т. д., вызванные продолжительностью воздействия некой совокупности причин, каждый отдельный момент зависят от наличия, отсутствия или изменения их первоначальных причин и не воспроизводятся от их собственного (предшествующего) континуума. Таким образом, сущность следствия, наделенного продолжительностью, поначалу была вызвана какой-то другой сущностью, но в течение последующих моментов (эти следствия) происходят от элементов их собственного рода, но отличных от первоначальной причины. В случае мгновенного возникновения следствия причина, которая обусловила первый момент (серии моментов или континуума), порождает также и последующие моменты. Следовательно, если бы сознание поначалу возникло от другого элемента, а затем (т. е. в последующие моменты) от его собственного континуума, тогда можно было бы предположить, что поначалу оно произошло от четырех основных элементов физического гела, а после (и последующие моменты континуума) от сознания. Как в таком случае можно считать, что эти следствия (лампа, зрительное ощущение и т. д.) являются кратчайшими мгновениями? Поскольку пять видов ощущений в начале возникли от совокупности причин (например, глаз и т. д.) и контакт (NYE-BAR REG-RA) с совокупностями, обусловившими каждый момент сознания, “длится” лишь одно мгновение, – пять видов ощущений не способны предопределять свой континуум. Более того, мы можем утверждать, что и конструктивная мысль (vikalpa/RNAM-PAR RTOG-PA) также не имеет длительности, но возникает на мгновение. Почему? Подобно тому, как семя (vīja/SA-BON), росток (ankusa/MYU-GU) и плод, принадлежащие одному континууму, зависят от своего континуума, несмотря на различие между ними, – точно так же и конструктивная мысль, предполагающая голубое пятно (SNGON-PO SNANG-PA), будучи зависимой от понятия голубого, сладкого (MNGAR-BA), формы (rupa/GZUGS) и т. д., зависит от своей собственной причины, потому что она обладает каким-то отличным от других континуумом. Рассматривая причину появления конструктивной мысли, нам не удастся обнаружить даже малейшей причины конструктивной мысли, которая следовала за восприятием голубого пятна, как мы находили ее в случае с дымом, континуум которого был обусловлен огнем. Различение природы следствий часто зависит от первоначальных причин континуумов, как например, в случае с [глиняным] кувшином (BUM-PA), материал которого проистекает от глины, форма – от гончара, а его другие качества – от иных элементов. Этому примеру подобен и случай с континуумом конструктивной мысли, особенности которого” зависят от различной природы первоначальных причин, обусловивших этот континуум. Мы не можем утверждать, что конструктивная мысль, следующая за восприятием голубого пятна, произошла только от сознания, так как в противном случае мы были бы вынуждены заключить, что все составляющие сознания возникают одновременно, потому как, будучи обусловленными лишь сознанием, они не отличались бы друг от друга. Если бы кто-то заявил, что последующее восприятие голубого пятна произошло от предшествующего момента восприятия голубого пятна, то в таком случае нельзя было бы считать, что сознание, которое характеризовалось этим восприятием голубого пятна и т. д., оказалось материальной причиной (RGYU DNGOS-PO) последующего момента восприятия голубого пятна. Приняв же его за материальную причину последующего момента восприятия голубого пятна, мы бы подвергли сомнению существование связи между восприятием голубого пятна и последующими моментами восприятия. Например, состояние ума, которое характеризовалось восприятием голубого [цвета] и которое произошло от определенного восприятия (например, голубого пятна), в другом случае

усматривалось получившим свое происхождение от сознания, связанного с другим моментом восприятия. Однако при рассмотрении первоначальных причин какого-либо континуума мы не можем усомниться в существовании связи между причиной и следствием, так как разного рода следствия, обусловленные различными причинами, находятся в основе эмпирического опыта (vyavahāra/THA-SNYAD). Поэтому разного рода следствия, которые отличаются, несмотря на отсутствие обусловивших их разных причин либо неразнящиеся, несмотря на присутствие разных причин, окажутся вне причинной связи. Те следствия, которые не наделены разной природой, обусловленные отдельными однородными причинами, не связаны со “своими” причинами. Таким образом, мы пришли к абсурдному выводу, что вне себя вещи не имеют причин (RGYU-MED-PA-CAN). Если это так, то мы вынуждены признать, что все вещи либо постоянно существуют, либо не существуют. Но к такому заключению уже приходили благодаря чувственным восприятиям (pratyaksa/MNGON-SUM), а, следовательно, и к тому, что однородность и разнородность следствий обуславливались однородностью и разнородностью причин. Если это так, то ощущения разных восприятий, должно быть, имели разные причины, но установленная таким образом причина (NGES-PA'I RGYU) восприятия голубого пятна не была нами отмечена. Следовательно, предшествующий момент восприятия голубого пятна не может считаться причиной последующих моментов восприятия голубого пятна. Если бы мы решили, что сознание произошло от оформившегося ранее впечатления (vasāna/BAG-CHAGS), чтобы стать впоследствии причиной восприятия голубого пятна, то в этом случае причина такого следствия, должно быть, была бы мгновенной, потому что сущность той силы, которая имела в то время (пока следствие еще не проявилось), представляет собой ранее оформившееся впечатление. Относительно этой силы мы установили, что она является непосредственной причиной, предшествующей восприятию голубого пятна в начальный момент (MTSHUNGS-PA DE-MA-THAG-PA'I RKYEN – сознание, непосредственно предшествующее последующему моменту сознания), и мы, таким образом, сможем понять, что предшествующие моменты восприятия голубого пятна являются причиной последующих моментов конструктивной мысли, которая была связана с восприятием голубого [цвета]. Например, в начальный момент восприятие голубого возникает от прошлого впечатления (vasana), предшествующего следствию, и природа которого представляет собой силу, порожденную опытом восприятия голубого [цвета].

Тем же способом последующие моменты потока конструктивной мысли, которые идентичны в методе своего восприятия [“схватывания” – grasping] рассматриваемого объекта, произошли от непосредственного впечатления. Следовательно, поток конструктивной мысли, который в каждый момент обусловлен ранее оформившимся впечатлением, возникает мгновенно и сохраняет свое течение по примеру лампы, зрительного ощущения и т. д. Никому не удалось бы доказать, что мыслительный поток, обусловленный силой прежнего опыта, мог бы возникать в последующие моменты, не пробуждая при этом былых впечатлений (vāsāna) прежнего опыта; и что сознание, появление которого было возможно только благодаря пробуждению силы прежнего опыта, обусловилось этой силой (NUS-PA). Следовательно, можно считать, что конструктивные мысли, зависящие от причин, порожденных силой, вызванной мгновенным восприятием, длятся в течение лишь нескольких мгновений; а те [конструктивные мысли], которые были независимы от своего континуума, представляют собой мгновенные следствия, как в случае с лампой. Конструктивные мысли также независимы от своих первоначальных причин (santāna-hetu/RGYUN-GYI RGYU). Следствия, возникшие от определенных причин, не могут быть порождены иными причинами, кроме тех же самых. Например, росток са-лу (s'ala/SA-LU.Vatica robusta), порожденный семенем са-лу, не может быть произведен от другого вида семени. Подобным образом и сознание, обусловленное предшествующими моментами сознания и характеризующееся оформлением прежних впечатлений (vāsāna), не может происходить от других четырех основных элементов. В общем можно утверждать, что следствия, возникшие от определенных причин, были подвержены закону причинности (RGYU-DANG LDAN-PA), а те [следствия], которые были обусловлены другими причинами, отличными от рассмотренных, не подвержены закону причинности. Итак, не будучи причастными к действию закона причинности, они не могут происходить от определенных причин. Следовательно, то что не присутствовало в противоположном случае, должно быть, обрело причину своего присутствия.

