РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ БУДДИСТОВ ШКОЛЫ КАРМА КАГЬЮ

«НАУЧНЫЙ ЦЕНТР ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ» ФАКУЛЬТЕТА ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ 2009

УДК 294.3
ББК 86.35
Б-90

Утверждено к печати «Научным центром философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований» факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета

Рецензенты: доктор ист. наук, профессор А. В. Гоголевский; доктор ист. наук, профессор Е. В. Петров; доктор филос. наук, профессор А. А. Грякалов

Ответственный редактор: доктор филос. наук Л. Б. Четырова

Научные редакторы: канд. филол. наук Н. Л. Курчанов, В. А. Клименко, канд. филос. наук Е. В. Малышкин, канд. культурологии А. М. Алексеев-Апраксин, Е. В. Леонтьева, канд. филос. наук Б. И. Загуменнов, Ф. Н. Голиков

Составитель: В. М. Дронова

Переводчики: Н. Л. Курчанов, В. А. Клименко, С. В. Карнаухова, И. В. Путро, А. В. Голяева, К. М. Царьков, Е. А. Проскурина

Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. — СПб: Unlimited Space, 2009. — 576 с.

Сборник составлен на основе доработанных докладов, представленных на Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: история и современность» (Санкт-Петербург, 20–21 октября 2008 г.), и представляет собой серию статей, в которых обсуждаются разнообразные вопросы, касающиеся буддизма. В статьях анализируются проблемы философии буддизма, рассматриваются вопросы истории буддизма в России, исследуются искусствоведческие, психологические и иные прикладные аспекты.

При отборе статей редакция основывалась на принципе плюрализма научно аргументированных точек зрения. Авторы опубликованных материалов несут ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, статистических данных, собственных имен, географических названий и терминов.

© «Unlimited Space», 2009
© Коллектив авторов, 2009
© Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью, 2009

ISBN 978-5-9430-3029-1

RUSSIAN ASSOCIATION OF KARMA KAGYU BUDDHISTS

«SCIENTIFIC CENTRE FOR COMPARATIVE PHILOSOPHY,
SOCIAL SCIENCE AND HUMANITIES» FACULTY OF PHILOSOPHY
AND POLITICAL SCIENCE, ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY

RUSSIAN STATE MUSEUM OF RELIGIOUS HISTORY

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA: HISTORY AND MODERNITY

ST. PETERSBURG 2009

Approved for publication by «Scientific Centre for Comparative Philosophy, Social Science and Humanities», Faculty of Philosophy and Political Science, St. Petersburg State University

Reviewers: Professor A. V. Gogolevsky, DS in History; Professor E. V. Petrov, DS in History; Professor A. A. Grykalov, DS in Philosophy

Executive Editor: L. B. Chetyrova, DS in Philosophy

Scholarly Editors: N. L. Kurchanov, PhD in Philology; V. A. Klimenko, E. V. Malyshkin, PhD in Philosophy; A. M. Alekseev-Apraksin, PhD in Culturology; E. V. Leontyeva, B. I. Zagumennov, PhD in Philosophy; F. N. Golikov

Compiling Editor: V. M. Dronova

Translators: N. L. Kurchanov, V. A. Klimenko, S. V. Karnaukhova, I. V. Putro, A. V. Golyaeva, K. M. Tsarkov, E. A. Proskurina

Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity. — St. Petersburg: Unlimited Space, 2009. — 576 c.

The present volume is based on revised presentations delivered at the «Vajrayana Buddhism in Russia: the history and modern times» International scientific conference (Saint-Petersburg, 20–21st of October, 2008), and represents a series of papers discussing various issues concerning Buddhism. The papers analyze the philosophical issues of Buddhism, its history in Russia, the topics of Buddhist art as well as psychology and other practical aspects. In selecting the papers the editorial board implemented the pluralist principle of scientifically reasoned points of view.

The authors of the published material take responsibility for the selection and the accuaracy of factual and statistical data, quotations, proper names, placenames and geographical terms.

© «Unlimited Space», 2009
© Collective of authors, 2009
© Russian Association
of Karma-Kagyu Buddhists, 2009

Издание осуществлено на частные пожертвования буддистов Российской Ассоциации буддистов школы Карма Кагью: *М. Ушакова (Санкт-Петербург), А. Соколова (Москва–Санкт-Петербург), М. Кочергина (Москва), С. Митюхина (Москва), В. Коляды (Новосибирск), Б. Загуменнова (Санкт-Петербург), И. Ситникова (Екатеринбург), Я. Куус (Санкт-Петербург), В. Дроновой (Санкт-Петербург), Д. Лаперашвили (Москва), А. Вострякова (Москва), А. Доминского (Санкт-Петербург)*.

Редакционная коллегия выражает глубокую благодарность *А. Соколову* и *Ф. Дронову* за их усилия по организации и проведению конференции, за активное участие в подготовке данного сборника к изданию.

Особую благодарность выражаем Отделу по связям с религиозными объединениями Администрации губернатора Санкт-Петербурга и лично его руководителю *Л. А. Мусиенко* за поддержку в организации конференции, а также доценту кафедры философии и культурологии Востока факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета *С. В. Пахомову* за консультативную поддержку при работе над данным Сборником.

The publication of this volume was made possible due to private donations by the Buddhists of the Russian Karma Kagyu Association: *M. Ushakov (St. Petersburg), A. Sokolov (Moscow–St. Petersburg), M. Kochergin (Moscow), S. Mitjuhin (Moscow), V. Kolyada (Novosibirsk), B. Zagumyonnov (St. Petersburg), I. Sitnikov (Ekaterinburg), Y. Kuus (St. Petersburg), V. Dronova (St. Petersburg), D. Laperashvili (Moscow), A. Vostryakov (Moscow), A. Dominskiy (St. Petersburg).*

The editorial board would like to extend deep gratitude to *A. Sokolov* and *Ph. Dronov* for their effort in organizing and conducting the conference, as well as for their active participation in preparing the present volume for publication.

We would like to extend our special thanks to the Committee for Religious Liaisons of Saint Petersburg City Government and personally to its head *L. A. Musienko* for assistance in organizing the conference, as well as to *S. V. Pahomov*, Associate Professor of Oriental Philosophy and Culturology at the Faculty of Philosophy and Political Science of St. Petersburg State University, for his consultations and support in preparation of the present volume.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный сборник содержит статьи, подготовленные на основе докладов, представленных на Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: история и современность». Конференция была проведена 20–21 октября 2008 г. в Санкт-Петербурге в рамках Фестиваля тибетского буддизма в России. Своеобразие этого вполне академического мероприятия — научной конференции заключалось в том, что инициатором его проведения выступила Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью. Дело в том, что у ассоциации возникли некоторые вопросы, вызванные практическими, организационными потребностями, ответы на которые она могла бы получить только у ученых. Например, насколько глубоко укоренен буддизм в России? Когда и на каких территориях современной России впервые появились школы буддизма, какие именно?

Конференция проходила в Государственном музее истории религии, который, выполняя свои просветительские функции, выступает в качестве соучредителя конференций самых разнообразных конфессий, в том числе и данной конференции. Следует отметить высокий профессионализм и заинтересованность работников Музея, помогавших устроителям конференции. Участие же в организации и проведении конференции «Научного центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований» факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета задало интенцию к сравнительным исследованиям в области буддизма.

Первоначальная цель организаторов конференции — осуществить презентацию философского и интеллектуального потенциала буддизма Ваджраяны и объединить усилия исследователей данной темы была даже превзойдена. С докладами на конференции выступили ученые, исследующие не только буддизм Ваджраяны, но и другие школы буддизма. По сути дела, конференция обозначила место буддизма и в академическом пространстве и в пространстве духовной жизни россиян, если иметь в виду практикующих буддистов.

Буддизм, имеющий давние традиции в российской культуре, во времена советской власти находился, фактически, под запретом. Лишь в Бурятии, после репрессий 30-х годов и повсеместной ликвидации буддийских храмов и священнослужителей, в послевоенные годы были открыты два храма. Любые иные формы проявления буддизма пресекались, а сами практикующие буддисты подвергались преследованиям. Достаточно вспомнить деятельность Бидии Дандарона и его учеников, подвергшихся гонениям уже в 70-е годы. Ситуация изменилась в начале 90-х годов. Надо вспомнить, какой это был период для России и россиян. То было трудное время разрушения не только экономики, когда перестали платить зарплату и многие родители не могли прокормить ни себя, ни своих детей, когда в очередной раз в российской истории голод стал реальностью. Но что не менее важно — это было время духовного голода, когда стремительное разрушение старой, изжившей себя системы ценностей лишило людей ориентиров и заставило искать новые ориентиры и ценности. Появление буддизма с Запада пришлось как нельзя к месту и ко времени.

Дух Ваджраяны — активность, направленная на трансформацию энергии для преобразования себя и работы на благо всех живых су-

ществ, как нельзя лучше пришелся к духовным запросам российской молодежи. Лама Оле Нидал привлек к себе прежде всего молодых людей и интеллигенцию. Привлекательность Ваджраяны объяснялась также тем, что буддизм ни в какой из своих форм не является религией по преимуществу. Тем более это относится к школе Карма Кагью в том виде, в котором она пришла с Запада. Высказанное досточтимым Цечу Ринпоче сравнение буддизма с алмазом, который приобретает цвет той ткани, на которую его положат, как нельзя лучше выражает суть внешних преобразований, который претерпела Кагью, придя на Запад. Благодаря переводу текстов с тибетского языка на европейские языки, и русский в том числе, практикующие буддисты получили возможность знать и понимать смысл текстов. Секуляризация, которая затронула некоторые буддийские практики и ритуалы, отвечала духу времени и ментальности образованных людей конца второго тысячелетия. Атеистическое мировоззрение, свойственное большинству молодых россиян, было открыто для восприятия нетеистической религии — буддизма.

Одна из целей конференции заключалась как раз в выявлении социальных и духовных предпосылок восприятия философии буддизма Ваджраяны, его успешной адаптации в современном российском обществе. К слову сказать, Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью сегодня насчитывает более 70 буддийских центров и групп на территории стран бывшего СНГ и в 2008 году отметила свое 20-летие.

Изначально конференция планировалась как междисциплинарное мероприятие, что соответствует природе и духу буддизма, который выступает как многоликий культурный феномен и не сводится только к религии. Буддизм выступает в разных ипостасях — и как религия, и как искусство, и как образ жизни, и как психология и т.д. Именно это предопределило участие в работе конференции не только ученых, исследующих различные аспекты буддизма: буддологов, философов, историков, культурологов, психологов, физиологов, искусствоведов, но и религиозных деятелей различных школ тибетского буддизма. Следует отметить, что среди ученых были практикующие буддисты, что, безусловно, сказалось на их видении и разрешении теоретических проблем.

Настоящий сборник состоит из разделов, включающих в себя доклады, сделанные на пленарном заседании и пяти секциях. Здесь есть статьи в которых рассматриваются философия буддизма, психология буддизма, искусство буддизма. Авторы строят свои положения, при-

влекая буддийские тексты — в случае философии и эмпирический материал музейных экспозиций — в случае искусства буддизма. Кроме того, широко представлены статьи, относящиеся к истории буддизма в России. В частности, большой интерес представляют статьи об археологических исследованиях буддийской материальной культуры.

Большой интерес участников конференции вызвали доклады, в которых обсуждались естественнонаучные вопросы, связанные с буддизмом. В данном случае поднимался один из главных вопросов изучения современного буддизма — вопрос о языке его описания. Дело в том, что буддизм, появившийся и долгое время развивавшийся в пределах традиционной культуры, использовавшей свои символы для выражения смыслов буддийского учения, претерпел изменения, попав в культурную среду Запада и современной России. Данные изменения связаны с изменением языка описания и выражения. Ментальность западного человека не согласуется с ритуальностью и обрядностью, свойственными традиционной культуре. Ритуал и обряд как способы выражения смыслов буддизма сменяются языком науки и даже больше — языком точной естественной науки. Все это можно увидеть, ознакомившись со статьями о сознании и пространстве и статьям о физиологических аспектах некоторых буддийских практик. Естественно, что точки зрения авторов могут и даже должны не совпадать друг с другом, и, например, отличаться от положений, принятых в школе Карма Кагью. Именно это и является условием и основой диалога.

Практический эффект конференции заключается не только в том, что были даны ответы на запросы региональных буддийских центров относительно укорененности буддизма на территории современной России, но и в том, что и последователи школы Карма Кагью, и ученые, и управленческие структуры, и представители СМИ получили возможность увидеть и оценить масштабы распространения буддизма Ваджраяны в России и на Западе.

Л. Б. Четырова, А. Ш. Койбагаров

FOREWORD

The present volume contains proceedings of the International conference «Vajrayana Buddhism in Russia: history and modernity» held on October 20–21, 2008 in Saint Petersburg, as part of the city festival devoted to Tibetan Buddhism in Russia. The conference, though by rights an academic event, was an original undertaking, because it was initiated by the Russian Association of Karma Kagyu Buddhists. The Association had understood it was faced with certain practical and organizational questions, which could only be answered by scholars. Some of the questions were of historical nature: e.g. How deep are the roots of Buddhism in Russia? or: When and on what territories of contemporary Russian Federation did first Buddhist schools appear and which were they?

The conference was held in the State Museum of Religious History, an active educational establishment which also acts as a co-founder of scholarly events, including workshops and conferences of various confessions. It must be mentioned that the museum staff showed complete professionalism and a high level of involvement.

Another organizational contributor happened to be the Centre for Comparative Philosophy, Social Science and Humanities of the Faculty of Philosophy and Political Science at Saint Petersburg State University, whose participation imbued the event with an inclination for comparative research in Buddhism.

The initial aim of the organizers — to present philosophical and intellectual potentials of Vajrayana Buddhism, uniting efforts of its researchers — was even surpassed. Talks were given by scholars investigating not only Vajrayana but also other Buddhist schools. In essence, the conference placed Buddhism well within the existing academic and real spiritual paradigms of contemporary Russia, involving both scholars and practitioners.

The story of Buddhism in Russia is a long-standing one. During the Soviet regime it was banned entirely, except that two temples were opened in Buryatia following the Second World War and Stalin's persecutions when Buddhism had been wiped out almost without a trace throughout the country. One may look back remembering the activity of Bidiya Dandaron and his disciples who were persecuted even during the 1970s. The situation

changed at the beginning of the 1990s. That period was tough for Russia and its people. It was hard time of not only economic devastation when wages were suspended or terminated, when many families could not make ends meet anymore and hunger once again entered Russian reality. It was the time also of spiritual hunger when rapid eradication of an old irrelevant system of values deprived people of reference points forcing them to search for new guidelines in the life of the mind. Buddhism then arrived came from the West at the best possible time and place.

The spirit of Vajrayana, which is an activity directed on transformation of energy in order to reform oneself and work for the benefit of all living beings, perfectly satisfied spiritual needs of young Russians. First of all, there was Lama Ole Nydahl who attracted young people and intellectuals. The appeal of Vajrayana was also in the fact that Buddhism is not predominantly a religion in any of its forms. Even less so was the Karma Kagyu School in the form in which it came from the West. Stated by the Venerable Tsechu Rinpoche, comparison of Buddhism with a diamond acquiring the colour of the cloth on which it has been placed, in the best possible way expresses the essence of external transformations, which were undergone by the Kagyu School after its arrival to the West. The texts having been translated from Tibetan into European languages, including Russian, Buddhist practitioners got the opportunity to know and understand their meaning. Secularization, which affected some Buddhist practices and rituals, corresponded to the spirit of the time and mentality of educated people at the close of the millennium. Atheistic mindset inherent to many young Russians was ready to perceive Buddhism, a non-theistic religion.

One of the aims of the conference was to define social and spiritual conditions in which Vajrayana philosophy is being apprehended and successfully adapted in contemporary Russia. Incidentally, these days Russian Association of Karma Kagyu Buddhists has more than 70 centres and groups on the territory of the former CIS countries and celebrated its 20th anniversary in 2008.

Initially it had been planned that the conference would be an interdisciplinary event corresponding to the nature and spirit of Buddhism, which acts as a cultural phenomenon with many facets and can not be defined entirely or exclusively as a religion. Buddhism acts in different roles: it may, of course be termed a religion, but it is also art, a way of life, psychology and so on. It was this fact that predetermined the character of not only the scientists conducting research in various aspects of Buddhism — buddhologists,

philosophers, philologists, historians, culturologists, physiologists, art historians, etc — who took part in the conference, but also that of religious figures of different schools of Buddhism in Tibet. It should be noted that some scientists were Buddhist practitioners, which certainly influenced their view of theoretical problems and the way of solving them.

The present collection of papers is divided into sections, which comprise reports made at the Plenary Meeting and during the five sessions. The papers include such subjects as Buddhist philosophy, psychology and art. In case of philosophy, the objects of research are the texts, and in case of art — the actual artefacts from museum collections. In addition to that, papers concerned with the history of Buddhism in Russia are extensively represented. Specifically, papers on archaeological research of Buddhist material culture are of huge interest.

Great attention of conference participants was attracted by reports discussing scientific issues related to Buddhism. In this case one of the most important issues of research on contemporary Buddhism was raised, namely, that of its description. The mater is that Buddhism, which had appeared and existed for a long time within frameworks of traditional cultures where symbols were employed to carry the meaning of Buddhist teachings, underwent a transformation after its entry into Western and Russian cultural environments. Such transformations are connected to changes in the language of description and expression. Mentality of Western people does not correspond to ceremonialism and ritualism inherent in traditional cultures. Ritual and ceremony as a means to express meanings of Buddhism are replaced by language of science, particularly that of numerate natural sciences. All this can be found in the papers dedicated to consciousness and space in relation to physiological aspects of some Buddhist practices.

It is natural that authors' points of view may and even must have differences and, for example, be distinct from attitudes accepted within the Karma Kagyu School. This is what comes as conditions of and the basis for a dialog.

Practical effect of the conference was not only manifest in receiving answers to queries of regional Buddhist centres concerning how well Buddhism is historically rooted on the territory of contemporary Russia, but also in the fact that followers of the Karma Kagyu School, as well as scientists, authorities, and mass media representatives got the opportunity to see and estimate the scale of Vajrayana Buddhism in Russia and in the West.

L. B. Chetyrova, A. Sh. Koybagarov

ПРИВЕТСТВИЯ

Б. С. Аракчеев
(Директор Государственного музея истории религии)

Уважаемые участники конференции! Позвольте приветствовать вас в нашем музее, который является уникальным учреждением не только для Санкт-Петербурга, но и для России в целом. Музей открыт для контактов, поскольку мы считаем своей задачей популяризацию идей разных религий, существующих в нашей многоконфессиональной стране. Мы открыты для любых форм сотрудничества с общественными организациями, готовы выслушать любые пожелания и учесть интересы представителей самых разных конфессий. Самые разные религиозные организации проводят конференции в нашем музее, и мы считаем это важной предпосылкой межконфессионального диалога.Хочу сказать, что мы очень рады проведению конференции по буддизму Ваджраяны в стенах нашего музея. Желаю вам удачной конференции. Спасибо!

О. Нидал
(Лама тибетского буддизма школы Карма Кагью, Дания)

Благородное сообщество учёных, дорогие друзья! Велика радость, что, встретившись здесь, мы все можем разделить друг с другом передовые знания человечества во многих областях. Поскольку все стремятся к счастью и пытаются спастись от страдания, понимание внешнего мира, в котором мы все живём, и внутреннего мира, присущего всем существам, — чрезвычайно важно. Пусть в будущем нам представятся случаи встретиться ещё раз.

А. Ш. Койбагаров
(Президент Российской Ассоциации буддистов школы Карма Кагью)

Уважаемые гости, участники конференции! Мне хотелось бы приветствовать всех, изъявивших желание участвовать в этой научной конференции. От имени Российской Ассоциации буддистов школы Карма

Кагью позвольте мне поблагодарить Музей — его директора и сотрудников, оказавших нам большую помощь в организации конференции.

Название и статус нашей конференции: Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: история и современность» говорят о том, что здесь будут обсуждаться проблемы и научные и практические. Конференция проходит в рамках фестиваля «Буддизм Ваджраяны в России» или «Буддизм. Ру», и это знаменательно, так как двадцать лет назад, когда Ваджраяна стала возрождаться в России, никто и предположить не мог, что мы вырастем до такой степени, что нас будут интересовать корни буддизма в России. Тогда мы и представить себе не могли, что будем инициировать такие конференции, как эта. Приятно осознавать, что мы выросли настолько, что у нас уже появились свои собственные научные кадры.

Хотелось бы также подчеркнуть: несмотря на то, что Ассоциация и является инициатором конференции, сама конференция, тем не менее, не является конфессиональной. Среди участников конференции мы можем видеть как представителей других школ буддизма, так и ученых, не принадлежащих к буддизму. Конференция никак не ангажирована, и здесь уместно вспомнить слова Будды, что «нет никакой религии выше Истины». Мы надеемся и призываем вас искать Истину в докладах, в спорах, семинарах. Кроме того, мы будем очень рады опубликовать материалы конференции, чтобы они стали известными не только ученым, но и практикующим буддистам. Спасибо вам за то, что вы пришли на конференцию, и успехов конференции!

Ч. Д. Бадмаев
(Настоятель религиозного объединения буддистов «Санкт-Петербургский дацан»)

Здравствуйте, уважаемые участники конференции! В первую очередь, я хотел бы сказать, что очень рад проведению буддистских мероприятий в Санкт-Петербурге. Таких мероприятий становится все больше, и это очень радует. Почему? Во-первых, буддизм сам по себе — это глубокое религиозно-философское учение, которое заслуживает внимания научной общественности. Во-вторых, сегодняшний мир, политическая ситуация, все события, которые происходят в мире,

говорят о том, что требуется трансформация сознания. И здесь, безусловно, свою роль может сыграть буддизм. Буддистская религиозно-философская мысль может предложить миру свои методы, свой опыт, может помочь научиться жить в гармонии и в согласии и с самим собой, и с окружающим миром. Именно поэтому я очень рад, что у нас в городе проводятся такие мероприятия.

Почему именно в Санкт-Петербурге? Мне кажется, что Санкт-Петербург объединяет очень много религий, включая и христианство, и ислам, и буддизм, и другие религиозные течения и деноминации. В Санкт-Петербурге существует много буддистских общин: на сегодняшний момент, кроме Санкт-Петербургского дацана, есть Тхеравадинский храм в Горелово. В прошлое воскресенье он отметил собственную годовщину. Я очень рад, что развивается и линия Карма-Кагью. Мы являемся братьями, потому что являемся носителями тибетской традиции буддизма, сохраняем свою традиционность.

Я очень рад, что на конференции будут звучать доклады, посвященные разным вопросам буддизма. Надеюсь, конференция принесет пользу многим людям, поможет им глубже понять буддизм. От всей души желаю успешной работы участникам конференции, всем желаю, как мы говорим, буддистского счастья и в будущем достижения Просветления. Спасибо!

М. И. Одинцов
(Доктор ист. наук, профессор, начальник Отдела по защите свободы совести Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации)

Добрый день, уважаемые друзья, коллеги! На правах путешествующего из Москвы в Петербург мне хотелось бы сказать несколько слов. Прежде всего, от имени Уполномоченного, Владимира Петровича Лукина, передать вам поздравления, приветствия, ибо, по его глубокому убеждению, чем более свободно наше общество, чем более свободен каждый из нас, граждан России, в своих мировоззренческих и духовных исканиях, тем крепче наше общество. Безусловно, возможность проведения конференции по буддизму Ваджраяны является результатом всех тех изменений, которые произошли и в политической, и в со-

циальной, и в культурной, и, самое главное, в духовной сфере нашего общества. Наш аппарат Уполномоченного по правам человека всячески поддерживает инициативы всех религиозных объединений, организаций, которые направлены на благо нашего российского общества. В нашем многообразии наша сила!

На правах представителя ученого мира, мне хотелось бы сказать, что научное осмысление и жизни настоящей, и жизни прошлой, и жизни будущей — это основа стабильности, устойчивости, процветания нашего общества. Мне как ученому интересно будет узнать о проблемах изучения буддизма. Убежден, что конференция пройдет успешно, ибо залогом служит кропотливая научно-просветительская деятельность Музея, в котором мы собрались. Хочется сказать огромное спасибо Музею, который поддерживает такого рода инициативы. За последние годы я не однажды был здесь и видел, какой интерес руководство и сотрудники Музея уделяют всем тем мероприятиям, которые проходят по инициативе религиозных организаций. Действительно, мы должны быть все вместе — музеи, наука, религия, церкви, это основа развития нашего общества. Мне бы хотелось пожелать вам успехов, личного благополучия! Ну и до встреч, не только в Ленинграде, но и во всех других уголках нашей любимой Родины!

GREETINGS

B. S. Arakcheev
(Director of Russian State Museum of Religious History)

Dear conferees! Allow me to welcome you to our museum which is a unique institution not only in Saint Petersburg but in the entire country. The museum is keen on establishing contacts because we see our goals in popularizing ideas of various religions existing in multi-confessional Russian Federation. We are open to any cooperation with public institutions; we are ready to listen to any preferences and wish to take into account the interests of various confessions. A wide array of various religious organizations have held conferences in our museum and we consider it to be an important background for multi-confessional dialogue. I would like to say that we are

very happy that the conference on Vajrayana Buddhism is held within the walls of our museum. I wish you all a successful conference. Thank you!

O. Nidahl
(Lama of Karma Kagyu School of Tibetan Buddhism, Copenhagen, Denmark)

Noble scientist community and all friends, it is a great joy that we can all meet here and share the cutting edge of human awareness in so many fields. As all beings want happiness and try to avoid pain, knowing the inner and outer worlds we all share is most meaningful: May there be more such occasions in the future.

A. S. Koybagarov
(President of Russian Association of Karma Kagyu Buddhists)

Dear guests and participants! I would like to extend a warm welcome to everyone who showed their willingness to attend this scholarly event. On behalf of Russian Association of Karma Kagyu Buddhists allow me to especially thank the Museum — its director and its staff who rendered us great assistance in setting up this conference.

The event has a complex status: it is International, it is academic and it is practical, so one might hope that both scholarly and practical problems will be deliberated upon. The conference is held within the framework of our festival «Vajrayana Buddhism in Russia», or «Buddhism.Ru», as it has come to be called, and this is important, because twenty years ago, when Vajrayana started to come back to life in this country, nobody could have supposed that we would grow so much as to become interested in historical roots of Buddhism in entire Russia. We could not have imagined back then that there would come a time for us to be able to hold events of such scale and magnitude as this one. It is very pleasant to be aware of the fact that we have grown so much that our own scientific brainpower has appeared.

Also, what I would like to emphasize is that although the conference was initiated by the Association, the event itself is not really a confessional

one. There are both representatives of other Buddhist schools and non-Buddhist scholars and scientists in the auditoria. The conference is in no way a promoted event, and at that point it is reasonable to recall the Buddha's words to the effect that «there is no religion higher than the Truth». We hope and encourage you to search for the Truth in your reports, during debates and workshops. Besides, we will be very happy to publish the conference proceedings in order to make them known not only to scholars but also to practicing Buddhists everywhere. Thank you for coming and please once again accept my wishes for your success!

C. D. Badmaev
(Abbot at the Buddhists Association of «Saint Petersburg Datsan», Traditional Sangha of Russia)

Good day dear conferees! First of all, I would like to say that I am very joyous to see Buddhist events held in Saint Petersburg. More and more such events occur, which is great! Why so? First, Buddhism itself is a profound religious and philosophical investigation, deserving attention of scholarly and scientific community. Second, today's world, the political situation, and all events happening in the world spell out the need for transformation of mind. And here is that Buddhism can really contribute. Buddhist religious and philosophical thought offers our world its methods and its experience; it can help us all learn how to live in harmony, in equilibrium with ourselves and with the outer world. That is why I am happy that such things are really possible in this city.

Why Saint Petersburg then? I believe that Saint-Petersburg unites a lot of religions, including Christianity, Islam, Buddhism, as well as other religious creeds and denominations. There are many Buddhist communities in Saint Petersburg: currently, in addition to Saint Petersburg Datsan there is a Theravada temple in the suburb of Gorelovo. Last Sunday it celebrated its first anniversary. And I am very happy that Karma-Kagyu lineage also develops. We are, indeed, brothers and sisters, because we represent Tibetan Buddhism, whilst preserving also individual styles of our traditions.

I am very glad that during this conference there will be reports dedicated to different Buddhist issues. I hope that the conference will be beneficial for many people and will help them understand Buddhism more deeply.

With all my heart I wish successful work to all participants of the conference and I wish, as we are wont to say, true Buddhist happiness and future Enlightenment to all. Thank you!

M. I. Odintsov
(Doctor of Science in History, Professor, Head of Right of Conscience Department under the Commissioner for Human Rights in Russia)

Good morning, Dear Friends and Colleagues! As a visitor from Moscow to Saint Petersburg I would like to say a few words. First of all, on behalf of the Commissioner Vladimir Petrovich Lukin I would like to relate to all of you his congratulations and greetings on the possibility of this event, because, in his opinion the more freedom there is in our society, the more freedom each of us enjoys in our individual ideological and religious search for truth, and, correspondingly, the stronger our society becomes. Of course, the possibility to hold a Vajrayana conference is the result of certain changes which took place in political, social, cultural and, most importantly, religious spheres of our society. Our department of the Commissioner for Human Rights in Russia does its best to support initiatives of all religious associations, organizations, which act for the benefit of Russian society. Our power is really in our diversity!

As a representative of the academic world I would like to say that scholarly understanding of the present, past and future life is the basis of stability, tolerance and prosperity of the society. Being a scholar myself, it is quite appealing to me to know about the current issues of Buddhist learning. I am sure that the conference will be successful because it is guaranteed by thorough scientific and social activities of the museum where we are all gathered now. I would like to thank the museum which supports such kinds of undertakings. Lately, I have been often visiting this place and I have been able to see what great interest the management and the staff show in respect of such events, held on the initiative of religious organizations. In fact, we should all keep to each other — museums, science, religion, churches, as this is the basis for the development of our society. I would like to wish success and personal wellbeing to everybody! See you all not only in Leningrad but also in other corners of our beloved motherland!

БУДДИЗМ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: ПОГРАНИЧЬЕ ЗАПАДА И ВОСТОКА

O. Nydahl (Denmark)

BUDDHISM IN THE WEST

What I would like to share with you is actually a history of success. A success in a less important but necessary area of spreading the Buddha's teachings in the world, as well as in a really important area of human growth.

One could say that the West met Buddhism three times. At first it happened about 300 years ago when our European ships had become so good that we were able to take over the rest of the world. It was in those days when you in Russia continued moving into the East and Siberia to get away from the dangerous tsars. And it was then that we encountered the form of Buddhism known today as *Theravada* or *Hinayana*. The word *Theravada* means «the words of the ancients of the order», whereas *Hinayana* stands for «Narrow Way», or «Small Way». Those teachings are mainly about reaching a level on which a person stops being vulnerable. There we dissolve the illusion of a separate ego, or «self». Our second encounter, about 150 years *ago*, was with the form of Buddhism called Mahayana, i.e. «Great Way». This happened, for instance in Vietnam, but primarily in Japan and China, from whom we annexed large pieces of land, such as Shanghai, in order to be able to develop an opportunity for trade. To be honest, however, the larger portion of that trade was opium-related, which is especially true in respect of the East India Company. It was not a very positive trade and that triggered off, for example, the Boxer Rebellion. Here people were treated very brutally, often executed by being put in front of cannons and blown to pieces. But it was then that we encountered Mahayana Buddhism where the goal is to understand not just that there is no real existing *ego*, or «self», but also that the outer world, which we experience through our senses as being real and existent, appears from constantly changing conditions and has no absolute or true existence in itself.

Recently, the Buddhists such as us have been gratified by a number of scientific discoveries, specifically the experiments they had carried out in CERN, Geneva, which were able to prove that space is information. The exchange of information between two photons on the 18 km log stretch of a cyclotron happens at least ten thousand times faster than the speed of light, it may even be instantaneous. This means that space is information, which is, indeed, extremely important. The other aspect of the Great Way is compassion. We understand that there are countless numbers of beings out there, whereas, as far as we are concerned, there is just one. And as each and every being looks for happiness, then trying to help them is actually more important than doing things for ourselves or thinking of our own welfare. This is a very nice motivation. Besides, the energy that we send out comes back to us, which, for instance, the Chinese have understood very well. They say: «Buddha is the best bank». Consequently, some of the Chinese are very generous and they always get more money back. Besides, on any level, including that of emotions, if we think of ourselves we have problems, if we think of others we have interesting things to do.

So, the Great Way, or Mahayana of the Northern Buddhism which had spread to the east of the Himalayas and in Vietnam brings a lot of emotional satisfaction because everything which is done on this path is done for the benefit of all. And it is in this way that we become a part of the totality.

However, considering the majority of Buddhist groups which now have proliferated in the West and where one observes a lot of serious growth, they should be understood as belonging to *Vajrayana*, sometimes known as *Mantrayana* or *Tantrayana*. And these teachings are the ones that have come from the three old schools of Tibet, known as the «Red Hats Schools», while the governing school of Tibet, the spiritual tradition of the state, or the «Yellow Hats School», refers to itself as *Mahayana*. The three Red Hats Schools give very interesting methods allowing the practitioner to directly experience things and to use body, speech, and mind together to get really convincing results. They also focus mainly on lay people, not on monastics, and, as many people who have energy and power today are not inclined to observe vows of celibacy, these schools have opened up Buddhism to a whole new field of interesting and powerful individuals.

Buddhism came to Tibet in two big waves, of which the first began 1250 ago when Guru Rinpoche, also known as Padmasambhawa, arrived in the Land of Snows. After he left, he entrusted his tradition to one of his major

consorts, the lady Yeshe Tsogyal, but adherents of resurgent shamanism under king Langdarma were able to destroy the transmission almost entirely, leaving untouched only the hidden teachings, the so called *termas*.

The second wave occurred around 950 years ago when Marpa brought into Tibet the content of Buddhism, its psychological knowledge, and Atisha re-established the monastic tradition. Marpa, historically the first Tibetan leader of our *Karma Kagyu* tradition, was a total layman. He liked his beer, he liked his women, he liked to meditate and he was the one who brought Buddhism back into Tibet. A powerful man, he spent sixteen and a half years in India gathering teachings together at a time when the Muslims had already began their destruction of the high culture of India, which was the reason why it was possible to obtain a lot of teachings very quickly, as teachers tried to save their transmissions by passing them on. In classical India one just took one initiation and practiced one teaching, while in Tibet hundreds of initiations were given «in bundles» ensuring preservation of the teachings, as nothing should have been lost.

Today the *Nyingma* school mainly focuses on the older transmission, the one established by Guru Rinpoche and what has been left of the original teachings. The *Gelugpas*, the religious government of Tibet, only accept the teachings that today can also be found in India, which, however, is not many simply because libraries are vulnerable to fires, as well as to infestations by rats and mice, so there are not so many teachings left. There are also two more schools in the middle: the *Sakyapas* — the writers of the best commentaries, exceedingly clear and learned, and us, *Kagyus*, who are much wilder, but like the *Sakyapas*, we accept both the older and the later transmissions of the teachings in Tibet.

Tibetan Buddhism is spreading fast in the West. Here I mean not the Buryats and the Kalmyks, but generally the population of Europe. Regarding the former, we have recently met the Hambo Lama of Buryatia and the president of Kalmykia, both meetings having been very inspiring. As to the West, however, it must be said that the first push of Buddhism there occurred in the universities. The Dalai Lama with his great view and understanding sent Buddhist lamas and learned *khenpos* into various universities who taught there one of the central Buddhist teachings on emptiness known as *rangtong*, where «*tong*» means «empty» and «*rang*» means «*in itself*», or «*in its own essence*». One could perhaps best illustrate this view using the example of «a cup». We say: «a cup». But what is «a cup»? Is it this part, or

that part? Apparently, «a cup» is just a word. Then we look at molecules, we take them apart and get atoms, we examine those and get protons, positrons, neutrons and electrons. Beyond those there are some major quarks, and then some very small quarks, gluons, leptons and so on. We bash those together and there is space. Form became emptiness, exactly like the Buddha said. But then if you were to set up a small box which is empty of all particles, particles would spontaneously appear, so it is not that something disappears, it is that form and emptiness are two sides of the same totality. We see that this is of course a very logical, very understandable definition but it does not really satisfy people's hearts. This kind of emptiness makes people think of a black hole: there is nothing there.

That is why another understanding of emptiness became more popular in the «older» schools. And here we do not say *rangtong* which means «*empty in itself*», we say *shentong* which means «empty and something more». And what do proponents of *shentong* say? They say: «That is true, it is empty, but there is something which is aware that it is empty, there is a consciousness knowing what is going on». Against this a claim on the part of *rangtong* proponents would be that it amounts to materialism, establishing something as existent. And in response to that a holder of *shentong* view would offer a conciliatory remark, saying: «Sorry, no claim. It's just we are aware of this, are we not?» One should not enrage true believers. So the *shengtong* school is sometimes attacked but it is actually much more satisfactory to people who live in the modern world.

There is, however, a third approach represented by practitioners of «*Diamond Way*», most of my students. We say *detong*. And «*de*» comes from Tibetan «*dewa*», which means «bliss». The meaning intended here is that what is between the thoughts, behind the thoughts, what knows the thoughts is in its essence blissful. Buddhism in the West has been going through these three levels of understanding since 1961, when the first professors came to the West and taught *rangtong*, after which two *Mahayana* groups appeared, in France and in Italy. With time many other groups flourished, especially in the *Karma Kagyu Diamond Way*, which we started round the world. Our approach is focused on the full experience of emptiness, experience of space in itself as bliss. When that which looks through our eyes and listens through our ears recognises itself, it becomes an experience of intense bliss and happiness, and deep meaning. With that the universe becomes a gift. If there is nothing, it is mind's space, its potential. If something appears, no matter

what it is, it is mind's free play, its experience of its richness, and the fact that both can be there, both space and what happens in space, is mind's full development as actuality. That is what is being spread in the centres I am responsible for, the 600 Western *Karma Kagyu* centres worldwide.