Вышеизложенное рассуждение равнозначно допущению несовместимого сопутствия. Утверждение того, что [одному] сознанию предшествует [иное] сознание, как в случае с “сознанием ребенка, возникшим от сознания матери”, также не имеет оснований. Это происходит потому, что проявление мудрости (SHES-RAB) обусловлено либо наличием, либо отсутствием предшествующих (моментов) сознания. Таким образом, мы не можем утверждать существование какой-либо иной причины, кроме сознания (SEMS-PA). Как это наглядно видно на примере двух братьев, рожденных одной матерью одинаково здоровыми, но один из них был умнее другого. В противном случае оба они были бы (в равной степени) наделены умственными способностями (abhyāsa) своей матери. Следовательно, сознание матери не было причиной, сделавшей их разными, и мы поэтому можем утверждать, что у этих двух индивидуумов имеются разные уровни (abhyāsa) сознания, т. е. братья были наделены разными способностями для дальнейшего развития своего интеллекта, а, следовательно, и причины их интеллектуального уровня, должно быть, были разными. Утверждение же того, что одному сознанию предшествует иное сознание, не имеет оснований также и потому, что сознание живых существ (SROG-CHAGS), принадлежащих к классу существ, имеющих свое происхождение от влаги и тепла, не обусловлено материнским сознанием. Следовательно, они обладают своим собственным континуумом сознания.

Конец “Паралокаддхи” (JIG-RTEN PHA-ROL GRUB-PA), составленного ачарьей Дхармоттарой (ācārya Dharmottara) и переведенного великим кашмирским пандитой Бхавьяраджей (Bhavyarāja/SKAL-LDAN RGYAL-PO) и тибетским переводчиком PA-TSHAB NYI-MA GRAGS в вихаре (обители) Ратнарашми (Ratnarasmi) в великом городе Анупаме (Anupama/DPE-MED) в правление кашмирского царя Шри Харшадевы (Sri Harsadeva, 1089 -1101 гг.).

ПРИМЕЧАНИЯ

Первое серьезное знакомство Запада с логикой буддизма произошло в начале нынешнего века благодаря фундаментальным исследованиям и переводам академика Ф. И. Щербатского. Его труды также показали, что наличие общих закономерностей развития познания у народов Востока и Запада совсем не должно обнадеживать Запад в его ассимилирующих попытках интерпретации восточных теорий в терминах западной традиции. Более того, такая европоцентристская ориентация может лишь препятствовать обогащению современной европейской методологии из арсенала восточной философской мысли.

Мощное развитие логики в буддизме (первоначально чуждом теоретизированию и всяким метафизическим спекуляциям) провоцировалось угрозой логического оружия со стороны противников буддизма, в основном сторонников ортодоксальных про-ведийских школ – наяиков, вайшешиков и мимансиков. Неоднородность самого буддизма создавала дополнительные условия шлифовки логических методов и приемов в междоусобице несогласующихся буддийских философских школ.

В поле интересов и задач буддийской логики помимо теории суждения, вывода и силлогизма включены также проблемы эпистемологии и искусства ведения философского диспута. “Таким образом, буддийская логика охватывает всю сферу человеческого познания, начиная с элементарного ощущения и кончая сложным аппаратом публичного диспута” (Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. М., 1988. С. 55).

Сама индийская традиция выделяет в буддизме четыре основные философские школы. Основательным в их различиях оказалось их отношение к вопросам реальности (духовного и недуховного) и познаваемости реальности. Эти школы можно представить следующим образом:

Духовное и недуховное реально существуют

Сарваствиадины:

I. *Вайбхашики* (последователи Вибхашьи, одного из комментаторов Абхидхармы). Внешний мир воспринимается непосредственно, иначе он не может быть познан каким-либо иным путем.

II. *Саутрантики* (основатель Кумаралабдха). Внешние объекты непосредственно не воспринимаются, но их представления в собственном сознании субъекта приводят к умозаключению о реальности объектов.

*Ни духовное, ни недуховное,
какими они нам представляются,
не соответствуют реальности.
Их реальность лишь “условна”,
“относительна” – т. е. шунья.*

Шуньявадины:

III. *Мадхьямики* (основатель Нагарджука).
*Реально лишь сознание (Виджняна).
Все внешние явления по отношению
к сознанию – не более чем
состояния сознания
и не соответствуют реальности.*

Виджнянавадины:

IV. *Йогаচারы* (основали братья Асанга и Васубандху).

Школы сарвастивады относятся к буддизму хинаяны; шуньявадины и виджнянавадины – к махаяне.

История буддизма в Индии самими буддистами делится на три периода, называемые “поворотами Колеса Закона”. Ф. И. Щербатской отводит каждому периоду по 500 лет, начиная с 500 г. до н. э. Кульминационным в раз витии буддийской логики является третий, завершающий период буддийской философии, к которому принадлежит и Дхармоттара (Dharmottara) – автор “Paralokasiddhi”.

Ачарья Дхармоттара более известен своей комментаторской деятельностью. Широкое распространение получили его толкования на сочинения Дхармакирти “Nyāyabindu” и “Pramāṇāvinīśa””. Из оригинальных сочинений Дхармоттары помимо предлагаемого здесь читателю трактата “Paralokasiddhi” известны такие его труды, как “Pramāṇaparīkṣa” (об источниках познания), “Arohaṇāmaprakāśana” (об относительном смысле слова), “Kṣanaphaiigāsiddhi” (о расчленении представлений на моменты) (См. комментарий В. Н. Топорова к Избр. трудам по буддизму Ф. И. Щербатского. С. 339).

Сведения о жизни Дхармоттары крайне скудны. Известно, что он был непосредственным учеником Девендра-буддхи, передавшего ему знания, полученные от самого Дхармакирти. По приглашению царя Джаяпиды (Jayapīda) Дхармоттара в нач. IX ст. переезжает в Кашмир и основывает там философскую школу комментаторов (известную также как “кашмирская” школа), целью которой было раскрытие философского содержания системы Дигнаги и Дхармакирти. Примечательна уже сама парампара передачи логических знаний, к которой принадлежал Дхармоттара: Васубандху – Дигнага – Ишварасена – Дхармакирти – Девендрабуддхи – Дхармоттара. По своим взглядам Дхармоттара принадлежит к философской школе саутрантиков. Об этом также наглядно свидетельствует и предлагаемый трактат.

При комментировании перевода “Paralokasiddhi” на русский язык мы старались давать пояснения как в общебуддийском понятийном поле, так и в ключе значений абхидхармы сарвастивады. Неоценимым пособием при работе над английским текстом Ю. Н. Рериха для нас послужил труд проф. *Розенберга О. О.* “Проблемы буддийской философии” (Пг., 1918) и, конечно же, “Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями”, составленный по материалам, собранным Ю. Н. Рерихом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андросов В. П. Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями / Пер. из “Абхидхармакоши”, “Бодхичарья-аватары”, “Таттвасанграхи” // Религии мира. История и современность: Ежегодник (1985 г.). М., 1986.

2. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) /Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской. М., 1989.
3. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1, 2. М., 1969.
4. Буддизм: История и культура (Сб. статей). М., 1989.
5. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. Новосибирск, 1989.
6. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) /Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.
7. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
8. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
9. Дхаммапада /Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
10. Дылыкова В. С. Тибетская литература. М., 1985.
11. Кычаиов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975.
12. Мак-Говерн В. Переодетым в Лхассу: Секретная экспедиция. М.; Л., 1929.
13. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока (Сб. статей). М., 1987.
14. Парфионоаич К). М. Тибетский письменный язык. М., 1970.
15. Пубаев Р. Е. “Пагсам-чжонсан”– памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.
16. Радхакришнаи С. Индийская философия. В 2 т. М., 1956-1957.
17. Рерих Ю. И. Избранные труды. М., 1967.
18. Рерих Ю. И. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1-10. М., 1983-1987.
19. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Часть вторая: Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
20. Розецберг О. О. О мирозерцании современных буддистов на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
21. Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) /Пер. с тибет., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. М., 1978.
22. Уоддель А. Лхасса и ея тайны. Спб., 1906.
23. Философские вопросы буддизма (Сб. статей). Новосибирск, 1984.
24. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т. Новосибирск, 1981.
25. Чаттерджи С, Датта Дх. Введение в индийскую философию. М., 1955.
26. Чаттопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
27. “Чжуд-ши”– памятник средневековой тибетской культуры. Новосибирск, 1989.
28. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
29. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.
30. *Csoma de Kdros Alexander. A Grammar of the Tibetan Language.* Budapest, 1984.
31. *Encyclopaedia of Indian Culture* (comp. by R. N. Saletore). Volumes I -V. Sterling Publishers (P) LTD., New Delhi, 1989.
32. *Tibet on the “Roof of the World”.* China Esperanto Press, Beijing, 1987.
33. *Der Weise und der Tor: Buddhistische Legenden.* Leipzig und Weimar, 1978.

ПРИЛОЖЕНИЕ

STUDIES IN THE KĀLACAKRA

BY GEORGES DE ROERICH

The importance of the Kalacakra system in the religious life of Tibet is apparent from the voluminous character of the literature dedicated to the system, and the powerful influence exercised by its teachings on the Buddhist world of Central Asia.

Most of the great monastic establishments of Tibet and Mongolia give instruction in this intricate system of mysticism. Many of these monastic establishments maintain special faculties dedicated to the study of the Kalacakra system / ex. the Kalacakra College or Dün-khor dātshan (Dus-'khor-gyi grvatshan] of the Tashi-Ihunpo Monastery at Shigatse, and the Dün-khor dātshan, founded about 1825, at the Kumbum Monastery (sKu-'bum byams-pa glin) in Kansu/. The programme of these Kālacakra Colleges is in general similar to that of the Tantric faculties or rGyud-kyi grvatshan, and consists of a 3-4 years' course, during which period the monk-student acquires a solid knowledge of the four principal Tantric systems. In addition to the study of the different Tantric systems, the monk-students of a Kālacakra College have to master all the intricacies of the Indian system of astronomy and astrology, and acquire a substantial knowledge of Sanskrit / monks with a good knowledge of Sanskrit are only rarely met with nowadays, but it would not be right to state that they have disappeared /. The Kālacakra system belongs to the Anuttara-yoga tantra / Tibetan: rnal-'byor bla-med rgyud /, the highest of the four Tantric systems. The other systems of the Anuttara tantra, each symbolized by the yi-dam or tutelary deity worshipped in it are: gSan-'dus (Guhyasamāya); bDe-mchog / Samvara /: Phyag-rdor / Vajrapāni/, and 'Jigs-byed/ Yamāntaka /.

The monk-students of Tantric Colleges are distinguished by their ascetic life, and the severity of the novitiate. Before being admitted into a Tantric College, the student has to spend several years in a monastic establishment, often, in another college of the same monastery, and then has to be specially recommended to the Superior of the Tantric College.

The extensive Kālacakra literature is written in a Tantric style, and is full of special Tantric terms, and allegorical expressions, the secret meaning of which is known only to adepts. The abstruse character of the system, its deep symbolism, and the difficulty in obtaining Kālacakra texts and commentaries on them, have so far prevented scholars from penetrating the tenets of the system. This vast literature is of utmost importance for the study of Central Asian Buddhism, and Dr. Berthold Laufer rightly says: 'Better progress in the study of Central Asia would have been made in the suggestion made by me six years ago/Cf. T'oung Pao, 1907, p. 407 / had been carried out, for that literature contains the key to the understanding of many problems which now confront us in this new field' / Cf. Laufer, T'oung Pao, 1913, p. 590 /. For the proper understanding of this highly technical literature a knowledge of Tantric terminology of the Indian system of astronomy and astrology is essential. The whole question of the Kālacakra system is closely interwoven with the problem of the Realm of Cambhala, a mystical region from where the Kālacakra system has been brought to India in the second half of the X-th century A. D., and the problem of the origin of the Tibetan Sexagenary Cycle.

Besides the several Kālacakra works included in the Kānjür and Tānjür, there is said to have existed a number of commentaries and abbreviated versions of the Kālacakramūlatantra attributed to different Kings of Cambhala. These have been current in India in the first centuries of the spread of the doctrine in Central India and Tibet, and the later commentators on the Kālacakramūlatantra base their works on those commentaries, said to have originated in Cambhala. (There exists at least one text in the Kānjür said to have been translated into Tibetan from a manuscript from Cambhala. The text is entitled Bhagavān-Vajrapāniguhyābhidecatantrarāja, Cf. H. Beckh: Verzeichnis der Tibetischen Handschriften, p. 88).

The object of the present 'Studies' is to translate certain Tibetan historical texts on the Kālacakra doctrine and the Realm of Cambhala, and thus prepare the way for a translation and an exhaustive commentary of the Kālacakramūlatantra, and the other texts included in the Kānjür and Tānjür. Most of the Tibetan historical works of the chos-'byun type contain chapters on the Kālacakra doctrine, giving a mass of information about its spread in India and Tibet. In the past great authorities in the Buddhist hierarchy of Tibet and Mongolia composed commentaries on the Kālacakrantrarāja, and these are of the utmost importance for the correct understanding of the doctrine. Many of those mentioned in the chos-'byun or religious histories have no doubt disappeared, but a good many are still extant in Tibet. None of them are translated, and a laborious task awaits the scholar, who will venture to penetrate into this Sancta Sanctorum of Northern Buddhism.

The great Tibetan commentator and historian Bu-ston Rin-čhen-grub (1290-1364, the author of the well-known historical work the bDe-bar gcegs-pa'i bstan-pa'i gsal-byed čhos-kyi 'byun-gnas gsun-rab rinpo-che'i mdzod, composed in 1322, ed. of Tashilhunpo), is well-known as the author of a commentary on the Kālacakratantrārāja, and as a brilliant preacher of the doctrine. At the beginning of his activity as a writer, he followed in his numerous works the tradition of the Rvalotsāba / pronounced Rā-lotsāwa; XI-th century A. D./, but later accepted the tradition left behind by 'Bro-lotsāba / XI-th century A. D./, a disciple and co-worker of Somanātha. A translation of the History of Buddhism by Bu-ston has now been published by Dr. E. Obermiller / Part I, Heidelberg-Leipzig, 1931/.

The second great disciple of Tson-kha-pa /1357-1419/, mKhas-grub dGe-legs dpal-bzan /1385-1438 / was a notable scholar and commentator of the Kālacakra doctrine, whose precepts he learned from Tson-kha-pa himself. mKhas-grub is the author of a voluminous commentary on the Kālacakra or 'grel-čhen, composed in 1434 A.D., which occupies several volumes of his gSun-'bum or collection of works / Lhasa edition/. Most of the later works on the Kālacakra doctrine are based on the 'grel-čhen of mKhas-grub-rje. In the present article we shall translate some extracts from the 'grel-čhen dealing with the spread of the doctrine in India, and its introduction into Tibet. / vol. སྔ་ of mKhas-grub-rje's gSun-'bum / .

The next important source for the history of the Kālacakra doctrine, is the དབ་ཤེས་ལྗོན་པོ་, Deb-ther snon-po or the 'Blue Annals', an historical work composed in 1478 A.D., by the 'Gos-lotsāba gSon-nu dpal (1392-1481), contains a whole book (ཤ་^{tna}) dedicated to the history of the spread of the Kālacakra doctrine up to the XV-th century. (There exist three editions of this important work. The old original edition was destroyed during the Nepal-Tibetan War of 1791; a second edition was issued at the monastery of Kun-bde-glin in Lhasa; a third edition exists in Amdo at the Zorge-gompa near the great monastic establishment of Labrang). We shall use in these 'Studies' the edition of the Kun-bde-glin Monastery. A translation of the book ཤ་, tha, of the Deb-ther snon-po will be given in the next issue of this Journal.