We used to do it together with my wife Hannah, until she died about a year and a half ago. She went in the best yogi style, sitting in my arms. There were two Buddhist doctors looking after her, they were checking and she was clinically dead 15 times but kept coming back again and again as if to see what use could yet be made of this body. It was not pleasant for her, so the sixteenth time I sent her off with *phowa* to the *Pure Lands*. We shared the work. Hanna took more intellectual part, the Tibetan part, the cultural part and the learned part. And actually the last half year of her life she should have been running the Karmapa International Buddhist Institute in New Deli (KIBI), a centre for really deep Buddhist studies.

Now other friends are taking over this aspect of the teaching, and it is an important point. In this respect the most significant and the deepest work today happens in Spain in the Institute for Tibetan and Asian Studies (ITAS), where several professors from Canterbury and other universities of England and Germany, as well as scholars from other countries, are leading advanced research into the profound meanings of the texts. They are Burkhard Scherer, Jim Rheingans, Vladislav Ermolin and others.

So, philosophy is one aspect of Tibetan Buddhism. And the other one is actually working with mind, in a direct way through the Diamond Way meditations. And there I have asked 200 close personal friends with whom I have been together for 10 years or more to work as travelling teachers and that is what they do, criss-crossing the world, visiting all of our 600 centres. Amongst the travelling teachers Russia is represented very well. For example, there is Lena Leontieva, who goes all over the world giving Russia a very good name and many others. So there is free giving and taking across all the borders. In this audience there are probably a dozen of those teachers, but without getting into names, I would like to reiterate that Russia is well represented.

When Hannah and I came back from the Himalayas in 1972 and started establishing meditation centres, after three years of learning from the lamas and doing the *Nöndro* (preliminary practices) and a few other things, I sometimes wrote 70 postcards a day to make sure to get the information out everywhere, and on Sundays when it was cheap and there was a family tariff

I also used the telephone. But we would never have managed to keep things together like that, were it not for several factors. The first reason we are growing so well is that there are more educated idealistic people today than ever before. And the second reason is the new technologies. The Internet is an incredible thing. We use both audio and video streaming quite a lot. One year after my wife's death, when I gave a talk about her in our Europe Centre, 1400 computers were attached to that channel, and nowadays every evening three or four hundred computers from around the world get connected to streamed lectures and courses. So, there is the idealism of the upcoming educated generation, modern technology and the teachings based on the highest view. This three things came together and I think we are benefiting a few people.

О. Нидал (Дания)

БУДДИЗМ НА ЗАПАДЕ

Я хотел бы поделиться с вами историей успеха. Это успех в менее важной, но необходимой области распространения Учения Будды в мире, а также в действительно важной области человеческого роста.

Можно сказать, что встреча Запада с буддизмом произошла трижды. В первый раз это случилось около 300 лет назад, когда наши европейские корабли достигли такого технологического уровня, что мы смогли покорить остальной мир. Это было в те времена, когда вы в России продвигались все больше на Восток и в Сибирь, чтобы убежать от опасных царей. И в то время мы встретили такую разновидность буддизма, которая сегодня называется «*Тхеравада*» или «*Хинаяна*». Слово «*Тхеравада*» означает «*слова старейшин ордена*», а «*Хинаяна*» — «*Узкий путь*» или «*Малый путь*». Это учение в основном о том, как достичь уровня, на котором человек перестает быть уязвимым. Здесь мы растворяем иллюзию отдельного эго, или «я». Во второй раз мы встретили буддизм около, 150 лет назад — на этот раз в той его форме, которая называется «*Махаяна*», или «*Великий путь*». Это произошло главным образом во Вьетнаме, Японии и Китае, где мы отрезали от стран большие куски, как, например, Шанхай, для того чтобы иметь возможность торговать с местными жителями. Правда, большая доля торговли (особенно это

касается Ост-Индской компании) приходилась на опиум. Это была не очень хорошая торговля, что и послужило искрой для восстания боксеров. Тогда с людьми обращались очень жестоко: часто их ставили перед пушками и расстреливали. Но там мы встретились с буддизмом *Махаяны*, где целью является не только постижение иллюзорности эго, или «я», но также растворение представления о том, что внешний мир, который мы воспринимаем посредством органов чувств, является реально существующим. Здесь мы приходим к пониманию того, что внешний мир возникает из постоянно меняющихся условий и не содержит в себе абсолютного, или истинного, существования.

В последние несколько лет нас, буддистов, очень порадовали определенные открытия науки — особенно эксперименты в Церне, в Женеве, которые подтвердили, что пространство — есть информация. Взаимодействие двух фотонов в восемнадцатикилометровом коллайдере (установка для столкновения частиц) происходит по крайней мере в десять тысяч раз быстрее скорости света, а возможно, даже мгновенно. Это означает, что пространство является информацией, и это действительно очень важно. И другой аспект *Великого пути* — это сочувствие, сострадание. Мы понимаем, что других существ — бессчетное

множество, а мы сами — только одно существо. И, поскольку каждый стремится к счастью, то стараться помочь другим — важнее, чем думать о своем счастье. Это очень хорошая мотивация. Кроме того, та энергия, которую мы высылаем вовне, возвращается к нам. В свое время китайцы, например, очень хорошо это поняли. Они говорят: «Будда — самый лучший банк». Они очень щедры, и к ним стекается больше денег. На любом уровне, в том числе эмоциональном, — если мы думаем о себе, то у нас есть проблемы, а если думаем о других, то у нас есть интересные задачи.

Итак, *Великий путь*, или *Махаяна*, то есть *Северный буддизм*, который распространился к востоку от Гималаев и во Вьетнаме, приносит много эмоционального удовлетворения, потому что все, что мы делаем, мы делаем для блага других. Так мы действительно становимся частью целого.

Что же касается буддийских групп на Западе, в которых сегодня заметен серьезный рост, то они относятся к *Ваджраяне*, или тому, что иногда называется *Мантраяной* или *Тантраяной*. Это учение пришло от трех старых буддийских школ Тибета, известных как «школы красных шапок», в то время как правящую в Тибете традицию *Гелуг* называют «школой желтых шапок», школой *Махаяны*. Три школы красных шапок дают очень интересные методы, позволяющие обретать непосредственный опыт и использовать тело, речь и ум для получения весьма убедительных результатов. Они предназначены для мирян, а не для представителей монашеского сословия. Сегодня многие сильные люди, не желающие принимать безбрачие, открывают Учение Будды для целой новой среды интересных людей.

В Тибет буддизм приходил дважды, известны две большие волны его прихода. Первая из них началась 1250 лет назад с появлением в Стране снегов Гуру Ринпоче, или Падмасамбхавы. Продолжать традицию после его ухода Гуру Ринпоче поручил одной из своих главных партнерш — Йеше Цогьял. Но, видимо, шаманисты под предводительством царя Лангдармы разрушили почти всю передачу буддизма, хотя остались скрытые поучения, так называемые *терма*.

Вторая волна происходила примерно 950 лет назад. Тогда Марпа принес в Тибет содержание буддизма, его психологическое знание, а Атиша — монашескую традицию и организацию. Марпа, первый глава нашей линии преемственности *Карма Кагью*, или *Кагью* в целом, был

совершенно мирским человеком. Он пил пиво и любил женщин, много медитировал. Он снова принес буддизм в Тибет. Сильный человек, он провел в Индии, в общей сложности, шестнадцать с половиной лет, собирая поучения. В это время мусульмане уже уничтожали буддизм в Индии, и потому многие учители спешили передать свои знания другим. Там можно было быстро найти много поучений. В классической буддийской Индии человек получал только одно посвящение, одно поучение, а позднее в Тибете сотни посвящений передавались сразу целыми пакетами. Так обеспечивалась сохранность Учения — ничто не должно было быть потеряно.

Сегодня школа *Ньингма* в основном сосредоточивается на старой передаче поучений, на том, что принес Гуру Ринпоче и что осталось от этих наставлений. *Гелуг*, правящая буддийская традиция Тибета, принимает лишь те поучения, которые можно найти в Индии и сейчас. А этого не так много, потому что библиотеки иногда горят, крысы съедают рукописи и т.д. И есть еще две школы между ними — это *Сакья*, очень ученые представители которой пишут замечательные комментарии, и мы, *Кагью*. О нас можно сказать, что мы довольно дикие. Мы принимаем обе передачи: и старую, и более позднюю.

Тибетский буддизм быстро распространяется на Западе. Я имею в виду сейчас не бурят и калмыков, но в целом европейское население. Мы с удовольствием встретились и с президентом Калмыкии, и с лидером бурятских буддистов, и то были очень вдохновляющие встречи. Итак, что касается Запада, то сначала буддизм пришел в университеты. Далай-лама, с его широким видением, отправил буддийских лам, ученых *кхенпо*, в университеты, и те преподавали *рангтонг* — воззрение о пустоте, являющееся центральным поучением в буддизме. Здесь «тонг» означает «пустой», а «ранг» — «по своей сути». Классический пример тут — это стакан. Мы говорим: «Стакан». Но что такое стакан? Эта его часть, та или другая? Очевидно, «стакан» – это только слово. Потом мы смотрим на молекулы. Разбираем их на составляющие, получаем атомы. Разбираем на части атомы, получаем протоны, электроны, позитроны и нейтроны. Потом крупные кварки, мелкие кварки, глюоны, лептоны и т.д. Мы сталкиваем эти частицы, и остается пространство. Форма стала пустотой, как Будда и говорил. И если исследовать небольшую емкость, в которой нет никаких частиц, видно, что частицы там появляются. Нельзя говорить об исчезновении чего-либо.

Форма и пустота суть разные стороны одного целого. Это логично, это понятное определение, но оно не радует человеческие сердца. Встречая такие объяснения пустоты, люди думают о черной дыре: ничего нет. Поэтому более популярным в других, старых, школах тибетского буддизма стало другое понимание пустоты. В отличие от *рангтонга*, что означает «пустой сам по себе», этот подход называется «*шентонг*», то есть «пустой и что-то еще». Что же утверждают его приверженцы? Они говорят: «Да, это пусто, но есть что-то еще — нечто, что сознает свою пустоту. Есть сознание, которое знает, что происходит. Конечно, людям, представляющим взгляд *шентонга*, приходится быть осторожными, чтобы рангтонговцы не обвинили их в материализме. И они поправляют себя, говоря: «Мы не утверждаем, что что-то существует, мы лишь заявляем, что пустота осознается». Не следует приводить правоверных в ярость. Итак, *шентонг* иногда подвергается нападкам, но больше подходит людям, живущим в современном мире.

Существует и третий подход, который представляют последователи *Алмазного пути*, большинство моих учеников. Мы говорим «*дэтонг*». Здесь «*дэ*» происходит от слова «*дэва*», что по-тибетски означает «блаженство». Имеется в виду, что то, что присутствует между мыслями и за мыслями, что осознает мысли, по своей сути является высшим блаженством. Буддизм проходил через эти уровни понимания, начиная с 1961 г. Первые профессора на Западе преподавали теорию *рангтонга* в группах *Махаяны*, которые сначала создавались в Италии и Франции. Со временем возникло множество других групп, особенно в традиции *Карма Кагью Алмазного пути*, которые мы основали. Наш подход сосредоточивается на полном переживании пустоты, опыте пространства как блаженства. Когда то, что смотрит нашими глазами и слушает нашими ушами, узнает себя, обнаруживается, что сущность ума — это высшее блаженство и глубокий смысл. При этом вселенная становится подарком. Если ничего нет, — так проявляет себя пространство ума, его потенциал. Если что-то появляется, неважно, что именно, — так выражается свободная игра ума, его переживание собственного богатства. А тот факт, что возможно и то и другое — и пространство, и все, что в нем происходит, — это полное раскрытие ума, его данность.

Вот это мы и передаем в наших шестистах центрах Алмазного пути, за которые я несу ответственность. Мы делали это вместе с моей женой Ханной, пока она не умерла полтора года назад. Она ушла в наилуч-

шем йогическом стиле, сидя в моих объятиях. Рядом находились двое врачей из числа буддистов, которые ухаживали за ней. Она пятнадцать раз оказывалась в состоянии клинической смерти, но затем снова возвращалась, будто пытаясь проверить, можно ли еще использовать это тело. Я помог ей при помощи практики *пховы* перенестись в *Чистую Страну*. Мы действительно вместе выполняли всю эту работу — Ханна взяла на себя более интеллектуальную ее часть, т.е. работу с учеными и носителями тибетской культуры. В последний год ее жизни она должна была руководить большим учебным заведением — Международным буддийским институтом Кармапы (KIBI), центром глубоких буддологических исследований.

Самая глубокая и важная работа осуществляется сегодня в институте ИТАС (Испания), где несколько профессоров из Кентерберийского и иных университетов Англии, Германии и других стран руководят изучением глубокого смысла текстов. Это Буркхард Шерер, Джим Райнганс, Владислав Ермолин и другие.

Итак, философия — это один из аспектов тибетского буддизма. Есть второй аспект — непосредственная работа с умом с помощью медитаций *Алмазного пути*. Для ее передачи я попросил двести своих друзей, с которыми мы работали вместе десять лет или более, путешествовать в качестве учителей. Они ездят по всему миру, посещая все наши шестьсот центров. И здесь Россия отлично представлена. Елена Леонтьева ездит по всему миру, создавая России очень хорошую репутацию, и многие другие. Все это свободный взаимообмен вне всяких границ. В этом зале находятся, я думаю, не менее десятка таких учителей, и я не могу сейчас перечислить все имена, повторю только, что Россия очень хорошо представлена.

В 1972 г., после трех лет, проведенных в Гималаях, где мы с Ханной обучались у лам и выполняли подготовительные практики *Нёндро*, мы вернулись в Европу и начали основывать центры медитации. Тогда еще не было таких технологий, и первое время мне приходилось писать до семидесяти открыток в день, потому что это было дешево. А по воскресеньям, пользуясь семейным тарифом, я звонил по телефону. И мы никогда бы не смогли все удержать вместе так, как сейчас, если бы не несколько факторов. Главная причина нашего теперешнего роста и развития состоит в том, что сейчас у нас как никогда много зрелых, идеалистически настроенных друзей. Вторая причина — современные

технологии. Интернет — невероятная вещь. Мы широко используем потоковое вещание в аудио- и видеорежиме. Через год после смерти моей жены, когда я рассказывал о ней в нашем Европа-центре, к этому каналу было подключено тысяча четыреста компьютеров. Круглый год по триста-четыреста компьютеров подключаются каждый вечер, и люди слушают лекции. Так что соединились три фактора: идеализм нового, образованного поколения друзей, современные технологии и учение, основанное на наивысшем взгляде. И я думаю, что мы приносим пользу многим людям.

Л. Б. Четырова (Самара)

БУДДИЗМ В РОССИИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ*

Тема моего доклада «Буддизм в России: настоящее и прошлое». Любому мало-мальски сведущему в данном вопросе исследователю понятно, что артикулированную в данной теме проблему в 20-минутном докладе невозможно раскрыть. Можно было бы попытаться ограничиться справкой об истории и современном состоянии буддизма. Однако краткой таковая справка не могла бы быть по причине сложности вопроса. Достаточно открыть одно из современных информационно-аналитических описаний буддизма, чтобы убедиться в этом [Современная религиозная жизнь России, 2005, 228–317]. Самое главное, что описание буддизма всегда будет в большей или меньшей степени ангажированным. Я не имею в виду конфессиональную ангажированность, которую демонстрируют обычно миссионеры. Я говорю о позиции, занимаемой теми, кто занимается репрезентацией буддизма в дискурсивном пространстве — пространстве производства смыслов, выражающих буддизм. Дискурсивное пространство я понимаю в том значении, в котором его употреблял М. Фуко — пространство борьбы за власть производить и распространять смысловые конструкции [Фуко, 1996, 24–40]. В оптике светского ученого-востоковеда буддизм

* Статья опубликована в «Материалах конференции “Вторые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга”». Санкт-Петербург, 11–12 ноября 2008 г.

выглядит совершенно иначе чем в оптике практикующего буддиста, или в оптике ученого, который одновременно является практикующим буддистом. Существуют также различия в способах репрезентации буддизма разными направлениями буддизма — школами тибетского буддизма, дзен-буддизмом, Тхеравадой, но в этом случае они не представляются столь существенными, как в первом случае.

Различие образов буддизма, конечно, не исключает возможность диалога между различными фигурами буддийского дискурса.

Свою задачу я вижу в том, чтобы обозначить некоторые проблемы, связанные с исследованием буддизма как феномена культуры.

Тема моего доклада сформулирована так, что сразу же возникает вопрос — что понимается в данном случае под историей буддизма в России? О какой России мы говорим — о Российской империи, о Советском Союзе или нынешней России? О государстве и его территории или культуре? О каком буддизме идет речь? О традиционном буддизме бурят, калмыков, тувинцев или о буддизме, пришедшем с Запада? Отсюда следует, что историю буддизма в России можно исследовать поразному — как историю распространения религии буддизма на территории нынешней России, как историю идей буддизма, как археологию буддийского знания, как археологию, исследующую материальную буддийскую культуру. Один из способов такого изучения — исследование *укорененности* буддизма в России. При этом *укорененность* трактуется в буквальном, а не метафорическом смысле. Надо сказать, что к такому буквальному пониманию присутствия буддизма в России исследователей мотивируют потребности практикующих буддистов и буддийских религиозных организаций. Дело в том, что чиновники местных администраций, опасающиеся появления в регионах так называемых тоталитарных сект, избрали *традиционность* в качестве критерия легитимности религиозных организаций. Считается, что традиционно буддийскими регионами в России являются Калмыкия, Бурятия, Тува. Буддийские организации, желающие зарегистрироваться в иных регионах, должны доказать наличие буддийских корней в данном регионе. Этим объясняется заинтересованность буддийских организаций, существующих за пределами названных национальных автономий, в обнаружении искомых корней буддизма, сохранившихся памятников буддийской культуры. Речь идет, например, о буддийских памятниках, находимых на Дальнем Востоке — памятниках бо-

хайской культуры, культуры чжурчженей [Забияко, 2005; Артемьева, 1994]. При этом никого не смущает тот факт, что речь может идти о памятниках культуры бохайцев или чжурчженей, а также о территории, которая к моменту распространения буддизма никак не могла быть российской территорией. Всё это символы другой культуры и другого государства. Однако такая практика вообще распространена в истории. Взять, к примеру, возраст Рима или дату основания Казани, тысячелетние корни которой произрастают совсем в другой культуре, чем культура современных татар.