The རྩོམ་འབྲུང་བསྐྱུན་བའི་པདྨ་པདྨ་པའི་ཉིན་བྱེད་

Chos-'byun bstan-pa'i padma rgyas-pa'i nin-byed, by 'Brug Padma-dkar-po, a well-known author of the XV-th century, contains a chapter on the spread of the Kālacakra doctrine in the Realm of Cambhala / čhos-'byun, ed. of Bhutan, pp. 64-70/ and another chapter on the spread of the doctrine in Tibet / ibid. p. 126 v,-130 /.¹

The great Tibetan scholar Tāranātha / Kun-dga' snin-po; born in 1575 author of the well-known History of Buddhism or rGya-gar čhos-'byun, composed in 1608 (translated by Schiefner, St. Petersburg, 1869), is equally well-known as the author of several works and 'guide-books' / khrid-yig / on the Kālacakra doctrine. We shall study his 'khrid-yig' in a future chapter of these 'Studies.'

An important source for the study of the Kālacakra, is the extensive commentary on the Kālacakra composed by the Pančhen bLo-bzan čhos-kyi rgyal-mtshan /1571-1663 /. This Tashi-lama was the author of a gSun-'bum in four volumes, printed at Tashi-lhunpo.

Baidurya dkar-po or 'The White Vaidurya', composed in 1687 by the Tibetan Regent Saiis-rgyas rgya-mtsho, a treatise on chronology and astronomy, contains a brief account of the Kālacakra and a list of the Kings of (Cambhala / pp. 5-10 of the Lhasa edition / .

dPag-bsam Ijon-bzan / S. C. Das' edition, Calcutta, 1908 / composed by Sum-pa mkhan-po (born in 1704).

¹ Alexander Csoma de Kőrös, J.A.S.B., vol. II, 1833, p. 57, translated a passage from the čhos-'byun of Padma-dkar-po. Padma-dkar-po is the author of a voluminous gSun-'bum, printed in Bhutan. The printing blocks have been destroyed by fire, and the edition is extremely rare.

kLon-rdol bla-ma Nag-dban blo-bzan (born in 1719) gives a brief account of the Realm of Cambhala and the spread of the Kālacakra doctrine in his gSun-'bum (there exists two editions of his 'Collection of Works' in two volumes printed in Lhasa and Peking).

Besides the large number of works and commentaries on the Kālacakra, there exists a special class of literature dedicated to the description of the road to the Realm of Cambhala. These treatises are usually known under the name of lam-yig or 'road description'. One of such lam-yig or 'road-description' is actually found in the Tānjūr and is entitled Kālapāvātāra / Tibetan: Ka-lā-par 'Jug-pa/. It is the work of a certain Amoghānkuca / Tibetan: Don-yod lčags-kyu, and is translated into Tibetan from a manuscript of Nepal (Cf. P. Cordier, Catalogue du Fonds Tibetain, vol. III, p. 515/).

The best known description of the Realm or Cambhala is the Cambhala'i lam-yig, composed by the third Pan-čhen lama bLo-bzan dPal-ldan ye-9es (1740-1780). The late Professor Albert Grünwedel has published a German translation of the text in the Abhandlungen der Kon. Bayeris-chen Akad. der Wissenschaften, vol. III, 3, München, 1915.

A Cambhala'i lam-yig is said to have been composed by the great Lama sTag-tshan ras-čhen (XVII-th century A.D.).

Dr. B. Laufer (T'oung Pao, 1907, p.404) gives a translation of a curious passage from a Cambhala'i lam-yig, which he dates in the XIII-th century.²

A description of the Sphere of Cambhala (Cambhala'i sin-bkod-pa) is found in the Tibetan Collection of the Library of the Himalayan Research Institute. It is an anonymous work, apparently composed somewhere in Western Tibet, and based on the 'grel-čhen of mKhas-grub-rje and the Commentary of the Pan-čhen bLama bLo-bzan čhos-kyi rgyal-mtshan. This text will be edited in the present 'Studies'.

The above list of works on the Realm of Cambhala does not pretend to enumerate all the existing texts on the Realm of Cambhala. Several Byan Cambhala-i lam-yig are said to exist in Khams, but they are extremely difficult to trace.

The search for the road to the Realm of Cambhala, and the spiritual communion with the King of Cambhala has always been a cherished subject among the ascetics and holy men of Tibet. For centuries legends and a vast oral tradition have accumulated round the problem hiding its true aspects.

The first mention of the Realm of Cambhala by a Western author is, I believe, made by two Jesuit fathers, Stephen Cacella and John Cabral, who during a visit to Bhutan with the purpose of finding out the route to Cathay, learned of the existence of the Realm of Cambhala, somewhere in the North, and in 1627 decided on a visit to Tibet with the object of finding out the road to Cambhala. Unfortunately their experiences are related only in two letters dated October 4th, 1627, and June 17th, 1628, respectively; the last letter is by Father John Cabral who gives a brief account of their experiences in Central Tibet.³

On arrival to Bhutan their inquiries about the route to Cathay had little success. 'But there does exist a country', remarks Stephen Cacella, 'very famous here, which is called Xembala / Cambhala / and which borders on another called Sopo / Sog-po /, but about its religion the king could give no information. I think this may be Cathay, because it is very large and its border-country Sopo is a Tartar kingdom, which answers the description of Cathay given in the maps. That the name of Cathay in unknown proves nothing, for neither China, nor Tartary, nor Tibet go by names here, China being called Guena / rGyanag /, Tartary Sopo / Sog-po / and Tibet Potente' / Wessels, *ibid.*, p. 144 /.

Cacella decided to penetrate into Cambhala and took leave from the Dharma-rajā of Bhutan. He was able to travel only as far as the town of Gigaci /Shigatse/ /, and Father Cabral rejoined him there only in January of the next year. The two fathers must have noticed that Cambhala and Cathay were two different countries, for Cabral in his brief account of the kingdom of Ucangue / Ü-tsang / remarks: Xembala in is my opinion not Cathay but what in our maps is called Great Tartarea' (Wessels, *ibid.*, p. 155).

² Laufer, *ibid.*, p. 406: the 'glos-slon mandala (?)' of the translation should be read blos-blans 'mind-created'. The expression is found in the 'grel-čhen of mKhas-grub-rje, the Chos-'byun of Padma dkar-po, and the Cambhala'i Sin-bkod-pa.

³ The two letters are reproduced in Appendix II and III in C. Wessels' *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, the Hague, Martinus Nijhoff, 1924, pp. 314 ff.

Since then Georgi in his *Alphabetum Tibetanum* (1762) reproduced some very inaccurate information about Tibetan chronology. Pallas in his remarkable *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften*, St. Petersburg, 1801, gives the first accurate information about the Tibetan Sexagenary Cycle / pp. 218-227 /. The question of the Sexagenary Cycle and of the Realm of Cambhala was again taken up by Alexander Csoma de Körös in his *Grammar of the Tibetan Language*, Calcutta, 1834; by the Lazarist fathers Hue and Gabet in their *Travels in Tartary, Tibet and China / 1844-1846 /*, Routledge, London, 1928, vol. II, p. 268 ff; and by E. Schlagintweit in his *Buddhism in Tibet*, 1863. We shall deal with all the above mentioned and more recent works on the subject in a future issue of the present 'Studies'.

The story of the first preaching of the Kalacakra doctrine by Cakyamuni, the Buddha, is well-known. It has been reproduced by Csoma de Koros on p. 192 of his *Tibetan Grammar*, and need not to be repeated here. The 'grel-chen of mKhas-grub-rje gives several versions of the first preaching of the Kālacakra by the Buddha. No doubt these different versions represent different traditions current in India and Tibet. All of these traditions agree in locating the scene of the first preaching of the Kālacakra doctrine by the Buddha at the great stupa of Cri-Dhānya-kataka. The abridged commentary composed by Acalagarbha / 'grel-chen, fol. 17 / says that the doctrine originated from Cambhala, and that king Sucandra heard it at Cri-Dhanyakataka. The commentary composed by Ni-ma-dpal ye-ces states that the Buddha preached the doctrine to an assembly desirous to receive instruction in the various Tantras / 'grel-chen, fol. 18 /. According to the tradition preserved in the writings of Rva-lotsaba and 'Bro-lotsaba, the Buddha preached the doctrine at Cri-Dhānyakataka in the year of his Passing Away. mKhas-grub-rje however states that this is incorrect and should not be retained. / 'grel-chen, fol. 18 /. According to mKhas-grub-rje / 'grel-chen, fol. 19 / the correct tradition is that which says that the Buddha preached the doctrine of the Wheel of Time at Cri-Dhānyakataka after His Supreme Enlightenment. Sucandra, the king of Cambhala, miraculously arrived there from Cambhala accompanied by the kings of the ninety six provinces of Cambhala and a multitude of bodhisattvas, devas and asuras. According to mKhas-grub-rje, the author of the first Kālacakramūlatantra was Sucandra / 'grel-chen, fol. 20 v / . He is said to have composed an abridged version of the Mūlatantra and a commentary of 60,000 clokas. At the time of his death, Sucandra consecrated his son Lha'i dban-phyug as preacher of the doctrine, and since that time the doctrine has been expounded by the successive kings of Cambhala. We shall have occasion to return to the same subject while studying the different lists of kings of the Realm of Cambhala.

Such is the legendary account of the first preaching of the Kālacakra doctrine. It is as yet difficult to say whether the Kālacakra doctrine has any relation to the ancient Kālavāda system and its Iranian counterpart – the Zervanite system. The Kalavada was at an early date absorbed by astronomical schools, and the allusions to the Kalavada in Buddhist literature are too scant to permit the assertion that the system was wide spread in the time of Cākyamuni, the Buddha, or had any connection with primitive Buddhism, (the *Anguttaranikāya*, ed. Morris, part II, 22, 2; 198, 8, mentions the Kālavāda in a list of different philosophical systems; the *Buddhacarita*, ed. Cowell, XVIII, 55, shows, the Buddha pronouncing himself on the Kālavāda). Both the Kālacakra and the Kālavāda have an intimate connection with astrology and astronomy.⁴ Kāla, the highest cosmic principle or the highest primordial being, and the system of time-periods the Kālavāda, remind one of the Kāla-cakra doctrine with its Ādi-Buddha, the highest cosmic principle or primordial Buddha, and its system of time-periods. The whole question is intimately related to the problem of possible Manichean and other Near Eastern influences on the Kālacakra, many of whose adepts were natives of Kashmir, a region which always remained open to outside influences.

We shall now give a translation of the 'grel-chen by mKhas-grub-rje dealing with the spread of the Kālacakra doctrine in India and its introduction to Tibet. According to mKhas-grub-rje there exist two main traditions: the tradition of Rva-lotsāba and that of 'Bro-lotsāba.

⁴ A very full account of the Kalavada is found in Prof. Stcherbatsky's *La theorie de la Connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*. Paris, 1926, pp. 12 ff; Also Wesendonk, *J.R.A.S.*, 1931, pp. 52 ff.

'grel-chen, fol. 36-39 (Lhasa edition): —

'The appearance of the commentary on the Tantra in Aryadeca, according to the tradition of Rva-lotsāba: —

The adepts of the Kālacakra doctrine, renowned in the science of bodhisattvas⁵, lived in India, in the time of the three kings: if one considers Vajrāsāna to be the centre, then in the East the king Ha-ba-la, Gajapati, the Protector of elephants; in the South King Dza'u-gan-ga-pa, Narapati, the Protector of Men; in the West King Ka-na'u-d3a (Kanauj), Acvapati, the Protector of horses⁶. At that time Tsilu pandita, the great teacher, possessing profound knowledge of all the pitakas, was born in Or-bi-sa (Orissa), one of the five countries of Eastern India. He studied all the works incorporated in the pitaks at the Ratnagiri-vihāra, at Vikramacila, and Nālandā, but especially at the monastery of Ratnagiri, which was not destroyed by the Turukas /Turks/. Those who desire to attain buddhahood in one life should study the Mantrayāna, and especially the science of bodhisattvas. Tsilupa learned that this science was preserved in Cambhala, and following the instructions given to him by his tutelary deity, he made friends with some merchants trading in precious stones obtained in the Ocean. He agreed to meet these sea-going merchants after six month, in the meanwhile they proceeded along different routes. Tsilu pandita, travelling slowly, ascended the summit of a mountain, and there met with a stranger. The man asked him: 'Where are you going?' Tsilupa answered: 'To Cambhala in search of the knowledge of bodhisattvas', 'The road there is extremely difficult', said the stranger, 'if you are eager to learn, you can acquire this knowledge even here'. Tsilu pandita then recognized in the stranger an incarnation of Manjucri, and prostrating himself, offered him a mandala. The stranger bestowed upon him all the secret precepts of the commentaries of the Book of Power. After Tsilu had mastered them, the stranger placed a flower on the crown of his head, and blessing him said: 'May all the knowledge of bodhisattvas enter into you!' And all the knowledge of bodhisattvas having entered his mind, like water pouring from one vessel into another, Tsilu pandita retraced his steps, and rejoined the merchants, and again proceeded towards Eastern India.

According to another tradition, Tsilu pandita was the son of a yogin. Having been taken by his father to Cambhala, he met with a monk of an extremely majestic appearance, an incarnation of the bodhisattva Avalokitecvara. The bodhisattva having blessed him, Tsilupa was able to memorize a thousand clokas daily. He mastered all the commentaries on the Tantra. On his return to India, he obtained the religious name of Tsilupa. Later on he took up his residence in the country of the king Kataka, and had three disciples. Having been requested by these to write down in book-form the Commentary on the Tantra, he wrote it. One of his disciples was a man of average faculties. Another called rGyal-ba'i 'byun-gnas sabs-pa obtained the siddhis. The third, born in Eastern Bengal, and known by the name of Bito ācārya⁷ or Panditacarya, became a learned man. He obtained a profound knowledge of the science of bodhisattvas. At that time a foreign king carried war into Orissa, and all books containing the commentaries on the Tantra were buried in a pit, and Tsilupa fled. The war having passed, people searched for the books, and as they could not find the commentaries on the Samvara and Hevajra systems, Tsilupa was requested to write them down. This he declined, saying: 'The dakinis having buried them, I am unable to write them down again'. After this Tsilupa⁸ proceeded to Eastern India, and preached the Kālacakra doctrine to Pandita Ācāryadeva, born in Ba-ren-tā⁹, the great adept of Kālacakra /Dus-sabs-pa čhen-po/. Dus-sabs-pa čhen-po equalled his predecessors in learning, and had fully disciplined his mind. Some say, he had visions of the Tārā, and whatever he desired, was granted to him. Instructed by the Tārā, he proceeded to Cambhala. En route he was met by the bodhisattva Avalokitecvara who guided him to the 'Mandala-house' / dkyil-'khor khan-pa / of the

⁵ The science of bodhisattvas stands here for Kālacakra.

⁶ This is evidently an allusion to the well-known theory of four great kings of the World. Cf. Pelliot; T'oung Pao, 1923, pp. 97 ff, Ferrand: Les grands rois du monde in the Bull, of the School of Oriental Studies, vol. VI, 2, pp. 329 ff.