Вопрос о территориальных корнях буддизма волнует практикующих буддистов, но исследуется, конечно, учеными-востоковедами. В этом случае мы имеем дело с репрезентацией буддизма средствами академической науки. Буддизм выступает здесь в качестве объекта, знание о котором производится и распространяется академической буддологией. Родоначальниками академической буддологии были такие фигуры, как Розенберг, Щербатской, Ольденбург и многие другие [Ермакова, 1998]. Буддизм в этом случае существует как часть академического дискурса. При этом буддизм анонимно мигрирует в сопряженные с востоковедением области, например, философию. Я не говорю о философии буддизма, где буддизм, конечно же, не может существовать анонимно. Я говорю о философии сознания. Известно, что вопрос о сознании является одним из сложнейших в философии. Благодаря книге Пятигорского и Мамардашвили «Символ и сознание» буддийская концепция сознания стала достоянием философии, по крайней мере тех российских философов, которых интересует этот вопрос. Думаю, буддологам не надо представлять А. М. Пятигорского [Мамардашвили, Пятигорский, 1999].

Далее, буддизм существовал и ныне существует в России как религия, со своим вероучением, институтами, учреждениями, практикующими. И здесь мы имеем дело с таким феноменом, как *буддизм в контексте столкновения культур*.

Россия — мультикультурное общество. Россия — галактика культур, как говорил Г. Гачев. С этой точки зрения говорить о буддизме в России — значит рассматривать буддизм как культурный феномен, изучать способы и формы его существования и бытования в культуре России.

Прежде всего, нужно остановиться на вопросе о культуре буддийских народов России — калмыков, бурят, тувинцев и отчасти алтайцев. Ретроспективно речь идет о столкновении русской православной и

буддийской культуры означенных народов, фактически о проблеме их аккультурации.

Распространение буддизма на территории, которая сегодня является территорией России, связано с монголами, Монгольской империей и ее наследниками — Золотой Ордой, Джунгарским и Калмыцким ханствами.

В форме религии буддизм на территории России появился в период создания Российской империи. Технология создания Российской империи была основана на политике фронтира. Благодаря чему государство становится империей? Благодаря его *выдвинутости* за свои собственные пределы. Посмотрите, как определяется *фронтир* историками — это создание цепи или отдельных относительно быстро сооружаемых и легковооруженных военных пунктов (остроги, слободы, форпосты, пасы, погосты, укрепленные деревни и заимки), которые всегда выдвинуты в пограничные земли и отдалены от основных административно-хозяйственных центров (городов) относительно большим расстоянием [Резун, 2000]. Границы фронтира не совпадают с официальными границами государства. Так, например, в Сибири в конце 1580-х годов фронтир начинался сразу же за городской чертой первых русских городов — Тюмени и Тары. С каждым последующим десятилетием его рубежи стремительно сдвигались на восток и в глубь Азии [Резун, 2000].

Государство становилось империей из-за своей *выдвинутости* в ту область, где оно (государство) еще не существовало. Не следует думать, что это *ничто* есть географическое пространство или поле брани, на котором сражаются русские и, например, сибирские инородцы. Фронтир — феномен не только территориальный или военно-географический, культурный, но феномен, указывающий на акт трансцендирования — выхода государства за свои собственные пределы в пространстве символическом. Именно в этом символическом пространстве Империя и могла стать Империей. Если территориальный, географический фронтир, как правило, держался воинами-казаками, то символический фронтир держался теми, кто создавал идеологию Империи, — а это государевы люди, историки, православные миссионеры и другие участники дискурса.

Во всех этих фронтирах происходило взаимодействие и борьба русского государства и народов, вовлекаемых в Империю. Вхождение того или иного народа в Империю было результатом, прежде всего, консен-

суса, которого достигало русское правительство и этническая элита. При этом каждая из сторон реализовывала свой политический проект.

Империя начинается с формирования структуры государства, в котором есть колонизаторский центр и колонизуемая периферия. Предпосылками этого стали азиатские завоевания Московского государства — присоединение Казанского, Астраханского и Сибирского ханства, что положило начало Азиатской России [Миненко, 2000]. Неоднозначность оценок способов создания Азиатской России в российской историографии, их изменчивость в разные исторические периоды объясняются борьбой между силами, генерирующими дискурсивные высказывания. То это завоевание, то колонизация и освоение, то добровольное присоединение.

В Сибири столкновение буддийской и православной культуры происходило в тот период благодаря бурятам, часть которых стала буддистами еще в XVI веке. Непосредственно на *европейской части* территории России появление буддизма связано с калмыками как непосредственными участниками имперского проекта Петра Первого. Калмыки пришли на Волгу в начале XVII века. В следующем 2009 году Республика Калмыкия будет праздновать 400-летие добровольного вхождения в состав России, то есть тогдашней Российской империи. Так, благодаря калмыкам культура и религия буддизма появились в Европе, появилась *Азия в Европе*, задолго до времени распада великих империй XIX века. В свое время первый секретарь Калмыцкого обкома партии Басан Бадминович Городовиков любил шутить, что калмыки — самый молодой из европейских народов.

Калмыки по своему происхождению являются западными монголами — ойратами, часть которых откочевала на Волгу. Уникальность калмыцкого случая заключается в том, что ойраты, составлявшие гвардию войск Чингисхана, вновь вернулись на Волгу, на бывшие вассальные территории Монгольской империи, и создали новое Калмыцкое ханство. XVII–XVIII века были временем, когда Российское государство, желая стать Империей, двинулось в сторону юга, востока и Сибири. Навстречу русским двигался другой поток — ойраты или калмыки. Вот с этого момента разворачивается опыт столкновения двух культур. Ойраты-калмыки получили право на проживание на территории Нижней Волги, а взамен обязались нести службу на границах империи. Южная граница Российского государства, как в свое время мета-

форически выразился А. Солженицын, является *мягким подбрюшьем России*, которое всегда было уязвимым. Появление здесь калмыков было выгодно Российскому государству, ибо оно приобрело стратегического союзника на этом важнейшем направлении геополитических интересов [Китинов, 2004]. *Буддизм в данном случае использовался как политический ресурс* в политических действиях того времени. Калмыки были буддистами, в отличие от мусульманских народов Прикаспия и Северного Кавказа.

Доминирующей буддийской традицией среди калмыков была и является школа Гелуг. Именно эта школа получила статус официальной религии в ойратском союзе после съезда 1640 г. Большую роль в распространении Гелуг среди калмыков (ойрат) сыграл просветитель Заяпандита, разработавший собственную калмыцко-ойратскую письменность — *тодо бичиг*. Наличие собственной письменности у калмыков существенно облегчало им задачу распространения и поддержания буддизма.

Надо сказать, что, несмотря на доминирование школы Гелуг среди калмыков, традиции Сакья, Кагью, Ньингма продолжали свое существование [Китинов, 2004].

Каково было отношение Российского государства к буддизму калмыков, бурят, тувинцев в период империи?

В своей монографии «Христианизация калмыков» К. Орлова пишет, что в политике государства к инородцам, применяемой в данном случае к калмыкам, отчетливо прослеживаются две стратегии. *Первая* заключалась в их скорейшей русификации, где важную роль играла христианизация. В этом случае государство не заботилось никак об этнических культурах, этнических языках. *Вторая* — в постепенной русификации при сохранении этнического языка, культуры и религии [Орлова, 2006, 31–36]. В ходе аккультурации калмыков в период Империи преобладающей была вторая стратегия. Имперское государство сохраняло институт буддизма как религию калмыков, в то же время калмыки, безусловно, аппроприровали многие элементы русской культуры. Символом этого может стать Хошеутовский буддийский храм (хурул), построенный в честь победы над Наполеоном калмыцкими князьями Тюменями недалеко от Астрахани. Архитектура соединяет в себе европейские и буддийские элементы. Автор проекта Батур Убаши Тюмень как бы *цитирует* в своем детище архитектурные эле-

менты Казанского собора, прототипом которого был, в свою очередь, католический собор св. Петра в Риме.

Совершенно другим являлся советский опыт аккультурации и, соответственно, отношения к буддизму. Целью большевиков была даже не русификация, а создание социалистических наций [Hirsh, 2005], впоследствии ставших *советским народом* в плавильном котле советской национальной политики. Важнейшей частью политики большевиков в отношении к этносам и этническим группам бывшей Российской империи была *культурная революция*. Концепция культурной революции — одна из важнейших в теории научного социализма, обозначала в числе прочего ментальную революцию, а также революцию в языках. Известный востоковед В. Алпатов в своей книге «150 языков и политика. 1917–1997» замечает, что большевики чрезвычайно негативно относились к старописьменным языкам, таким как *тодо бичиг*. Причина такого недружелюбия заключалась в том, что язык живет в символическом контексте, свойственном той или иной культуре. Смыслы буддийской калмыцкой культуры выражались на *тодо бичиг*, поэтому, чтобы изменить сознание калмыков, надо было ликвидировать старописьменный язык и создать новую письменность.

В этой связи любопытно рассмотреть проблему в ракурсе, предлагаемом Пятигорским и Мамардашвили. Они ставят вопрос о соотношении сознания, языка и культуры. По их мнению, каждая культура является индивидуальным типом соотношения символизма, присущего сознанию, и *языковости*. Традиционные культуры характеризуются преобладанием символических форм, а не языковых. В отличие от них новоевропейская культура характеризуется преобладанием языковых форм [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 184–185]. Поскольку большевики строили социалистическую культуру в согласии с проектом, родившимся в европейской культуре, постольку необходимо было создать новый язык описания. Поскольку языком описания буддийской культуры калмыков был старокалмыцкий язык, преобразование культуры требовало изменения языка описания. *Тодо бичиг* был, таким образом, обречен.

Что касается первой стратегии царского правительства, то в истории калмыков она представлена в опыте ставропольских (оренбургских) калмыков. Они были крещены по желанию своего владельца — внука Аюки-хана. Крестным отцом Петра Тайшина был сам царь Петр Первый. Крестной матерью его жены была императрица Анна Иоанновна.

Эти факты подчеркивают важность момента христианизации калмыков. Однако здесь мы сталкиваемся с удивительным феноменом — будучи крещены в 30-х годах XVIII в., ставропольские калмыки через 175 лет, в 1906 г., подают прошение Наказному атаману оренбургского казачьего войска о *перечислении* их в веру предков, чем повергают в великое изумление не только казачье начальство, но и оренбургскую консисторию. А. М. Позднеев в своем отчете о поездке к оренбургским и терским калмыкам подробно разбирает этот случай и усматривает причины этого казуса в невнимании государства к калмыкам и их культуре, а также в отсутствии переводов Писания на калмыцкий язык [Позднеев, 1911]. С последним доводом нельзя согласиться, так как переводы христианских текстов осуществлялись [Орлова, 2006, 119–130]. Тем более удивительным выглядит факт реконвертации калмыков.

Речь здесь идет о проблеме христианства и буддизма, об их контрадикциях в культуре традиционных народов. Но важным здесь является вопрос о буддизме как *составляющей этнической, а не только религиозной идентичности, о буддизме как средстве и способе идентификации*. оренбургские калмыки стремились сохранить себя как этнических калмыков, сопротивляясь русификации. Далее, этот случай обнажает проблему *народного буддизма*, бытовавшего среди формально крещенного народа. *Народный* буддизм оренбургских калмыков весьма разнился с вероучением, да и с ритуалами тоже.

После Октябрьской революции судьба буддизма была печальна. Хурулы и буддийские образовательные учреждения были ликвидированы. В калмыцком случае дело усугублялось депортацией калмыков в Сибирь. Лишь немногие священнослужители пережили сталинские лагеря. К ним относились такие известные всем калмыкам ламы, как Санджи-лама, Тугмед-гавджи.

Ликвидация хурулов, дацанов и репрессии против священнослужителей, тем не менее, не уничтожили буддизма калмыков или бурят. Буддизм являлся и является и основанием и духовным выражением культуры этих народов. В дореволюционной России буддизм регламентировал все стороны и духовной и повседневной жизни калмыков, части бурят и тувинцев. Сегодня ситуация несколько иная.

В начале 90-х годов один известный буддолог из Бурятского научного центра РАН иронизировал над словами ученой дамы из Калмыкии. Ей было предложено провести эмпирическое исследование о состоя-

нии буддизма в Калмыкии. Ответом было, что буддизма в Калмыкии нет. Это было в конце 80-х годов.

Конечно, калмыцкий буддизм продолжал существовать *секретно, в* период депортации, и полулегально после возвращения калмыков из Сибири и вплоть до начала перестройки. Если в Бурятии сразу после войны были открыты Иволгинский и Агинский дацаны, то калмыкам повезло меньше. Первые хурулы появились после перестройки. Однако религиозная жизнь калмыков поддерживалась силами лам, переживших сталинские лагеря. Доктор тибетской философии Тугмед до 70-х годов прошлого века жил в пригороде Астрахани в поселке Приволжье. Поселок располагался в пригороде Астрахани, и до депортации назывался Калмыцкий Базар. Калмыцкий Базар был культурным и административным центром астраханских калмыков как до революции, так и в советский период, до выселения калмыков в Сибирь. В поселке действовал хурул до 30-х годов.

Тугмед-гавджи принимал калмыков в своем доме, восстановив по возможности алтарь, благодаря связям с бурятскими дацанами. Со всеми значимыми событиями своей жизни калмыки шли к Аве — так калмыки называли его, так как слово гелюнг, лама, не употреблялось. Будь то выбор дня свадьбы, наречение именем новорожденного, похоронные обряды, лечение больных — со всем этим калмыки шли к Тугмед-гавджи. После его ухода из жизни религиозная ситуация астраханских калмыков, да и не только у них, изменилась. Замены уходящему поколению ученых лам не было, и их место заняли *медлгчи*, (знающие люди), *бё* (так обозначали прежде шаманов), *задычи* (вызывающие дождь) [Бакаева, 2003, 158–169].

В связи с вопросом народного буддизма встает другая проблема — **буддизм и шаманизм**. Известно, что буддизм толерантен и достаточно легко аппроприировал шаманские традиции в Тибете. Высокочтимый Цечу Ринпоче любил сравнивать буддизм с алмазом — положишь его на красную ткань — станет красным, на синюю — станет синим. Нечто подобное происходило и происходит сегодня в России. Шаманизм сегодня переживает настоящий период бума. Он настолько популярен, что стал частью туристического бизнеса. Значительная часть бурят и тувинцев являются шаманистами, а не буддистами. Конечно, шаманизм в этих регионах влияет на восприятие буддизма людьми, *народный буддизм* совмещает в себе элементы и шаманизма и буддизма.

В Калмыкии ситуация была несколько иной, здесь до революции шаманизм подвергался преследованиям со стороны буддийской церкви. Возрождение шаманских традиций произошло вследствие ликвидации буддийских учреждений в годы советской власти. Сегодня в Калмыкии, например, очень популярен культ Белого старца, который внесен в буддийский пантеон. Этот культ, по сути дела, — дань зороастрийским верованиям калмыков. Белый старец, вместе с тем, активно используется калмыцкими шаманами бё.

БУДДИЗМ СРЕДИ ЕВРОПЕЙЦЕВ

Я бы хотела ограничиться только обозначением проблемы. Главный вопрос здесь: почему европейцы и американцы обратились к буддизму в конце 50-х годов, почему лекции японского профессора Судзуки о дзен-буддизме и калмыцкого ламы досточтимого геше Вангьяла оказались столь востребованными в США и Европе? Почему книги Керуака и Сэлинджера стали бестселлерами?

Чем объясняется популярность ламы Оле Нидала в России? Почему сегодня Далай-лама на свои лекции в Америке собирает многотысячные стадионы?

Французский мыслитель Паскаль Брюкнер в своем «Эссе о принудительном счастье» усматривает в лекциях Далай-ламы нечто вроде пищевой добавки для души насквозь материалистического Запада, упрекая Его Святейшество в милых пошлостях и называя его торговцем вразнос спокойствием и мудростью [Брюкнер, 2007, 67–69]. Так ли это? Думаю, что нет. Буддизм ищет и находит язык описания, понятный западному человеку, находит форму, доступную уму западного человека.

Реализация проекта модерна завершилась ценностным кризисом, обессмысливанием жизни западных людей. В поисках новой духовности многие из них пришли к буддизму. Несмотря на пресловутый железный занавес, эти поиски затронули интеллигенцию в Советском Союзе. Уже историей стала реформаторская деятельность Бидии Дандарона и его последователей [Дандарон, 2006]. В то время практикующими буддистами стали многие востоковеды. Так академическая буддология непосредственно столкнулась с практикой буддизма. Марксизм-ленинизм, который, кстати, вполне может быть определен как не-теистическая религия, так как здесь есть догмы, есть авторитет, есть ритуалы и вера, многих не устраивал в качестве основы мировоззрения.

Но насмешка истории состоит в том, что крах ценностей советской эпохи был не менее драматическим актом, чем ее засилье. Человек, если он хочет быть человеком, не в силах жить вне ценностей. Это и стало главной причиной востребованности буддизма Ваджраяны среди российской молодежи. Ваджраяна рекрутирует персон с ярко выраженной активностью, стремлением преобразовать себя и свою жизнь — *достичь просветления здесь и сейчас*.

В связи с этим возникает другая проблема – конкуренции в символическом универсуме, конкуренции буддизма и православия. Положение буддизма здесь непростое.

Буддизм как будто бы признается в качестве одной из традиционных религий, существующих в России, и занимает по статусу место, равное православию. При этом буддийские традиции, привнесенные с Запада, например школа Карма Кагью, объявляются сектантскими. И это вопреки тому, что Карма Кагью является одной из четырех традиционных школ тибетского буддизма. Российская Ассоциация центров изучения сект (РАЦИРС) внесла Российскую Ассоциацию буддистов школы Карма Кагью в список тоталитарных сект [Краткий антисектантский справочник/http://nevskiy.orthodoxy.ru]. Показательно, что возглавляют РАЦИРС вместе с профессором Дворкиным два протоирея. Фактически, это означает, что данная организация выражает точку зрения Русской православной церкви.

Если взглянуть на содержание критических материалов, посвященных Российской Ассоциации буддистов школы Карма Кагью, то выясняется любопытная система аргументации [Краткий антисектантский справочник. «Карма Кагью». (Оле Нидал) /http://nevskiy.orthodoxy.ru]. Рассказывая историю школы, начиная с VII века, критики, трактуя в буквальном смысле такие символы буддизма, как капала, кровь, ожерелья из черепов, переходят к описанию жестокостей известного деятеля времен гражданской войны Джа-ламы. Тем самым создается негативный образ не современной школы, а вполне традиционной тибетской школы Карма Кагью и Гелугпа тоже, так как Джа-лама был приверженцем Гелугпа. Это означает, что под маской критики современной «секты» осуществляется критика традиционного буддизма.

Таковы, в общих чертах, основные проблемы пребывания буддизма в культурном пространстве России, проблемы, требующие своего разрешения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алпатов В. М.* 150 языков и политика. 1917–1997. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. М.: Институт востоковедения РАН, 1997.