⁷ The bKa'-babs bdun-ldan of Tāranātha, ed A. Grünwedel, Bibl. Buddhica, XVIII, p. 109, mentions a Pito acarya, who brought from Cambhala many texts on the Kalacakra.

⁸ The bKa'-babs bdun-ldan of Tāranātha mentions a Tsilupa, a disciple of Pracāntamitra. Cf. ed. Grünwedel, Bibl. Buddh, XVIII, p. 103.

⁹ Probably Ba-ren-dra /Vārenda/, name of the northern part of Bengal.

Malaya grove, the 'cool grove'. Having consecrated him, the bodhisattva explained to him all the commentaries on the Tantra, and after presenting him with all the books, he let him go. On his return Dus-sabs-pa čhen-po took up his residence at Me-tog Khyem /Kusumagrha/ in Eastern India, and had four excellent disciples. / This Me-tog khyem or Kusumagrha must be the Grori-khyer me-tog or Kusumapuri /nagara/ , the capital of King Nanda and his son Mahāpadma. Cf. Sum-pa mkhan-po, ed. Das, p. 82/. 1 / Dus-sabs-pa čhun-ftu; 2 / 'Dul-ba 'byun-gnas blo-gros; 3 /Senge rgyal-mtshan/ Simhadvaja/, and 4/ mTha'-yas-rnam. Dus-sabs-pa čhun-ba was born in Eastern Manjuhadeca, and was known by the name of Bodhipa. Some say his real name was Dharmakara, but this is incorrect. He was a disciple of Sadhuputra, and with him begins the 'later period'.

Rva-lotsaba says, that Dus-sabs-pa čhun-ba preached the doctrine to Ratnākara, who spread the doctrine in Nālandā. Former teachers have said: 'These two were friends. Dus-sabs-pa čhun-nu went to Nālandā. He erected the temple of Kālacakra, and many panditas became his disciples. As this agrees with the other accounts of the lineage of the Kālacakra teachers, there is no need to bring in the name of Ratnakara'. Dus-sabs-pa čhen-po was of the opinion that if he could spread the doctrine in Magadha, it would spread everywhere. King Cin-stan-san of Magadha was ruling at that time. Dus-sabs-pa čhun-nu visited Nalanda during the abbotship of Sen-dha-ba¹⁰ at the temple of Otantapurī. He wrote above the temple gates the nam-bčü dhan-ldan formula, and inscribed under it the following words: 'He, that does not understand the primordial Buddha, knows not the true name of the deity. Having abandoned the path of Vajradhara, one is subject to transmigration!'¹¹ Having written this down, about five hundred discontented panditas challenged him. Because of the profound character of the essence of the doctrine, he defeated most of them, and they became his disciples. Especially Manjukirti, Abhiyukta, Pandita Ribe, Dā bodhisattva, Abhaya, Punya čhen-po / Mahāpunya /, Gambhīra the Kashmirian, Cāntagupta, Gunaraksita, Somanatha and Tsami. All of them became very learned.

The members of the Royal family, the nobility, and followers of Brahmā, all paid homage to him. He wrote books and many entered into religion. The doctrine spread far and wide. After this the pandita Samantabhadra born in Ye-ran in Nepāl, studied with five learned men, and especially followed after Manjukirti.

According to the tradition of 'Bro-lotsāba: —

Dus-sabs-pa čhe-ba is said to have appeared, some say in the time of the preaching of the doctrine by Rigs-ldan dpal-skyon, others say in the time of Sen-ge; some say in the time of Ma dagpa, again others say in the time of the preaching of the doctrine by Ni-ma. Again according to others about the beginning of the 'added year' of the Byed-rtsis period of sixty years in the period of Me-mkha rgya-mtsho. The years of succession in the different accounts of the lineage of Kālacakra teachers seem to agree.

A son of a noble family, from the lineage of Yama, performed the 'rite of conception', and a son was born to him. When the boy grew up, he learned of the existence of the science of bodhisattvas in the North, and he proceeded there in search of knowledge. Rigs-ldan / Kulika, the King of the Realm of Cambhala / perceived by his magic power, the excellent thought of the boy, his craving for the knowledge, the difficulty of the four months journey to Cambhala across a waterless desert, and possible danger to his life, and appeared to him in his magic form and demanded: 'Where and for what purpose you are going?' The boy explained the purpose of his journey. 'The road there is extremely difficult', said Rigs-ldan 'if you are so eager to learn, could you not learn it here also'? The boy recognized in the stranger an incarnation of Rigs-ldan and paid homage to him. On being consecrated, he received for four months instructions in the whole of the pitaka of the Anuttara-tantra, and especially in the three commentaries on the science of bodhisattvas. His mind became filled like a vase full of water. He then returned to India and became known as an incarnation of Manjucri, and received the title of Dus-'khor sabs-pa čhen-po.

¹⁰ Sendhava.

¹¹ The čhos-'byun of Pad-ma dkar-po ascribes these words to Tsilu-pandita. Cf. čhos-'byun, fol. 68, of the Bhutanese edition. The account of the Pad-ma dkar-po'i čhos-'byun was translated by Csoma de Kőrös in J.A.S.B., vol. II (1833), p. 57.

About the same time there lived in India a monk with a fully disciplined mind. He was desirous of increasing his knowledge, and prayed to the god of wishes. The god gave him advice in a dream. He made out of coral an image of Kurukulla equal to a finger's breadth, and having placed it on the mouth of a woman's corpse, he sat cross-legged behind it. He thus meditated for seven days. Then the corpse raising its head, uttered: 'What is your desire?' Instead of saying 'I desire to be able to memorize whatever I have seen', the monk said: 'I desire to be able to memorize the written characters only'. 'Be it so!', said the deity to his great satisfaction. After this exhibition of magic power, he became known as pandita Nag-gi dhan-phyug [Vāgicvara]. Once, while in residence at the Khasarpani temple, he asked the teacher Dus-'khor sabs-pa: 'What do you know in the Tantra?' The teacher answered him: 'I know this and that'. It is said, that the pandita was unable to remember even the name of the Tantra! Dus-sabs čhen-po had many disciples and most of them became yogins. The follower of the doctrine, the Prince Nāleन्द्रa became also known as Dus-'khor Sabs, the 2nd, and was equal in learning to the Kālacakra adepts of the past. According to some, Dus-Sabs, the 2nd, and Nāleन्द्रa were father and son.

About this time, a boy of remarkable mental powers, named Somanatha was born to a Kashmiri Brahmin. At the age of 12, he acquired from his father a knowledge of heretical doctrines. His mother being buddhist, said to him: 'You should also learn my religion', and placed him with a

Kashmiri pandita called Sabs / the Deb-ther snon-po, book **ཐ**, tha, fol. 3 verso, states that the name of Somanātha's teacher was Sabs-bzan-po or Sūryaketu. Sūryaketu had three disciples besides Somanātha/. Somanātha was very pleasing in appearance, and the daughter of the pandita once said to him: 'Let us study religion together!' Having agreed to this, they received many religious instructions. A disciple of Dus-sabs-pa čhen-po, 'Dul-ba'i blo-gros / Vinaya-mati/, once brought to the Brahmin Suryaketu the book called dBan-mdor bstan-pa / Cekoddeca; this treatise was translated by Somanatha and Ces-rab grags-pa of 'Bro /'Bro-lotsāba/ into Tibetan and is included in the Kānjür. Cf. Beckh, *ibid.* p. 72/, and the commentary on the dBan-gi rab-byed / Cekaparakriyā/ translated by Samantacri and the lotsaba Chos-rab. Cf. Beckh, *ibid.* p. 73 / .

Sūryaketu showed them to Somanatha, and he having read them, rejoiced greatly. After this, Somanatha journeyed to Magadha, and met with the two Dus-sābs-pas, from whom he learned the various commentaries on the science of bodhi-sattvas. During his stay there, he had a debate with the pandita Rin-čhen rdo-rje /Ratnavajra/, and defeated him. Ratnavajra said to Somanātha: 'My disciples won't believe me now, you had better go to another place'. Somanātha agreed to this, and decided to proceed to Tibet to spread the doctrine.

Somanatha seems to have been the first preacher of the Kālacakra doctrine in Tibet, and is said to have been the introducer of the Sexagenary Cycle / 1027 A.D.,¹². Assisted by Ces-rab grags-pa, better known as 'Bro-lotsāba, he translated several important treatises into Tibetan, and the different Tibetan authors give accounts of his stay and activity in the 'Land of Snows'. Atica, who is usually credited with the introduction of the Kālacakra doctrine into Tibet,¹³ arrived there some fifteen years later /about 1042 A.D., and died at sNe-than in 1054 A.D./, and his biographies contain no information about his preaching of the Kālacakra doctrine.¹⁴

PARALOKASIDDHI

BY G. N. ROERICH

¹² The Candranatha mentioned by S. C. Das in his translation of Sum-pa mkhan-po's Re'u-mig, J.A.S.B., 1889, p. 40, foot-note, should be corrected to Somanatha /Zlamgon /. In his Introduction to the Tibetan Grammar, p. XV, Das states, that 'the beginning of the first cycle from the year 1026 A. D. /read 1027 A.D./ when it was introduced in Tibet by one Chilu Pandita'. S. C. Das does not state the source of this information.

¹³ Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme*, p. 60.

¹⁴ Atica is said to have written a work on Buddhist chronology in 1051 A.D. Cf./ Das, J.A.S.B., 1889, p. 41.

The following pages contain a translation of the short treatise by the ācārya Dharmottara, entitled Paralokasiddhi ('Jig-rten pha-rol grub-pa), contained in volume Ze (foil. 246^b-249^b) of the sDe-rge edition of the bsTan-'gyur (No. 4251 of the Catalogue published by the Tohoku Imperial University, Sendai, 1934). In it the author attempts to prove the continuity of the consciousness and thus establish the existence of the World Beyond, a crucial problem which provoked heated debates between the Buddhist philosophic schools. The Sanskrit text of the original was translated into Tibetan by the Kashmirian pandita Bhavyarāja and the well-known Tibetan lo-tsa-ba or translator Pa-tshab Ni-ma grags (b. 1055 A.D.).

Salutation to Manjighosakumāra!

'Some maintain that the World Beyond (paraloka, 'jig-rten pha-rol), which precedes birth and follows death, is a (state) characterized by the cessation of the continuum (santāna, rgyun) of consciousness (vijñāna, rnam-ses). This (statement) is not formulated properly, for they maintain that we can never conceive such a kind of consciousness which would be (materially) different from the gross elements (mahābhūta, 'byuri-ba-chen-po) of the physical body (kāya, lus), and which would be devoid of nature which, could be perceived as being identical with them (i.e. the gross elements). If thought (bsam-pa) is not different from these (physical) bodies which are seen to possess a beginning and an end, how can then a continuum (of thought), the last momentary flash of which cannot be observed, have a lasting nature and flow without interruption? (Even) if (consciousness) were different (from the physical body), it may be argued that consciousness, having first originated from the four gross elements (of the physical body), is subsequently conditioned by the preceding moments of its continuum and lasts for a short duration only (i.e. during the span of physical life). (One may also argue) that the beginning (mukha, sgo), from which (the continuum) of consciousness had originated, must have always been consciousness. Similarly, (one may maintain) that the consciousness of a child had originated from that of the mother. (Thus) the existence of the World Beyond remains unproved.

To the above I (shall) reply as follows:

Well, the first statement that "consciousness is not different from the physical body which is a complex of the four gross elements", formulated by you with the intention of rejecting (the existence) of the World Beyond, is not valid, because (the five kinds of) sensations (indriya-vijñāna, dban-po'i rnam-par ses-pa), the existence of which is admitted by you, cannot have resulted from different sensations, such as pleasure (sukha, bde-ba) or pain (duhkha, bsdug-bsnal), and because they are unable to grasp the various external objects (bāhya, phyi-rol), such as form (rūpa, gzugs), etc., as being of a pleasant or unpleasant nature. Why? Because the very nature of the perceptual judgment (adhyavasāya, zen-pa) which is at the base (rten) of (every) experience (nams-su myon-ba), and which cognizes external objects, can be established with the help of the memory left behind by past experiences. Hence we are able to establish (nes-pa) that pleasant and painful sensations, produced (in us) while contemplating (material) forms, etc., are different from them. Because forms, etc., which were felt (by us) as pleasant or painful, are not intrinsically pleasant or painful. Thus the sensation of pleasure, etc., which is distinct from the object (contemplated), can be defined as being a subjective element (produced) by memory (ses-pa) which follows on (past) experiences. Therefore this experience must be subjective, and therefore, as consciousness differs from that which appears *to* it, such as form, etc., so also the subjective (sensation) is different from the physical body. Thus when sensations (ses-pa) originate from sense organs (ind-riya, dban-po), as for instance when looking at (their own) palms (lag-mthil) people realize that they do not perceive (their own) hands as being pleasant or unpleasant by nature. On the contrary (the palm is felt) to be (something) different from these (sensations of pleasure or pain).¹⁵ Therefore, when an individual sees his hand, he can through experience prove (to himself) that the visual sensation (of his eyes), which had definitely perceived

¹⁵ The author wrote this passage in order to prove that the subjective and objective were different. He being aware of the difficulty of proving the distinct nature of the subject and object, when the object belongs to another individual, or is an external object, quotes the example of an individual looking at his own hand, for in this case the individual can easily perceive their distinct nature, as both subject and object are in him, and because the very thing which might have been seen as pleasant to his eyes, might have in reality been painful.

(his palm) as pleasant or unpleasant, was (something) different from the object contemplated (i.e. his hand). Therefore the wrong statement that the physical body was (the mind . (buddhi, bio), or that consciousness (sems-pa-čan) was a function of the (four gross) elements, can be rejected with the help of direct (sense) perception (pratyaksa, mnon-sum), just as (the statement) that the intoxicating effect was a property of the wine. Again, some say that the first moment of a rising smoke must have originated from fire and that during subsequent moments it was produced from its own kind (i.e. from smoke), and that in a similar manner a sensation (ses-pa) had first originated from the four gross elements, and that in subsequent moments (of the series) it continued to be produced from its own kind only. But this statement (also) cannot be accepted as valid, for (in that case) there would exist two kinds (rnam-pa) of effects (phala, 'bras-bu). The effects of the first kind must have first come into existence from the (primary) cause which had conditioned the continuum (santāna-hetu, rgyun-gyi rgyu, means here the cause which had conditioned the continuum, that is, the origin from which begins a series of its own kind. The continuum's primary cause must be of a different nature from that which is conditioned by it. The passage can also be translated: "some effects at first obtained their existence from an element distinct from them"). For a short duration their existence may depend on subsequent moments (in the continuum) of their own kind. For instance, smoke, etc. In the case of some causes, the effects last only for a moment and then the (effect) itself conditions the subsequent moments (of the series). Therefore, a particular cause can produce a (certain) effect which lasts for a short duration only (and which is not preceded by a momentary flash of its own kind). The second kind of effects are produced at every moment dependent on a complex (samagri, tshogs) of their own kind. For instance, a lit lamp ('gron-me 'bar-ba), visual sensations, etc. In their case, the first moment (of a lit lamp) depends on fire and wick. (Visual sensation) depends on the eye, light (snan-na) and mental action (yid-la byed-pa). The same (process) takes place during their subsequent moments. If any of the proximate causes were destroyed or underwent a change, the effects (of these causes) would also be either destroyed, or changed. Therefore, the lamp, visual sensation, etc., produced from a continuity of a complex of causes, depend at every moment on the presence, absence or change (of their primary causes), and are not produced from their own (preceding) continuum. Thus the substance of the effect, endowed with continuity, was at first produced from a different (substance), but during their subsequent moments they originate from elements of their own kind (but different from the primary cause). In the case of a momentary origination (of the effect), the cause which had conditioned the first moment (of the series of moments or continuum) produces also the subsequent moments. Therefore, if consciousness were at first produced from another (element), and later (i.e. in subsequent moments) from its (own) continuum, then one could suppose that at first it had been produced from the (four) gross elements (of the physical body), and later (i.e. in subsequent moments of the continuum) from consciousness. Then, how can these effects (such as lamp, visual sensation, etc.) be considered to be momentary flashes? As the five kinds of sensations were at first produced in dependence on a complex of causes, such as eye, etc., and as the contact (ne-bar reg-pa) with the complexes which had conditioned each moment of consciousness, lasts a single moment only, the five kinds of sensations are unable to condition their continuum. (Not only that, but) we are able to establish that constructive thought (vikalpa, rnam-par rtog-pa) also does not last, but is produced momentarily. Why? In the same manner as a seed (vija, sa-bon), sprout (anku-sa, myu-gu), and fruit, belonging to one continuum, depend on their continuum, notwithstanding the difference (existing) between them, so also constructive thought conceiving a patch of blue (sfion-po snan-ba), dependent on the conception of blue, sweet (mnar-ba), shape (rūpa, gzugs), etc., depends on its own cause, because it possesses a continuum different from others. When investigating the cause (of constructive thought), we fail to discover even the smallest cause of that constructive thought which followed on the perception of a patch of blue, as we had found in the case of smoke, the continuum of which was conditioned by fire. The differentiation of the nature of the effects is often due to the primary causes of the continuums, as for instance in the case of a jar (bum-pa), the material of which comes from clay, its shape is due to the potter and its other characteristics from other elements. Similar is the case of the continuum of constructive thought, the peculiarities of