2. *Артемьева Н. Г.* Буддийские храмы в Приморье — памятники бохайской культуры// Культура ДВ России и стран АТР: Восток-Запад. Вл-к: ДВО РАН, Ин-т искусств, 1994.

3. *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования у калмыков. Элиста: Джангар, 2003.

4. *Брюкнер П.* Вечная эйфория. Эссе о принудительном счастье. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007.

5. *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь: Материалы биографии «История Кукунора» Сумпа Кенпо / Пер. с тибет. Б. Д. Дандарона. Науч.ред. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006.

6. *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.

7. *Аниховский С. Э., Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А.* «Маньчжурский клин»: История, народы, религия / Под ред. А. П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005.

8. *Китинов Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь: Буддизм у ойратов (XII–XVII вв.). М: Товарищество научных изданий КМК, 2004.

9. Краткий антисектантский справочник / http://nevskiy.orthodoxy.ru.

10. *Мамардашвили М. Л., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999.

11. *Миненко Н.* Хождение за «Камень» [Электронный ресурс] // Родина. 2000. № 5. http://www.istrodina.com/find.php

12. *Орлова К. В.* Христианизация калмыков. Середина XVII – начало XX в. М: Восточная литература РАН, 2006.

13. *Позднеев А. М.* Отчет о поездке к оренбургским и терским калмыкам // Архив Санкт-Петербурского филиала Института восоковедения РАН. Ф.44. Оп.1. Д. 60. Л. 82–97.

14. *Резун Д.* Быть тут острогу и слободе. [Электронный ресурс] // Родина, 2000. № 5. http://www.istrodina.com/find.php.

15. Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М.: Логос, 2005.
16. *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. Общ. ред. Бр. Левченко. Киев: Ника-центр, 1996.
17. *Hirsh F.* Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.

А. Ш. Койбагаров (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ ШКОЛЫ КАРМА КАГЬЮ В РОССИИ: ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Мы считаем себя традиционными на территории России. Семнадцатый Кармапа в письме, подтверждающем нашу аутентичность, отметил, что в традиции калмыков и бурят, ранее называвшихся ойратами, эта школа существует уже около семисот пятидесяти лет. Следовательно, на территории России мы присутствуем уже очень давно. Известные события сделали невозможным или трудным существование любых религиозных традиций в России. Религиозные репрессии, начавшиеся в двадцатых-тридцатых годах, продолжались, хоть и не будучи такими кровавыми, в пятидесятых, шестидесятых и семидесятых годах. В качестве примера на конференции уже упоминалась, в частности, история с группой в Бурятии. К периоду либерализации, периоду горбачевских реформ, мы подошли в плачевном состоянии: были полностью разрушены почти все религиозные традиции в стране, но, тем не менее, был относительный достаток, относительно комфортное существование и, соответственно, очень хорошее государственное образование и множество образованных, как сказал лама Оле Нидал, идеалистически настроенных людей. В этот момент произошел информационный взрыв, взрыв демократических свобод, и люди стали искать. Конечно, эти поиски происходили и раньше, но тогда все говорилось только «на кухне»: люди не могли общаться друг с другом, не могли собираться, таких объединений не было или их деятельность сурово пресекалась. Вдруг в конце восьмидесятых это стало возможно. Когда лама Оле Нидал впервые приехал в Россию и мы собрались в маленькой квартире на Удельной, чтобы прослушать первую лекцию, — мы думали, что

собрались случайно. Этому событию уже двадцать лет, и сейчас мы отмечаем такой небольшой, но очень важный для нас юбилей. Тогда никто не представлял себе, во что это выльется, не подозревал, что вся наша жизнь и все устремления резко изменятся и повернутся в сторону буддизма. Тогда было очень много различных духовных предложений, и интересным казалось и то, и это, и буддизм был одним из вариантов, одной из тех замечательных возможностей, которые предоставило нам время.

Вдруг обнаружилась потребность общества в духовном пути, но пути не догматичном, не связанном с резким изменением сознания. У многих из нас не было вообще никакого религиозного самоотождествления, отношения к каким-либо религиозным традициям. Лишь немногие хранили какие-то воспоминания о возможных духовных путях, о которых в их семьях что-то знали или могли рассказывать. У всех было хорошее образование, в большей или меньшей степени научное, позитивистское. И буддизм очень органично лег на этот фундамент. Он был так легко воспринят благодаря успешной подаче, или форме, в которой он был представлен ламой Оле Нидалом. И вдруг вот страна взорвалась: по прошествии нескольких лет у нас уже появилось огромное количество центров по всей стране. За двадцать лет мы пришли к тому, что сейчас у нас более семидесяти центров, то есть крупных зарегистрированных организаций, и медитационных групп, практически, во всех крупных городах России. Мы перекрываем и по широте, и по долготе всю эту огромную страну. Наверное, самый западный центр России расположен в Калининграде; самый восточный — на Сахалине; самые южные — Краснодар и Сочи, а на севере дальше всего Архангельск и Северодвинск.

Центры не возникают только там, куда не доезжает учитель, буддийский лектор. Оказывается, что везде, во всех местах, даже в глубинке, есть люди, которые ищут этого, которым это нужно. Они совершенно естественным образом начинают практиковать это учение и извлекать из этого пользу.

Мы, прежде всего, направлены на буддийскую практику, и поэтому все остальное — инфраструктура, социальные отношения, организация — подчинено практике. И тут тоже с самого начала были заложены какие-то очень правильно выбранные принципы, потому это и дало такой взрыв по всей стране. Первое — сознательный отказ от монастырс-

ких организаций, от того, чтобы вырывать людей из социума и делать их профессиональными буддистами. Второе — с самого начала мы начали переводить тексты, и это дало возможность не только наслаждаться красотой и культурными вещами, но и понимать смысл того, что мы делаем. За эти годы мы отошли от того, чтобы петь пуджи на тибетском, сопровождая это музыкой национальных тибетских инструментов, — это звучало необыкновенно красиво и завораживающе, но притягивало множество экзотичных людей. В то же время это было недоступно для всех, кто не обладает музыкальным слухом, например для меня. Сейчас все тексты практик переведены на русский язык. Некоторые тексты мы до сих пор поем на тибетском, как дань традиции, как дань уважения к тысячелетней передаче буддизма в Тибете, но и эти практики имеют подстрочный перевод. Все максимально русифицировано.

Следующий принцип, который нам тоже очень помог и помогает, — это полное неучастие в политике. Мы прежде всего практики, мы изучаем и практикуем буддизм. Конечно, мы сочувствуем делу Тибета, и нас беспокоит то, что происходит с тибетцами, но на уровне организации, на уровне центров, мы занимаемся только буддизмом — духовными практиками и передачей знания. Мы не участвуем ни в каких политических кампаниях. Конечно, в буддизм приходят свободные люди, и поэтому никому не возбраняется частным образом выражать любые свои воззрения, любые политические убеждения. Мы даже не спрашиваем у людей, которые ходят в центр, считают они себя буддистами или нет. Они могут быть атеистами, агностиками, могут себя считать принадлежащими к любой религиозной традиции, но, если они приходят в центр, практикуют и находят для себя полезными наши методы, — это прекрасно и замечательно.

У нас в центре был такой случай: человек, ходивший к нам примерно месяц, вдруг сообщил всем, что он, вообще говоря, послан к нам по заданию ФСБ. «Как вы к этому относитесь? — спросил он. — И могу ли я, рассказав это, продолжать ходить в центр?» На это, практически, никто никак не отреагировал. Люди сказали: «Ну, здесь многие находятся по заданию, оттуда или отсюда. Некоторые сообщают об этом, некоторые нет, но, если человек практикует и получает от этого пользу, то все в порядке». Будда на всех одинаково смотрит, всех одинаково понимает.

Кроме того, в наших центрах Карма Кагью сложился очень хороший, очень здоровый баланс между чистой практикой и изучением

буддизма. Он нужен для того, чтобы центры не становились скучными, чтобы мы не теряли людей с простыми, сильными умами — людей, которые хотят сразу же узнать медитацию, применять методы и получать результаты, а не закапываться в книжки.

И, конечно же, наш успех связан еще и с воодушевляющим примером ламы Оле Нидала, с его неиссякаемой, кипучей энергией, с его способностью «сжимать время». Когда приезжает Лама, время начинает словно заворачиваться в спираль, одновременно происходит масса событий, масса вещей. Многие люди попадают в орбиту этой великой энергии, великой страсти показывать другим их возможности, дарить людям близкое ощущение будущего просветления. Благодаря этому в наши центры привлекаются похожие люди, и потому, наверное, и существует этот феномен — современный буддизм Карма Кагью. Поэтому нас так много, поэтому мы так быстро развиваемся, и это очень здорово и замечательно, что в современной России есть такая возможность духовного пути.

Е. А. Островская (Санкт-Петербург)

РОССИЙСКИЕ БУДДИЙСКИЕ НГО: ПЕРСПЕКТИВА КОНСЕНСУСА

Настоящий доклад посвящен трем аспектам функционирования буддизма в российском гражданском обществе: формированию нового социального феномена вероисповедной идентичности «российский буддист», выявлению противоречий и трудностей возрождения буддизма как одной из традиционных религий народов нашей страны и анализу перспектив консенсуса в среде буддийских НГО.

Российская буддийская община как современный феномен вероисповедной идентичности начала формироваться в 1990-е гг., когда в повестку дня был эксплицитно включен вопрос о построении правового государства и общества в России. Именно в этот период был взят курс на возрождение традиционных религий и этнических верований народов России, разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием), введено правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. Введенная политико-правовая парадигма

функционирования религий в российском государстве и предопределила собой возникновение нового социального феномена вероисповедной идентичности — современной Буддийской общины РФ.

К настоящему моменту Буддийская община РФ характеризуется следующими особенностями.

• Во-первых, совпадением исторических границ канонических территорий (Бурятия, Калмыкия, Тува) с административно-территориальными границами соответствующих национальных автономий.

• Во-вторых, продвижением буддизма на неканонические территории евразийского пространства страны, в частности в российские мегаполисы. В Москве и Санкт-Петербурге развивают свою активность различные буддийские религиозные объединения и группы: объединения и группы последователей традиции школы Гелугпа, общины школы дзен Кван Ум, Дхарма-центры последователей школы Карма-Кагью, Дзогчен-общины, буддийские центры «Друзья Тибета», общины традиции Тхеравада, буддийские центры Римэ.

• В-третьих, мультикультуральным и полиэтническим составом. Наряду с членами этносов, исторически исповедовавших буддизм, в состав современной Буддийской общины РФ входят конвертиты (новообращенные буддисты) славянского, тюркского, угро-финского, еврейского происхождения.

• В-четвертых, разнообразием социо-культурных форм буддийского вероисповедания: наряду с традиционным для канонических территорий тибетским буддизмом в РФ укоренились вновь привнесенные буддийские традиции (японская, китайская, ланкийская, южнокорейская, вьетнамская и др.).

• В-пятых, гетерогенностью организационных форм. В рамках современной Буддийской общины РФ сосуществуют традиционные формы религиозных объединений (локальные общины на канонических территориях), религиозные объединения буддистов-конвертитов и религиозные группы, не подлежащие юридической регистрации.

Вновь созданная демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий в российском обществе способствовала оформлению нового социального феномена вероисповедной идентичности — «российский буддист». Добровольная вероисповедная самоидентификация гражданина в качестве буддиста служит одновременно необходимым и достаточным основанием для его практического

причисления к современной Буддийской общине России. Эта большая социальная группа развивает свою религиозную активность в третьем секторе общества — в независимых гражданских организациях (далее — НГО), неправительственных и некоммерческих. В терминах научного дискурса о гражданском обществе современная Буддийская община России должна квалифицироваться как ассоциация на основе единства мировоззренческих ценностей.

Вклад современной Буддийской общины РФ в строительство гражданского общества состоит в открытом прокламировании религиозных ценностей и их социальном воспроизведении на базе добровольных неправительственных и некоммерческих гражданских организаций (НГО) и религиозных групп. Следует отметить, что фундаментальные буддийские ценностные доминанты — отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, гендерная толерантность, миротворчество, неприятие любых форм деспотизма, стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора — вполне сочетаются с ценностями гражданского общества.

Открытое прокламирование буддийских ценностей осуществляется российскими буддийскими НГО по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество. Так, факт открытой самоидентификации индивида в качестве буддиста свидетельствует о характерном для современной Буддийской общины РФ стремлении внедрить в жизнь закон о свободе совести и о религиозных объединениях как гражданскую позицию. Подчеркну, что российские буддисты и прежде, в советский период, пытались активно участвовать в демократизации духовной жизни, опираясь на закон о свободе совести, присутствовавший в конституции. Так, в конце 1960-х – начале 1970-х гг. открыто заявила о себе община буддийского учителя Дандарона (1914–1974), в состав которой входили наряду с бурятами русские, белорусы, эстонцы, евреи, латыши и литовцы. Однако, несмотря на номинальное правовое обеспечение свободы совести, политические установки советского государства исключали открытое позиционирование буддийской идентичности со стороны граждан, не являющихся по своему этническому происхождению бурятами, калмыками или тувинцами. Община Дандарона была в 1972 г. разгромлена — против ее основателя было сфабриковано уголовное дело, а члены подверглись

репрессивным общественным воздействиям с применением карательной психиатрии [Дандарон, 2006].

Российскому правовому государству адресуется сообщение о социальной бесконфликтности и толерантности буддийских религиозных ценностей, но вместе с тем и о готовности контролировать деятельность государственных структур в различных областях внутренней и внешней активности (духовная жизнь, экономика, образование, экологическая политика, реформирование вооруженных сил, коррекция позиции государства в сфере внешней политики).

Международное сообщество ставится в известность о степени либерализации и демократизации религиозной жизни российского общества, о солидарности с базовыми ценностями доктрины гражданского общества, о готовности легитимно отстаивать права человека в РФ и за ее пределами. Социальное воспроизведение буддийских ценностей осуществляется в деятельности некоммерческих, неправительственных НГО и религиозных групп, функционирующих в третьем секторе российского гражданского общества и на международном уровне. Рассмотрим некоторые примеры.

Так, Буддийская традиционная Сангха России (БТСР) во главе с Пандито Хамбо-ламой Д. Б. Аюшеевым входит в состав Президентского совета по вопросам религиозных организаций. Эта организация декларирует ценности этнокультурной толерантности, веротерпимости, стремление к расширению межрелигиозного диалога и сотрудничества. Д. Б. Аюшеев является также вице-президентом «Азиатской буддийской конференции за мир» и представляет российских буддистов в Межрелигиозном совете России. Одним из важнейших аспектов деятельности БТСР выступает практическое воплощение миротворческой позиции буддизма и поддержание открытого внутрироссийского и международного диалога религий по вопросам мира, прав человека, свободы совести и вероисповедания.

Яркой иллюстрацией экологического направления деятельности буддийских НГО являются бурятские и калмыцкие объединения: религиозный центр «Ахалар», Объединение буддистов Калмыкии, Дхарма-центр Калмыкии.

Возникшие в российских мегаполисах ячейки общества «Друзья Тибета» занимаются пропагандой религиозно-просветительской и миротворческой миссии Далай-ламы XIV в пространстве глобального мира,

устраивают акции в поддержку тибетского этнического меньшинства в КНР и активно заявляют себя правозащитниками. Дхарма-центры последователей школы тибетского буддизма Карма-Кагьюпа объединяют молодежь в борьбе против наркотиков и любых форм насилия, включая международный терроризм.

Отдельно следует отметить вклад женского буддийского движения. В 1990-х гг. бурятские буддистки-мирянки обратились к опыту своих монгольских сестер по вероисповеданию, которые приняли активное участие в деле создания женских монастырей. Кроме женских буддийских монастырей (дацанов) и монашеских общин, получили развитие различные гендерно ориентированные дхарма-центры и общины [Бальжитова, 2007], в которых культивируется равноправие полов в социо-религиозном аспекте. Бурятские монахини организовывали курсы по буддийской философии для всех желающих, а также способствовали приездам монгольских женщин-лам для участия в совместных ритуальных службах (хуралах).

Усилиями бурятских монахинь и мирянок созданы НГО, неукоснительно проводящие в жизнь одну из центральных ценностных доминант буддизма — постулат равенства духовных возможностей женщин и мужчин. Кроме того, бурятские монахини и мирянки наладили тесное сотрудничество с международной организацией «Сакьядхита», нацеленной на практический аспект гендерного равноправия в национальных буддийских общинах — на создание равных возможностей для получения религиозного образования, для продвижения по вертикали социо-религиозных статусов, а также на укрепление положения женщины в социально-политической, хозяйственно-экономической, профессиональной и брачно-семейной сферах. Кроме того, женские буддийские НГО Бурятии занимают отчетливую миротворческую позицию как внутри страны, так и за ее пределами. Символическим выражением этой позиции явилось строительство ступы «Мир», возведенной на берегу озера Байкал благодаря активности насельниц бурятского женского дацана. Ступа была возведена как ответ на акты вандализма в Афганистане и терроризма в США.

Однако взятый в 1990-е гг. курс на религиозное возрождение оказался весьма проблематичным применительно к российскому буддизму. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тувы с большим энтузиазмом включилась в этот процесс, полагая, что в гражданском обществе

должна возродиться традиция, существовавшая до социализма. Но неучтенным оказался ряд немаловажных обстоятельств. Во-первых, Бурятия, Калмыкия, Тува вошли в состав Российской империи как инородческие территории, население которых исповедовало наряду с буддизмом автохтонные религиозные верования (анимистические культы). Функционирование буддийских социо-религиозных институтов регламентировалось имперским политико-правовым укладом. Носители буддизма рассматривались самодержавной политической властью как подданные империи — инородцы буддийского вероисповедания. Русская Православная церковь квалифицировала это инородческое население в качестве миссионерского поля, хотя насильственная христианизация не практиковалась [Ермакова, 1998, 66–68].

Во-вторых, воспроизведение буддийской модели общества [Островская-мл., 2005] осуществлялось в Российской империи в соответствии с традицией, воспринятой из Тибета: монастыри и духовенство материально обеспечивались за счет хозяйственно-экономической деятельности буддистов-мирян, территориально связанных с каждым из религиозных центров. Социально-экономические преобразования, осуществленные в советский период, исключали такой тип связи «мира» и духовенства. Большинство монастырей прекратили свое существование, а немногие функционирующие поддерживались добровольными пожертвованиями, не обусловленными типами хозяйственной деятельности.

В-третьих, несмотря на то, что на канонических буддийских территориях России доминировала школа тибетского буддизма Гелугпа, главой которой являлся Далай-лама (теократический правитель Тибета), имперская администрация поощряла господство местных буддийских иерархов, что являлось частью профилактики сепаратизма. Так, в каждом из регионов был местный глава школы Гелугпа, а также существовали и другие школы тибетского буддизма [Жуковская, 1997, 15; Дандарон, 2006, 6]. Такой подход сохранился и в советское время, что выражалось, в частности, в создании Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ).