which are due to the different nature of the (primary) causes which had conditioned this continuum. We cannot say that constructive thought, which follows on the perception of a patch of blue, had originated from consciousness only, for otherwise we would have to infer that all complexes of consciousness arise simultaneously, because being conditioned by consciousness only, they would not differ from each other. If one were to say that the subsequent perception of a patch of blue had originated from (the preceding moment) of the perception of a patch of blue, then consciousness, which was characterized by the (perception) of a patch of blue, etc., cannot be considered to have been the material cause (rgyu dnos-po) of (a subsequent moment of the perception of a patch of blue). Because when we took it to be the material cause (of the subsequent moments of the perception of a patch of blue), we established the uncertainty (of the existence of a link between the perception of a patch of blue and the subsequent moments of perception). For instance, the state of mind which was characterized by a perception of blue and which had originated from a certain perception (ex. the perception of a patch of blue), was seen on another occasion to have originated from consciousness which was linked to another (moment) of perception. But in the case of primary causes of a continuum, we shall not discover the uncertainty (of the existence of a link between cause and effect). Because different kinds of effects, conditioned by various causes, are at the base of empirical experience (vyava-hāra, tha-snad). Therefore, the different kinds (of effects) which are differentiated in spite of the absence of different causes, or which are undifferentiated in spite of the presence of different causes, will be outside causation. Those (effects) which are not endowed with a different nature, conditioned by homogeneous and distinct (causes), are not linked to (their) causes. We have thus reached the absurd conclusion that outside (things) are causeless (tgyu-med-pa-čan). If so, we are compelled to accept that all things are either permanently existent, or non-existent. But (such a conclusion) was arrived at through sense-perception (pratyaksa, miion-sum) and therefore the homogeneity and diversity of effects were conditioned by the homogeneity and diversity of causes. If so, sensations of different perceptions must have had different causes, but the established cause (nes-pa'i rgyu) (of the perception of a patch of blue) was not observed (by us). Therefore (the preceding moment of the perception of a patch of blue) cannot be considered to be the cause (of the subsequent moments of the perception of a patch of blue). If we were to accept (the view) that consciousness had originated from a matured former impression (vāsānā, bag-čhags) to become the cause (of the perception of a patch of blue), then in that case it must have been the momentary cause of the effect, because the essence of the force, the existence of which was proved while the effect was still unmanifested, is a matured former impression. Regarding this force we had established it to be the immediate cause preceding the perception of a patch of blue in the first moment (mtshuris-pa de-ma-thag-pa'i rkyen, consciousness which immediately precedes a subsequent moment of consciousness), we shall thus be able to understand the preceding moments of the perception of a patch of blue (to be the cause) of the subsequent moments of constructive thought which was linked to the perception of blue. For example, in the first moment the perception of (something) blue arises from a former impression (vāsānā) which is of the nature of a force generated by the experience of blue and precedes the effect. In the same manner, the subsequent moments (of the flow) of constructive thought, which are identical in the manner of (their) grasping of the object (contemplated), had originated from a proximate impression. Therefore (the flow) of constructive thought, which is conditioned at every moment by a matured (former) impression, arises momentarily and preserves its continuity in the manner of a lamp, visual sensation, etc. One could never prove that the mental (flow) which was conditioned by the force of former experiences could arise in subsequent moments without awakening (former) impressions (vāsānā) of (those former experiences) and that consciousness, the appearance of which was only possible on the awakening of the force of former experiences, was conditioned by that force (nus-pa). Therefore constructive thoughts, which depend on the causes which were produced by the force generated by a momentary perception, can be stated to last for a few moments only, and those which were independent of their continuum can be stated to represent momentary effects, as in the case of a lamp. Constructive thoughts are also independent of their primary causes (gryun-gyi rgyu, santāna-hetu). Effects, which had originated from certain causes, cannot have been produced from causes other than those (causes). For example, a sa-lu (sāla, *Vatica robusta*) sprout

produced from a sa-lu seed cannot have been produced from another (kind of seed). In the same manner, consciousness conditioned by (the preceding moments) of consciousness and characterized by the maturing of former impressions (vāsānā) cannot be produced from another (the four gross elements). In general, (it can be stated) that the effects which were produced from certain causes were governed by the law of causation (rgyu-dari-ldan-pa), and those which were conditioned by other causes, different from those observed, cannot be governed by the law of causation. (Thus) not being subject to the law of causation, they cannot originate from certain causes. Therefore the thing which was not present in the contrary case must have possessed a cause. The above reasoning amounts to admitting an incompatible concomitance. The statement that consciousness is preceded by consciousness, as in the case of the child's consciousness being produced from the consciousness of the mother, is not valid. Because the manifestation of wisdom (ses-rab) is conditioned by either the presence or the absence of preceding (moments) of consciousness. Thus we cannot maintain the existence of any cause other than consciousness (sems-pa). As in the case of two brothers born of one mother, both physically sound, but one more intelligent than the other. (Otherwise) they should have been endowed with the mental faculties (abhyā-sa) of their mother (in an equal degree). Therefore, the mother's consciousness was not the cause which made them different, and therefore we can prove that in these two individuals exist different degrees (abhyasa) of consciousness which were endowed with the faculty of developing intelligence, and therefore the causes (of their degree of intelligence) must have been different. Also because the consciousness of living beings (srog-čhags) belonging to the class of beings said to have been born of moisture and heat, etc., is not conditioned by the consciousness of a mother. Therefore, they possess their own continuum of consciousness.

The end of the Paralokasiddhi (Jig-rten pha-rol grub-pa) composed by the ācārya Dharmot-tara, and translated by the great Kashmirian pandita Bhavyarāja (sKal-ldan rgyal-po) and the Tibetan translator Pa-tshab Ni-ma grags in the vihara of Ratnarasmi in the great city of Anupama (dPe-med) in the reign of the Kashmirian king Sri Harsadeva (1089-1101 A.D.)