Попытки возродить систему буддийских социо-религиозных институтов (монашество, миряне, религиозное образование, реципрокальные отношения между «миром» и духовенством) по образцу, существовавшему в Российской империи, были заведомо обречены на

неудачу в перспективе строительства гражданского общества и правового государства. Дело в том, что буддийская идентичность в Российской империи выступала разновидностью религиозной идентичности инородческих подданных, а не граждан. Для инородцев единственным каналом вертикальной социальной мобильности и влияния на деятельность государственных структур являлось принятие православия, официальной имперской религии. Политико-правовой уклад Российской империи гарантировал инородцам-буддистам возможность воспроизведения религиозной модели общества в пределах их этнических территорий, где религиозную власть отправляли местные иерархи. В противовес этому в гражданском обществе и правовом государстве традиционные социо-религиозные отношения не детерминированы законом, поскольку вероисповедная идентичность является личным делом гражданина, осуществляющего свободный выбор в сфере духовной жизни. Соответственно государство не предоставляет политико-правовых гарантий воспроизведения той или иной религиозной модели общества, оно лишь гарантирует право граждан на создание добровольных религиозных организаций.

В оправе гражданского общества буддизм предстал одной из религий, исповедуемых гражданами РФ по свободному волеизъявлению, и требовалось найти тот образец, в соответствии с которым буддийские социо-религиозные институты могли обрести второе дыхание. Необходимо было изыскать постоянные легитимные в гражданском обществе источники финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, способы пополнения численности монашества, активизировать миссионерско-проповедническую деятельность, преодолеть пережитки этнизации буддизма, то есть принять иноэтническую конвертацию как закономерное для мировой религии явление. Рефлексия об этих проблемах и стимулировала обращение к опыту функционирования буддизма в глобализирующемся мире [Островская-мл, 2002; Аюшева, 2003].

Параллельно с попытками возрождения буддизма на канонических территориях в 1990-х гг. наметился процесс легализации буддийских организаций в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из зарубежных стран Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. Эти организации

органично вошли в третий сектор гражданского общества, но едва ли могли рассматриваться в качестве представителей традиционных религий России, поскольку не имели исторической связи с каноническими буддийскими территориями РФ. Появление таких организаций стимулировало конфликтную ситуацию в буддийской среде. Новые буддийские НГО претендовали на внедрение западной модели буддийской ассоциации, что вполне соответствовало принципам функционирования гражданского общества.

В контексте последовательной реализации принципов гражданского общества весьма проблематичным относительно современной Буддийской общины РФ выглядит тот факт, что на официальные государственные мероприятия, в которых участвуют иерархи православной, исламской и иудейской общин страны, приглашается только глава БТСР. Этот факт свидетельствует, что общественный имидж НГО, созданных буддистами-конвертитами, остается маргинальным, хотя данные НГО вполне легитимны в аспекте закона о свободе совести и о религиозных объединениях и объединяют в своем составе носителей буддийской идентичности.

Необходимо в этой связи указать на рассогласованность законодательного термина религии «…исторического наследия народов России» с принципами гражданского общества. Содержание этого термина применительно к российскому буддизму имеет двойной стандарт: легитимирует только те формы буддийского вероисповедания, которые исторически сложились в Бурятии, Калмыкии и Туве, и оставляет за бортом все прочие социо-культурные формы буддизма, функционирующие в России в настоящее время.

Рассмотрим, каким образом функционирует ныне так называемый традиционный буддизм России. Трудности, связанные с процессом религиозного возрождения, были осознаны раньше всего в Калмыкии. Буддисты этого региона еще в первой половине 1990-х гг. заявили о своей лояльности по отношению к Далай-ламе XIV, политическому главе тибетской диаспоры на территории Индии. Применительно к буддийским каноническим территориям РФ Далай-лама XIV занял к концу 1990-х гг. позицию, функционально сходную с позицией католического понтифика. Такая ситуация маргинализирует НГО российских буддистов, не связанных с традицией Гелугпа, представителем и иерархом которой и является Далай-лама XIV.

На канонических территориях, лояльных Далай-ламе XIV, активно воспроизводится глобальная модель функционирования тибетского буддизма, которая была создана в диаспоре на территории Индии. Так, система буддийских социо-религиозных институтов воспроизводится по транслокальному принципу: бурятские, калмыцкие, тувинские монахи получают высшее образование в монастырских университетах диаспоры, либо Монголии (лояльной Далай-ламе XIV); миссионерскую деятельность преимущественно ведут посланцы Далай-ламы XIV, имеющие соответствующие сертификаты; в состав «мирян» включаются вновь созданные НГО, которые своими пожертвованиями осуществляют возможность иностранного миссионирования. Едва ли можно квалифицировать такую модель социо-религиозных отношений как традиционную. Формально ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на тибетскую диаспору во главе с Далай-ламой XIV не противоречит принципам гражданского общества, но и не вносит вклад в построение российского варианта такого общества. Модель, созданная под водительством идеологов тибетской диаспоры, нацелена в первую очередь на воспроизведение этнокультурной идентичности тибетцев в глобальном пространстве, и это идентичность детерриторизированного сообщества. Хотя в заявлениях Далай-ламы XIV подчеркивается соответствие буддийских ценностей ценностям гражданского общества, они прежде всего связаны с историческими судьбами Тибета, являющегося ныне частью КНР. Ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на глобальный образец воспроизведения социо-религиозных институтов тибетского буддизма приводит к расщеплению гражданской идентичности. Будучи гражданами РФ, они оказываются частью той детерриторизированной модели буддийского общества, которая индифферентна к задаче построения правового государства и гражданского общества в России.

Комплекс указанных проблем отнюдь не отменяет актуальной гражданской активности современной Буддийской общины РФ. Буддийские НГО в их разнообразии уже являются неотъемлемой частью третьего сектора российского гражданского общества. Но процессы, происходящие на канонических территориях, размывают вклад российского буддизма в дело строительства российского национального гражданского общества. Гражданская религиозная идентичность «буддист» постепенно подменяется на канонических территориях глобаль-

ной формой религиозной идентичности, не связанной с российским гражданским обществом. Что же касается созданных буддистами-конвертитами НГО, ориентированных на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, то эти организации объективно оказываются заложниками международного активизма религиозных идеологов тибетской диаспоры и конфликтности сепаратистских групп тибетцев внутри КНР. Тем не менее, такие конвертитские НГО, заявляя себя защитниками прав человека и этноменьшинств, выполняют в российском гражданском обществе весьма важную и социально значимую функцию. Они привлекают внимание отечественных политиков, ученых, общественных деятелей к тибетской проблеме, которую необходимо всесторонне изучать в прямой связи с вопросами возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве, если мы верим в перспективу сохранения административно-территориальной целостности России.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003.

2. *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994.

3. *Бальжитова О. М.* Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Чита: Бурятский научный центр, 2007.

4. *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь: Материалы биографии «История Кукунора» Сумпа Кенпо / Пер. с тибет. Б. Д. Дандарона. Науч.ред. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006.

5. *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПБ.: Наука,1998.

6. *Жуковская Н. Л.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. М.: ИЭА РАН, 1997.

7. *Островская-мл. Е. А.* Тибетобуддийский социально-политический проект: История и современность. М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 2002.

8. *Островская-мл. Е. А.* Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: СПбГУ, 2005.

А. М. Алексеев-Апраксин (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ПЕТЕРБУРГА

За 300-летнюю историю у Санкт-Петербурга сложился устойчивый имидж крупного центра европейской культуры или даже «европейской витрины» Российского государства. Но это справедливо лишь отчасти. Петербург с первых дней своего существования был и остается форпостом отечественной культуры в отношении Востока в целом и буддизма в частности. Санкт-Петербург изначально создавался как полиэтнический и поликонфессиональный центр великой державы, целью которого было — предоставить культурным инновациям открытое поле возможностей. (*16 апреля 1910 года Пётр издал манифест:* «*О понеже здесь в Столице нашей уже введено свободное отправление богослужения всех других…* (*хотя с Нашею церковию не согласных*)*… Мы по дарованной Нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому на его ответственность пещись о блаженстве души своей. И так Мы крепко того станем смотреть, чтобы по прежнему обычаю никто как в своем публичном, так и частном отправлении богослужения обеспокоен не был, но при этом содержан и противу всякого помешательства защищен был…*». *Пётр I распорядился обнародовать этот манифест повсеместно, в том числе и за границей, чтобы приглашаемые в город специалисты, в первую очередь мастера военного дела, купцы и художники, не боялись приезжать в Россию*) [Полное собрание законов Российской империи, Т IV, 192–194]. В строительстве города, например Петропавловского собора, принимали участие калмыки, к этому моменту уже не одно столетие придерживающиеся буддийского мировоззрения. Впрочем, этим известным фактом не исчерпывается присутствие буддистов в городе.

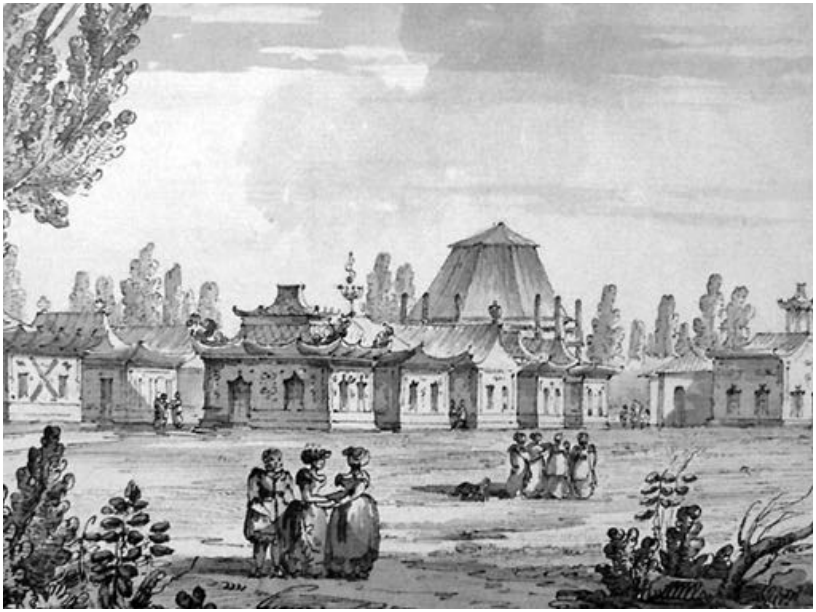
Согласно классическим и новейшим историческим исследованиям (например, А. И. Андреева), российский император не только «прорубал окно в Европу», но и «открывал двери на Восток». Помимо налаживания отношений с вошедшими в состав России буддийскими народами, Петр и официальный Санкт-Петербург более или менее успешно устанавливали связи с Индией, Китаем, Тибетом и другими восточными странами. (*Мы можем вспомнить и о заключении договоров с Ки-*

таем о границах, и о налаженной восточной торговле — грандиозном караванном пути и других инициированных Петром крупных международных проектах, осуществленных в XVIII веке.)

Известно и то, что «именными повелениями» Пётр Великий осуществил ряд мероприятий, заложивших основы российского востоковедения. К ним следует отнести: попытки наладить обучение русских восточным языкам, организацию целенаправленного сбора первоисточников, литературы, картографических данных по Востоку, создание соответствующих государственных хранилищ, подготовку и издание переводных, описательных и оригинальных работ по восточной тематике. (*В истории востоковедения оставили след Коллегия иностранных дел (1720) и Коллегия Адмиралтейства (1722). После смерти Петра, в 1726–1731 гг. — верховный тайный совет, а в 1731–1741 гг. — кабинет е.и.в. (кабинет министров). Законодательные акты по востоковедению издавал и Святейший синод (1721), однако при Петре Великом подавляющая часть документов была итогом его личной инициативы.*)

Следует вспомнить, что восточные коллекции, которые легли в основу первого российского музея — Кунсткамеры, были весьма значительны, и в итоге музей с первых дней своего существования более чем на треть состоял из произведений восточных народов. Создание первых музейных каталогов и первые экспедиции за экспонатами также связаны с поездками на Восток. Не следует забывать и то, что в течение XVIII века Петербург, в лице новой элиты, переживал мощное увлечение Востоком. Это увлечение, довольно-таки изящно сочеталось с заимствованными из Европы художественными стилями в архитектуре, садово-парковом строительстве и убранстве интерьеров. Среди известных коллекционеров и поклонников восточного искусства в Петербурге следует назвать А. Д. Меньшикова, украшавшего в китайском стиле свой дворец на Васильевском острове. Коллекции в те годы также собирали Ф. Апраксин, Р. Арескин, А. Винниус, П. Гордон, Ф. Лефорт, Н. Репнин и другие. Во времена Анны Иоанновны восточные предметы собирались И.-Э. Бироном и А. Остерманом, во времена Екатерины Великой — в домах Бецких, Строгановых и Юсуповых.

Начиная с И. Ф. Браунштейна, в восточной тематике создавали произведения такие художники, архитекторы и зодчие, как Антонио Ринальди, Валлен Деламот, И. Герард, Илья Васильевич Неелов, Д. Кваренги, Юрий Матвеевич Фельтен, Чарльз Камерон и другие известные



Джакомо Кваренги. Китайская деревня. Царское Село. (Акварель, начало XIX века).

авторы. Далеко не все проекты воплотились в жизнь, еще меньше построек сохранилось до нашего времени. Например, работы Огюста Рикара де Монферрана, прославленного автора Исаакиевского собора и Александровской колонны, создавшего несколько зданий в китайском и мавританском стиле в Екатерингофском парке Санкт-Петербурга, полностью утрачены [Ротач, Чеканова, 1979, 141–146; Пунин, 1990, 337]. Впрочем, достаточно многое сохранилось в пригородах Петербурга.

В отношении востоковедной науки, как мы уже отмечали, первые шаги были также сделаны в Петербурге. Открывшаяся в 1724 году Петербургская Академия наук сразу приняла в штат своих сотрудников талантливых востоковедов из Европы. Кроме них в течение XVIII века посредством духовной миссии в Пекине, экспедиционной и кабинетной работы Академия, выполняющая функции Университета, смогла вырастить не одно поколение выдающихся знатоков буддийской куль-

туры, среди которых следует упомянуть А. Л. Леонтьева, Н. Я. Бичурина и И. К. Россохина.

Воспитание восточников не оставалось без поддержки столичной власти. Упоминаемый выше И. К. Россохин помимо научных изысканий руководил школой китайского и маньчжурского языка. При Академии наук в XVIII веке работала также русско-японская школа. Инициатором её создания был сенатор М. Г. Головкин, руководителем — А. И. Богданов, а среди преподавателей — японец Гонза. Ещё одна школа китайского и маньчжурского языка была открыта Коллегией иностранных дел. Эта Коллегия более других государственных институтов нуждалась в развитии востоковедной науки.

Знаковые события в истории отечественного буддизма произошли при Елизавете Петровне. Среди них важнейшим является признание буддизма как одной из традиционных духовных конфессий, распространенных на территории Империи. Следует вспомнить и то, что в годы царствования Елизаветы вышла в свет статья профессора Петербургской Академии наук Герарда Фридриха Миллера (1705–1783) «De scriptis tanguiticis in Sibiria repertis commentatio» [Miller, 1747, 420–468], которая впоследствии была признана первой страницей российской тибетологии. (*Посетив в 1735 году селенгинских бурят, Г. Ф. Миллер обратился к ламе Агвану Пунцуку, будущему главе буддийского духовенства Забайкалья, за помощью в переводе на монгольский язык тибетского текста — части рукописи, найденной им за полтора десятка лет до этого в монастыре Аблайт-хит на Иртыше. Перевести этот текст пытались ранее учёные Парижской Академии братья Этьен и Мишель Фурмон, однако, как показал перевод ламы, совершенно его не поняли.*)

При Екатерине Великой, признанной буддистами Забайкалья «Белой Тарой», в 1779 году «Академические известия» опубликовали «Новейшее и достоверное описание Тибетского государства, доселе европейцам столь мало известного, но столь часто ими упоминаемого, о Далай-ламе, его законах и его поклонниках и пр.», переведенное на русский К. Богдановичем. Автор этого описания — английский исследователь — сообщал, что Российская империя — единственное в Европе государство, о котором было известно Таши-ламе. «Он имел весьма величественное понятие о ее богатствах и могуществе…», — помимо этих лестных для российских читателей известий, он сообщал и то, что уже «Петр Великий посылал в различные времена грамоты и подарки к Ламе» [Богданович, I, 1779, 279].

Итогом достижений науки XVIII века в изучении буддийской культуры можно считать выход в свет монографии «Sammlungen historischer Nachrichten uber die Mongolischen Volkerschaften» [*Pallas, 1801, II*]. В этой книге российский академик П. С. Паллас предпринял первую попытку дать обзор буддийской мифологии, иконографии и космологии. (*Паллас Петр Симон (1741–1811), российский естествоиспытатель, академик Петербургской АН (1767). С 1767 жил в России. Руководил экспедициями Петербургской АН (1768–1774), результаты которых опубликованы в книге «Путешествие по различным провинциям Российского государства». СПб., Т I–III, 1773–1788.*) Паллас также изложил содержание нескольких буддийских текстов и жизнеописание Будды Шакьямуни. Г. Ф. Миллер и П. С. Паллас были первыми, кто начал собирать для Академии тибетские рукописи и ксилографии, составившие со временем весьма солидную коллекцию, хранившуюся в Азиатском музее.

Как мы уже упоминали, столичный Санкт-Петербург официально признал буддизм лишь в 1741 году, после того как Иркутское областное управление провело поименную перепись 150 лам, утвердило их наличное число достаточным и привело буддийских лидеров к государственной присяге [Вашкевич, 1885]. Главным ламой в Бурятии власти назначили тибетца Агвана Пунцука. В целом же о лояльном отношении столичной власти к духовным лидерам буддизма говорит тот факт, что все ламы освобождались от налогов и податей, а также получали официальное разрешение на распространение буддизма среди сибирских и монгольских народов. В 1766 году Канцелярия по пограничным делам утвердила преемника Агвана Пунцука — Дамба-Доржи-Заяева в должности главного ламы «всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала», со званием Бандидо-хамбо-ламы.

По отношению к калмыкам (*западным монголам и ойратам*) также велась веротерпимая политика. Например, известно, что император Павел I в 1800 году выдал Жалованную грамоту калмыцкому Ламе Собину Бакши «О свободном отправлении всех духовных обрядов калмыков», осыпал его подарками и назначил ему достаточно щедрый «ежегодный пенсион». (*Почтенному духовенства калмыцкого Ламе Собину Бакши и всем прочим Нойонам Торгоутовым, Дербетевым и Хотоутовым, их Заисангам, духовенству и всему верноподданному Нам калмыцкому народу Наша Императорского Величества милость*

и благоволение. В возобновление древних узаконений Высоких наших предков и в утверждение прежних прав подданного Нам калмыцкого народа, Мы, Великий Государь, Наше Императорское Величество, Всемилостливейше учредив любезноверного Нам владельца Чучея Тайши Тундутова наместником с позволением ему и всем Нашим подданным Нойонам Торгоутовым, Дербетевым и Хотоутовым, их Заисангам, духовенству и всему калмыцкому народу иметь по прежнему для судопроизводства Совет именуемый Зарго, на правилах, какие в данной ему от Нас на сие достоинство грамоте изображены, вас почтенный Лама по дознанной вашей к Нам верности и к Императорскому Престолу Нашему преданности, утверждая в сем духовном достоинстве вашем, в знак коего жалуем посох и шубу соболью, и позволяя вам принадлежащее к тому свободное отправление обрядов закона вашего, повелеваем, как долг требует, все кочующие в Нашей Империи калмыцкие Орды и людей народа их и закона по духовным обстоятельствам соблюдать и держать в должном к Нам, Великому Государю, верном и усердном подданстве и всеми обрядами по закону их беспрепятственно довольствовать, жалования Нашего определяем вам в пенсион ежегодно по 600 рублей серебром; о чем, кому следует, указы Наши даны. Впрочем, Мы вас, почтенного Ламу Собина Бакши, почтенных Нойонов Торгоутовых, Дербетевых и Хотоутовых, Заисангов, духовенство и весь калмыцкий народ, Нашею Императорскою милостию обнадеживаем.) [Полное собрание указов Российской империи, Т XXVI, 341].

Политико-экономические договоренности, научное освоение восточной тематики, а также включения восточных художественных мотивов в культурную жизнь столицы обусловили основные характеристики первоначального этапа знакомства Петербурга с культурами буддийского Востока. Приобретенные знания и впечатления послужили стимулом для более детального изучения восточной культуры в XIX веке. Они позволили обратить внимание не только на материальную, но и на духовную культуру, что повлекло за собой рождение новых форм вхождения буддийского Востока в культурную жизнь Санкт-Петербурга.

В XIX веке продолжилось развитие указанных направлений диалога культур. Буддизм включался в культурную жизнь города в научно-образовательном, культурном, политическом, художественно-эстетическом, учрежденческом, общественно религиозном плане. Основы буддологической научной мысли были развиты И. Я. Шмидтом, Робер-

том Ленцом (1808–1836), Ф. А. фон Шифнером (1817–1879), О. М. Ковалевским, П. И. Кафаровым, В. П. Васильевым, И. П. Минаевым. (*Я. И. Шмидт публиковал свои буддологические работы на немецком языке. Его исследования, опирающиеся на монгольские и тибетские источники, имели широкий резонанс в Европе. На его статью о праджняпарамите ссылался А. Шопенгауэр в конце первого тома «Мир как воля и представление».*) Сложившиеся к началу XX века новые научные принципы комплексного изучения буддийской культуры вывели Санкт-Петербург в мировые лидеры буддологии. Среди буддологов этого периода следует особо отметить Ф. И. Щербатского, С. Ф. Ольденбурга, А. М. Позднеева, О. О. Розенберга, Н. Д. Миронова, А. И. Вострикова, Б. Я. Владимирцова, Е. Е. Обермиллера, барона А. Д. фон Сталь-Гольштейна, Б. Б. Барайдина. Продолжая рассматривать научный вектор осмысления буддийской философии и культуры, нельзя не упомянуть и о созданном при Российской Академии наук Институте буддийской культуры. Проект, который был осуществлен уже при советской власти, в конце 1920-х годов.

О петербургской буддологии написано немало глубоких и интересных книг и статей, гораздо меньше информации мы можем найти о влиянии восточной философии и искусства на культуру Петербурга. Тем не менее, восточная тематика не оставалась без внимания деятелей культуры. Интерес к ней нашел отражение в жизни и творчестве крупнейших русских мыслителей — П. Я. Чаадаева, А. С. Пушкина, В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, М. Горького, Л. Н. Толстого. Д. С. Мережковского, З. Гиппиус… Буддийские мотивы обнаруживаются в творчестве поэтов Серебряного века — А. Белого, К. Бальмонта, В. Иванова, О. Мандельштама, В. Хлебникова, М. Волошина. Буддийский Восток увлек и многих петербургских художников — Н. Рериха, В. Верещагина, Н. Гончарову и многих других.

Восток для представителей художественной элиты на рубеже XIX–XX веков представал неисчерпаемым источником вдохновения, даже «родиной истинного искусства», и Россия часто естественным образом с Востоком отождествлялась. В то же время нельзя не отметить, что творческий поиск авангардистов и его художественные воплощения чаще отражались в идеях, а не в стилизаторстве. Например, знакомство с буддийским театром Но и театром Кабуки произвело переворот в театральной жизни Петербурга. Среди основных проводни-

Монтажная фраза из кинофильма Эйзенштейна «Октябрь»

ков восточного влияния на петербургскую сцену назовем В. Э. Мейерхольда и А. Я. Таирова. О влиянии буддийской эстетики на творчество С. Эйзенштейна, совершившего переворот в мировой кинематографии, изучавшего в Петербурге японский язык, также хорошо известно.

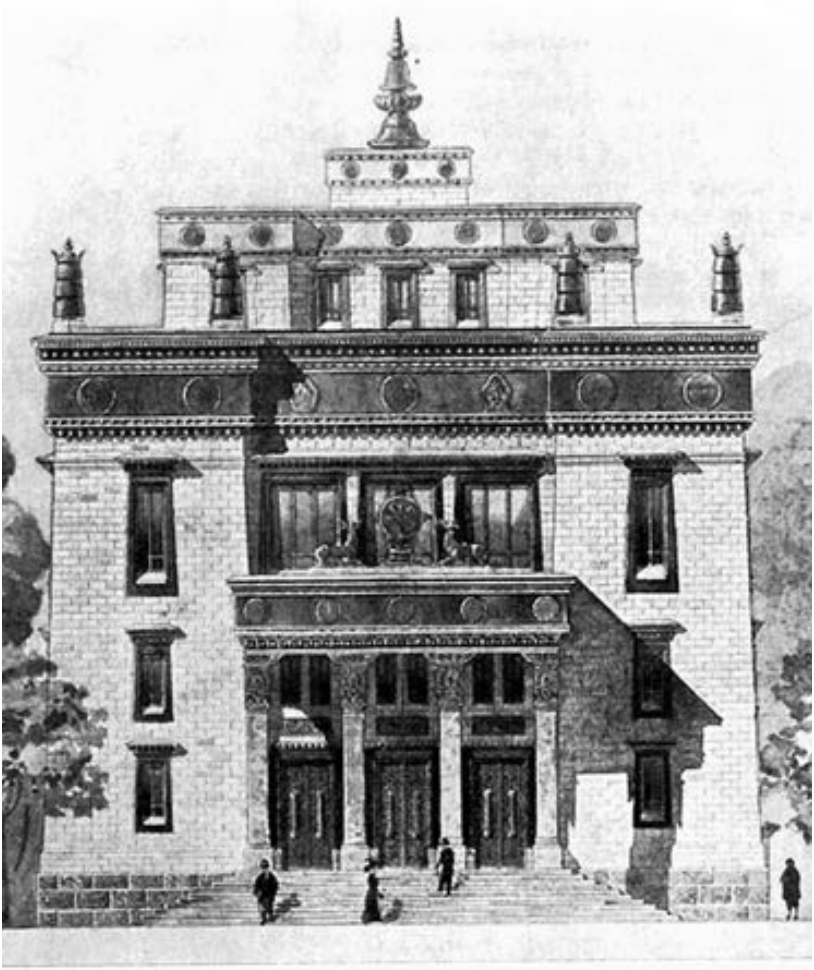
Идеализировать ориентальный порыв конца XIX – начала XX века нет никаких оснований. Здесь имеют место не только обретенная благодарность к Миру, преодоление творчества из себя, но и неадекватные проявления — подделки и имитации. Мы также знаем, что ориентализм не стал магистральным течением петербургской культуры, но было бы ошибкой недооценивать его важность для самосознания России и идентификации русского народа как в прошлом, так и в наши дни.

Сегодня, проводя конференцию в стенах музея, невозможно не вспомнить, что в начале двадцатого века Санкт-Петербург стал не только эпицентром ориентальных движений культуры и мирового востоковедения, но и собрал буддийские коллекции, равных которым не

было в Западном мире. Как известно, основные собрания материальной и духовной культуры буддизма со временем разместились в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого, Эрмитаже, Азиатском музее, музее барона А. Л. Штиглица и образованном в 1895 году Этнографическом отделе Русского музея. В октябре 1917 года был создан специальный Музейный фонд, в который стекались вещи из реквизированных собраний, которые позднее передавались музеям. В 1932 году к названным музеям присоединился вновь созданный Музей истории религии и атеизма, располагающий, пожалуй, самой большой коллекцией буддийского искусства в Санкт-Петербурге.

Разумеется, для нас важно не количество единиц хранения, а то, что собранные, изучаемые и экспонируемые памятники стали неотъемлемой частью петербургской, российской культуры. Это актуально сегодня, это было актуально и почти сто лет назад, когда в 1919 году, в разгар революционных преобразований, петербургские ученые организовали грандиозное мероприятие — «Первую буддийскую выставку»; когда ученые, совмещая научную и паломническую деятельность, возвращаясь из Тибета, знакомили весь мир с новыми памятниками буддийской культуры. Впервые увиденные благодаря петербургским ориенталистам фотографии тибетских дворцов и монастырей, археологические находки воспринимались во всем мире как настоящие сенсации. Однако главное, на мой взгляд, заключается в том, что собираемые, хранимые и экспонируемые музеями источники и артефакты культуры воспринимаются уже несколькими поколениями петербуржцев как собственное культурное наследие, подобно сфинксам на Университетской набережной, картинам Рубенса или античной керамике Эрмитажа.

Буддизм на рубеже веков популяризировали среди петербуржцев подданные европейских стран, англичане. Они считали, что это учение не только способствует духовному росту, но и, цитируя Альберта Эйнштейна, «удовлетворяет современным научным потребностям». Влияние на умы оказывали и проживающие в Петербурге князья Тюмень и Тундутовы, и такие представители великосветской элиты как, Л. Л. фон Фелькерзам и князь Э. Э. Ухтомский. Последний не только был влюблен в Восток и с энтузиазмом его изучал, но и, в частности, с помощью принадлежащих ему СМИ оказывал большое влияние на формирование комплементарного отношения к буддийскому Востоку среди широких слоев населения.



Южный фасад, 1915 год

Нельзя не вспомнить и о том, что в XIX и XX веках в Петербурге на самом высоком уровне обсуждался вопрос вхождения в состав России Монголии и Тибета. При поддержке Александра III эти планы пытался осуществить тибетский врач, лейб-медик П. А. Бадмаев, а в XX веке, при поддержке Николая II, — Агван Доржиев. Экономическим обоснованием проекта П. А. Бадмаева служила постройка двух железнодорожных магистралей, призванных связать Санкт-Петербург с Дальним Востоком, тогда как Доржиев призывал к созданию торгово-промышленных домов, деятельность которых охватила бы Тибет и Монголию.

Значительными событиями в жизни Петербурга были строительство тибетского дацана и тот впечатляющий культурный резонанс, который был вызван этим строительством и его открытием 10 августа 1915 года. И хотя чаяниям инициаторов постройки «главного европейского центра индо-тибетской духовности» не суждено было воплотиться в полноте, «Источник Учения сострадающего всему живому Будды» уцелел; и в наши дни, вернув себе изначальный статус, дацан продолжает оставаться для всех жителей и гостей города наиболее представительным центром буддийской жизни Северной столицы.

Как нам известно, отношение к буддизму советской власти не долго оставалось лояльным. В конце тридцатых годов власть осуществила попытку вычеркнуть буддизм из культуры города. Это было страшное время не только для буддистов, но и для буддологов. Представить масштабы репрессий позволяет недавно вышедший в свет «Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991)» [Библиографический словарь востоковедов, 2003]. Впрочем, следует признать, что искоренить буддизм в Петербурге советской власти не удалось.

Уже в шестидесятых годах начали осуществляться попытки возрождения буддологических изысканий. Мало того, на исторической сцене появилось новое поколение петербуржцев, воспринявших буддийское мировоззрение как своё и даже сумевших получить передачу Учения от старых бурятских лам довоенной выучки, которых молодые искатели смысла жизни называли «дедушки».

Принятие в ходе перестройки советского закона «О свободе совести и религиозных организациях», а вслед за ним — и российского «О свободе вероисповеданий» открыло современный этап развития буддизма в Санкт-Петербурге, который можно назвать периодом «Дхарма-цент-

ров». За последние двадцать лет в Петербурге открылось более двадцати буддийских центров и общин, члены которых практикуют и изучают Дхарму, в основном ваджраянских направлений.

Наибольшее распространение в Петербурге получили тибетские традиции Карма Кагью и Дзогчен, пришедшие в Петербург из Европы на рубеже 1980–90 годов. Петербуржцы, принявшие эти системы мировоззрения и практики «как своё», за последние два десятилетия преодолели немало трудностей социального и культурного характера. Поддерживая тесные связи с учителями и международным буддийским сообществом, они продолжают поиск форм бытования буддизма, адекватных современности. Следует отметить и то, что в подавляющем большинстве все они имеют активную жизненную позицию, включены, практически, во все сферы петербургской культуры и что именно их активность во многом определяет лицо буддизма в современном мире.

Проявлениям буддийской культуры в Санкт-Петербурге в настоящее время несть числа. Это явилось следствием богатой истории взаимодействия культур. Многое из этой истории мною не было упомянуто, и, возможно, многое не будет упомянуто никогда. Тем не менее, для тех, кому, как и мне, интересна эта тема, я могу предложить более полное изложение. Познакомиться с ним можно в недавно изданной книге — «Буддизм в Петербурге», в которой, я попытался в общих чертах реконструировать пути включения буддизма в культурную жизнь Санкт-Петербурга. Исследование показало, что буддизм приходит в силу востребованности его знаний в разных областях культурной жизни, его способности заполнить духовные лакуны и восполнить культурные дефициты. Но это лишь часть истории. Листая её страницы и наблюдая за современностью, мы видим, множественность типов рецепций и форм бытования буддизма в культурном пространстве современного мегаполиса, требующих разностороннего изучения.

В заключение отмечу, что положительный ответ на вопрос о том, сможет ли опыт прошлого и настоящего обеспечить плодотворное взаимодействие культур в будущем, желателен и для буддизма, и для Санкт-Петербурга, и для Мира в целом. Это не вызывает сомнений. Шансы на осуществление такой перспективы зависят от каждого из нас. Если известный опыт будет на этом пути хоть отчасти востребован, цель нашего междисциплинарного научного общения можно считать достигнутой.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вашкевич В.* Ламаиты в Восточной Сибири. СПб., 1885.

2. Комментарии к вновь найденным письменам тангутов // Comment. Acad. 1747. Т. 10. С. 420–468.

3. Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.

4. *Miller G. F.* De scriptis tanguiticis in Sibiria repertis commentatio // Comment. Acad. 1747. T. 10. C 420–468.

5. Новейшее и достоверное описание Тибетского государства, доселе европейцам столь мало известного, но столь часто ими упоминаемого, о Далай-ламе, его законах и его поклонниках и пр., сообщенное в 1777 году г. Стюартом в письме к Лондонскому королевскому ученому обществу, а от оного изданное во 2-ом томе транзакций на 1778 г. / Перев. с англ. П. Богдановича // Акад. изв. Ч. I. 1779. Март. С. 257–280. Апрель. С. 379–393.

6. *Pallas P. S.* Sammlungen historischer Nachrichten uber die Mongolischen Volkerschaften. St. Petersburg: bey der Kayserl. Akademie der Wissenschaften, 1801. T. 2. P. 440.

7. Полное собрание законов Российской империи, Т IV. С. 192–194.

8. Полное собрание указов Российской империи. Т XXVI. С. 341.

9. *Ротач А. Л., Чеканова О. А.* Монферран. Л.: Лениздат, 1979.

10. *Пунин А. Л.* Архитектура Петербурга середины XIX века. Л.: Лениздат, 1990.

А. П. Забияко (Благовещенск)

СОВРЕМЕННЫЙ БУДДИЗМ НА СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ РОССИИ И КИТАЯ (ДАЛЬНИЙ ВОСТОК)

Буддизм — одна из наиболее внушительных по значимости реалий современной религиозной жизни дальневосточных приграничных территорий России и Китая.

В этом регионе первые следы пребывания буддизма относятся к эпохе существования государства Бохай (698–926 гг.). Границы это-

го государства охватывали значительную часть Маньчжурии (современного северо-востока Китая), а также Приморья и Кореи. Известно, что, несмотря на наличие храмов и монастырей, буддизм в Бохай оставался уделом верхушки общества, тогда как основная масса населения разделяла шаманские и другие архаические верования. Позднее, когда севернее Великой китайской стены господствовали чжурчжэни и маньчжуры, группы буддийских монахов и наставников проникали в Маньчжурию, Приморье и Приамурье. Памятниками буддийской культуры этого периода является храм XII–XIII веков (Николаевское городище, Приморский край), датированный XV веком культовый комплекс Тырского утеса (Хабаровский край) и другие древности [Артемьев, 2001]. Однако архаические верования, шаманизм оставались вплоть до начала XX в. господствующими в культуре проживающих в этом регионе народов.

С середины XIX в. значительная часть Дальнего Востока вошла в состав России. К тому времени в России уже был накоплен многовековой опыт взаимодействия с народами, исповедующими буддизм. В Приамурье и Приморье в первые десятилетия освоения этих земель русскими проживало значительное число буддистов, прежде всего из среды маньчжуров и китайцев, но также из местного тунгусского населения (эвенков-ороченов, манегров, нанайцев и других) [Патканов, 1906]. Причем численность буддистов росла, в первую очередь благодаря интенсивному хозяйственному освоению края русскими колонистами, строительству городов. Так, по переписи населения 1897 г. в Амурской области насчитывалось 16 737 «буддистов и ламаистов», из них в г. Благовещенске — 2 959 человек, преимущественно мужчин в возрасте от 20 до 40 лет [Первая всеобщая перепись, 1905, 52–53]. Такой поло-возрастной состав объяснялся тем, что в большинстве своем буддистами были пришедшие из-за Амура на заработки китайцы. Понятно, что в целом такого подвижного населения в приграничье было гораздо больше, чем могла учесть перепись. Некоторая часть буддистов, китайцев и маньчжуров, оседло проживала на землях так называемого «маньчжурского клина», где ими были обустроены небольшие храмы — кумирни [Аниховский, Болотин, Забияко, Пан, 2005].

После 1917 г. по идейно-политическим причинам и из-за масштабной депортации в 30-е годы с российского Дальнего Востока китайского и корейского населения численность буддистов резко падает.

На правобережье Амура, на китайской территории, в первой половине XX в. буддизм весьма значительно укрепился. Произошло это в немалой степени благодаря деятельности российских подданных. Строительство в Маньчжурии Китайско-восточной железной дороги (начало — 1899 г.), Харбина и других населенных пунктов по линии КВЖД, развитие хозяйственной деятельности вызвали в крае резкий прирост китайского рабочего населения.

Характерным явлением стало строительство в 1923–24 гг. по инициативе буддийского общества харбинского монастырского комплекса Цзилэсы («Райская кумирня»), крупнейшего в крае. По сообщению современника, харбинского краеведа И. Г. Баранова, «большие средства на постройку были найдены путем сбора пожертвований и благодаря щедрой субсидии КВЖД. Буддийские монахи ходили за сбором пожертвований и по русским домам Харбина» [Баранов, 1999, 87]. В 30-е годы в монастыре постоянно проживали около 150 насельников, их число постоянно пополнялось странствующими монахами.

После образования в 1949 г. КНР буддизм, хотя и оставался официально признанной религией, но подвергался наряду с другими верованиями суровым притеснениям. Печальная судьба ожидала буддизм Маньчжурии. Большинство храмов было закрыто, монахи распущены, буддийские общества влачили жалкое существование. Типичным примером такой участи является Дундамяо — Великая восточная кумирня, буддийско-даосский храм небольшого городка Сахалян (ныне — город Хэйхэ), расположенного напротив Благовещенска. Некогда эта кумирня занимала площадь около 3500 кв.м., на которой располагались храмы, колокольня и иные культовые постройки. В послереволюционные годы она была ликвидирована, частью храмовые постройки были разрушены, частью переданы под жилье и хозяйственные нужды жителей. В начале 90-х годов прошлого века остатки храма представляли собой унылое зрелище полного запустения.

По обеим берегам Амура позиции буддизма существенно укрепились в конце XX – начале XXI века. Раньше этот процесс начался в Китае, где уже в 80-е годы был существенно ослаблен контроль государства над официально признанными буддийскими объединениями. По официальным данным, на начало 90-х годов в провинции Хэйлунцзян буддизм полноправно сосуществовал с даосизмом, исламом, католицизмом, протестантизмом, восточным православием и шаманизмом

[Хэйлунцзян байкэцюаньшу, 1991]. Китайские источники сообщают, что только в Харбине в 1999 г. религиозная деятельность официально отправлялась в 432 центрах. Верующими было собрано добровольных денежных пожертвований на 200 тыс. юаней и на 40 тыс. материальных ценностей, которые затем были потрачены на благотворительность [Хаэрбинь няньцзянь, 1999, 394].

Заметное место среди этих центров занимают буддийские храмы. Главным буддийским храмом Харбина и провинции Хэйлунцзян вновь стал Цзилэсы. К началу века он был не только отрыт для посещения и отправления культа, но и полностью отреставрирован, заселен монахами, дополнен новыми помещениями (например, зданием для образовательных программ и гостиницей для обучающихся). В этот период на прилегающем к Цзилэсымяо пустыре развернулось строительство нового храмового комплекса, занимающего значительно большую территорию, чем «Райская кумирня». В 2005–06 гг. храмы нового комплекса уже были заполнены мирянами и монахами. Среди посетителей храмов нередко можно встретить русских приезжих, некоторые из которых приобретают предметы буддийского культа или выполняют простейшие ритуалы, жертвуют деньги.

Напротив ограды храмовых построек расположена длинная череда лавочек, бойко торгующих буддийской атрибутикой — благовониями, амулетами, погребальными деньгами и бумажными предметами для поминального сожжения, книгами, а также, конечно, изображениями Будды и святых. Примечательно, что рядом с многочисленными буддийскими статуэтками мирно сосуществуют бронзовые фигуры Мао Цзэдуна.

Полевые наблюдения показывают, что во всех провинциях северовостока Китая, в больших и относительно малых городах, действуют буддийские общины и храмы. Характерной чертой последнего десятилетия является строительство новых храмовых комплексов. Здесь на стройплощадках порой можно увидеть развевающиеся на крышах возводимых пагод красные знамена коммунистического Китая.

В непосредственной близости от России и пограничного областного центра г. Благовещенска на острове Большой Хэйхэ, примыкающим к городу Хэйхэ, в 1997 г. было начато строительство храма Золотого Закона (Цзиньфасы). К 2002–03 годам обустройство было в основном завершено. Согласно верованиям жителей города и рекомендациям

специалистов фэншуй, сооружение храма на берегу Амура должно оберегать население от наводнений, причиной которых является хозяин реки — Черный дракон (река Амур по-китайски называется «река Черного дракона»). В согласии с этим убеждением доминантой храма является возведенная во дворе внушительная белого цвета статуя бодхисаттвы Гуаньинь, попирающая Черного дракона. В комплекс Цзиньфасы включены здания зала Великого Сокровища, западный и восточный флигели с ритуальным залом Владыки Ада, лавкой ритуальной атрибутики, библиотекой, жилыми помещениями для монахов и паломников, во дворе находятся алтари божествам Земли и Гор, Императору драконов, Белому и Черному дракону, бодхисаттве Хранителю Закона, жертвенники и другие культовые принадлежности [Вэнь Цзянь, Горобец, 2002, 66–68]. Настоятель и насельники, численностью до десяти, заняты отправлением ежедневных служб и иных ритуалов, среди которых немалое место занимают заупокойные молитвы по усопшим горожанам-буддистам.

Немногим ранее начала строительства Цзиньфасы за пределами города Хэйхэ, выше по Амуру в пяти километрах, была заложена и быстро отстроена Гуаньдимяо — кумирня Гуаньди, даосского божества. Место строительства было избрано в согласии с поверьем, гласящим, что именно здесь некогда люди видели плещущегося в волнах Черного дракона. Издавна культ Гуаньди принял в Китае синкретический характер, поэтому посетителями храма могут быть не только даосы, но и буддисты. К наиболее востребованным посетителями относятся обряды гадания на курительных палочках, которые выполняются смотрительницей храма или странствующими даосскими монахами.

Обычно в Цзиньфасы и Гуаньдимяо немноголюдно, однако посетителей вполне достаточно для поддержания храмов. Примечательно, что среди них преобладают китайцы и китаянки среднего и молодого возраста, вплоть до подростков.

Постепенное укрепление на северо-востоке Китая позиций буддизма не сопровождается сколько-нибудь заметным стремлением к переносу религиозной проповеди на сопредельные русские регионы. Однако в отношении храмов Хэйхэ следует заметить, что само местоположение культовых центров в районе постоянной циркуляции русского населения создает условия для приращения буддизма за счет жителей при-

граничных российских территорий. Хотя китайские буддисты не ведут миссионерскую работу среди русского населения близлежащих территорий, изредка в храмах бывают наши соотечественники, принимая участие в некоторых обрядах.

Синкретическое движение «Фалуньгун», опирающееся отчасти на буддийскую традицию, не имело на северо-востоке Китая широкого распространения, хотя его последователи время от времени заявляют о своем существовании. С 1998 г. в городских, уездных и провинциальных органах власти создавались специальные группы для работы с религиозными организациями, нацеленные прежде всего против «антиобщественных» религиозных движений. С целью подведения базы под борьбу с нежелательными религиозными течениями группы разворачивали деятельность по изучению теории Дэн Сяопина и социалистических идей.

Социологические опросы, проведенные исследовательской группой Амурского госуниверситета в 2001–2006 гг., показали, что около 28% опрошенных в провинции Хэйлунцзян респондентов считают себя буддистами. В силу особенностей китайской религиозности, в первую очередь ее синкретизма, можно уверенно утверждать, что сторонников буддизма гораздо больше, чем показывают данные анкетирования.

По данным опроса, среди респондентов-китайцев, временно проживающих на территории российского Дальнего Востока, последователей буддизма насчитывается около 25%. Последняя цифра тоже, по-видимому, в заниженных показателях вскрывает религиозность китайцев, но даже без коррекции в сторону увеличения она весьма показательна. В среднем в последние годы на российском Дальнем Востоке проживает в течение достаточно длительного срока около 200 тыс. китайских мигрантов, следовательно, численность китайской буддийской общины составляет приблизительно 50 тыс. человек. Внешних признаков буддийской приверженности у этой общины почти нет. Кроме данных анкеты на ее существование указывают лишь красочные изображения Будды и буддийских символов, изредка встречающиеся в торговых отделах и общежитиях китайцев-мигрантов. Это — «невидимая», текучая по составу, неинституциализированная община, она не имеет ни своих культовых центров, ни коллективных ритуалов. Но при этом она является одной из наиболее многочисленных на российском Дальнем Востоке, вполне сопоставимой с другими религиозными группами,

которые внешне более заметны культовыми зданиями, присутствием в СМИ, но в реальности являются отнюдь не многим более крупными по числу приверженцев, сравнимой с общинами православных на Дальнем Востоке.

На территориях российского Дальнего Востока буддизм имеет, как уже отмечалось, древнюю историю. Однако ныне существующие здесь среди местного населения буддийские течения в большинстве своем не имеют ничего общего с традиционным дальневосточным буддизмом. Они не связаны в своем возникновении ни с дореволюционными общинами, ни с современным буддизмом сопредельных районов Китая или китайцев-мигрантов.

Современный буддизм, возникший в Амурском крае в 90-е годы прошлого века, представлен прежде всего «Буддийским центром школы Карма Кагью» (течением тибетского буддизма Ваджраяны). К тибетской линии принадлежат также буддийские общины «Кузан Линг», «Дхарма Чакра Центр» (Владивосток), «Карма Че Линг» (Хабаровск). Тибетский буддизм принесен в дальневосточные города, где он начал распространяться среди русской интеллигенции, из других районов России посредством проповеди современных наставников. Общины, зарегистрированные в большинстве случаев как религиозные организации, немногочисленны, но достаточно заметны на общем фоне.

Нельзя исключать возможности того, что течения китайского буддизма вполне могут развиться в среде русского населения. В России, как показывает опыт, ветви китайского буддизма могут успешно интегрироваться в русскую среду, характерный тому пример — деятельность Международной организации «Свет Будды» (Гоцзи ФО ГУАН хуэй). В наших социологических исследованиях степень восприимчивости местного русского населения к влиянию китайских религий тестировал вопрос «Как бы Вы отнеслись к тому, что Ваш близкий родственник, знакомый принял вероисповедание одной из китайских религий (буддизм, даосизм, конфуцианство)?»

Ответ «отрицательно, не вижу в этом ничего хорошего» выбрали: из общего числа респондентов — 43,4%; из группы верующих — 42,3%; из православных верующих — 41,8%; из неверующих — 44,8%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 52,6 %.

Ответ «нейтрально, не вижу в этом ничего плохого» предпочли: из общего числа респондентов — 37,2%; из группы верующих — 33,1%;

из православных верующих — 35,6%; из неверующих — 40,9%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 31,6 %.

Ответ «положительно, могу отнестись к этому с пониманием, поскольку китайские религии несут свою истину», разделили: из общего числа респондентов — 8,6%; из группы верующих — 11,7%; из православных верующих — 10,3%; из неверующих — 5,2%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 10,5%.

Ответ «не исключаю и для себя такой возможности» предпочли: из общего числа респондентов — 1,2%; из группы верующих — 1,8%; из православных верующих — 0,7%; из неверующих — 0,6%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 5,3%.

Ответ «затрудняюсь ответить» выбрали: из общего числа респондентов — 9,2%; из группы верующих — 10,4%; из православных верующих — 11,6%; из неверующих — 8,4%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 0%.

Следовательно, для развития китайских ветвей буддизма в регионе существют достаточно благоприятная среда и духовная «ниша». Обратим внимание: не исключают для себя возможности принятия одной из китайских религий: из общего числа респондентов — 1,2%; из группы верующих — 1,8%; из православных верующих — 0,7%; из неверующих — 0,6%; из затруднившихся определить свое вероисповедание — 5,3%. В эту группу и группы респондентов, нейтрально или благожелательно относящихся к китайским религиям, входят, очевидно, и те, кто во всей полноте обнаруживают пресловутую «всеотзывчивость» русских, и сторонники культурного эскапизма, и люди, ангажированные идеей религиозного поиска, и энтузиасты китайской культуры. Усиление влияния Китая и китайской культуры на сопредельные народы, врастание китайской диаспоры в российское общество, увеличение русско-китайских браков — эти и другие факторы могут способствовать синкретизации, китаизации и буддизации по китайскому сценарию религиозности некитайского населения Дальнего Востока. Является ли этот вероятный процесс еще одной стороной «желтой угрозы» или он — благо?

У буддизма на российском Дальнем Востоке древнее прошлое. По-видимому, и в будущем его разные течения будут вносить свои краски в общую палитру религиозной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аниховский С. Э., Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А.* «Маньчжурский клин»: История, народы, религия / Под ред. А. П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005.

2. *Артемьев А. Р.* Некоторые итоги археологических исследований буддийских храмов XV в. в низовьях Амура // Древняя и средневековая история восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток: ДВО РАН, 2001.

3. *Баранов И. Г.* Верования и обычаи китайцев. М.: Муравей-Гайд, 1999.

4. *Вэнь Цзянь, Горобец Л. А.* О бытовании традиционных религий Китая в Хэйхэ // Религиоведение. 2002. № 1. С. 66–68.

5. *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. Ч.1, 2. СПб., 1906.

6. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897. Амурская область. СПб., 1905.

7. Хаэрбинь няньцзянь (Ежегодник по Харбину) 1999 год. Харбин, 1999.

8. Хэйлунцзян байкэцюаньшу (Энциклопедия провинции Хэйлунцзян). Бэйцзин, 1991.

Е. В. Бурлуцкая (Ростов-на-Дону)

К ВОПРОСУ О НЕТРАДИЦИОННОСТИ БУДДИЗМА ЛИНИИ КАРМА КАГЬЮ В РОССИИ

Государственно-правовое регулирование деятельности всех религиозных организаций в современной России осуществляется в соответствии с федеральным законом РФ «О свободе совести и религиозных объединениях» от 1997 г. В рамках этого закона Россия признается светским государством, в котором политическая и религиозная сферы общества должны функционировать независимо. Россия является поликонфессиональным государством, а все ее граждане пользуются правом свободы совести и вероисповедания, могут совершать религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять проповедническую деятельность и воспитывать своих детей в контексте личного религиозного мировоззрения.

На этапе обсуждения и принятия вышеуказанного закона развернулась дискуссия о традиционности и нетрадиционности религиозных движений в России, что выразилось в содержании преамбулы этого закона, из которой вытекает официальное признание в качестве традиционных религий христианства, ислама, буддизма, иудаизма как составляющих «неотъемлемую часть исторического наследия народов России». В зарубежном религиоведении эта проблема, практически, не обсуждается, поскольку все религиозные феномены современного мира изучаются как однопорядковые явления, без особого «предвзятого» отношения к религиозным новообразованиям. Однако в России последствием этой дискуссии стало сложившееся общественное мнение о том, что нетрадиционные религиозные организации несут угрозу российскому обществу и деструктивно влияют на психическое и физическое здоровье своих последователей. Подобные представления, неоднократно озвучивающиеся через СМИ и проявляющиеся в некоторых рекомендациях на уровнях местных властей, не только ошибочны, но и неправомерны. Ссылаясь на тот же закон о свободе совести, следует отметить, что никакой негативной оценки новых религиозных движений там нет. Оценивать религиозные организации следует не по критерию традиционности-нетрадиционности, а по их функциям и роли на уровне общественной и личной жизни. Более того, некоторые представители религиозных организаций, являющихся вполне традиционными религиозными структурами, допускают высказывания, провоцирующие возникновение межконфессиональной розни и нетерпимости. Так, с нашей точки зрения, некорректной в отношении буддизма и других религий является книга диакона А. Кураева «Сатанизм для интеллигенции», в которой дискредитируется буддийское вероучение, что, безусловно, нарушает права российских буддистов.

Исторически буддизм Ваджраяны на территории России исповедуется в традиционных буддийских этносах, которые были приобщены именно к тибетской форме буддизма с XVI в. вплоть до XVIII в. среди бурят, тувинцев, калмыков (ойратов). При этом буддизм вступал во взаимодействие с традиционными культами, трансформируясь под воздействием архаических верований — почитания духов земли, гор, рек, деревьев, святых мест. В 1741 г. вышел указ императрицы Елизаветы Петровны, по которому буддизм официально признавался одной из религиозных конфессий Российской империи, ламы выделялись в духов-

ное сословие и освобождались от уплаты налогов. К концу XIX в. буддизм в России представлял собой развитую религиозную систему. До Октябрьской революции 1917 г. в России насчитывалось 185 монастырей, из них 80 — в Бурятии и Туве и 105 — в Калмыкии. Буддизм среди европейцев вне пределов исторического расселения стал распространяться посредством деятельности Агвана Доржиева (1853–1938), бурята по происхождению, получившего религиозное образование в Тибете и ставшего доверенным лицом Далай-ламы XIII. Идея строительства храма в г. Санкт-Петербурге, несмотря на малочисленность буддийской общины, которую составляли студенты, купцы, дипломатические работники из Китая, Японии, Сиама (Таиланд) и незначительное число русских и европейцев из высших слоев общества, была поддержана российским правительством и учеными-востоковедами. Возведение храма осуществлялось в соответствии с канонами тибетской культовой архитектуры. Петроградский буддийский храм является первым храмом, построенным в Европе, и становится центром национальной жизни буддийских этносов [Алов А. А., Владимиров Н. Г., Овсиенко Ф. Г., 1998, 353–389]. Следует отметить, что в основном буддизм на территории России был представлен традицией Гелуг, хотя буддийские ламы получали первоначальные передачи от лам школ Сакья и Кагью еще в XIII веке [www.wikipedia.org].

Классифицировать буддизм линии Карма Кагью в контексте его традиционности-нетрадиционности можно на основании двух основных критериев, которые были предложены С. И. Иваненко для оценки авторитетности индуистской традиции «Международного общества сознания Кришны» [Иваненко С. И., 2006, 66–82]. Такими критериями являются, во-первых, аутентичность традиции, что подтверждается принципом ученической преемственности — передачи духовного знания от одного учителя к другому, обладание им необходимой квалификацией и полномочиями, полученными от авторитетного духовного наставника с соблюдением всех принятых в рамках традиционной религии правил. Во-вторых, признание религиозной организации со стороны международных религиозных организаций, других религиозных лидеров, государственной власти, общественного мнения, средств массовой информации и т.д.

В традиции Карма Кагью принципу прямой передачи учения Алмазного пути уделяется значительное внимание, поскольку сила линии

передачи от учителя к ученику является необходимой предпосылкой на духовном пути, в процессе чего ученик перенимает просветленные качества своего учителя. В Карма Кагью до сих пор сохраняется последовательность мастеров традиции, восходящая к ее индийским держателям, вплоть до Будды Шакьямуни. Эта традиция поддерживается последовательностью перерождений Кармап и их наиболее важных учеников, сохраняющих непрерывность передачи линии (в т.ч. и самому Кармапе в его будущих воплощениях), которые обеспечивают целостность и чистоту учения. Поскольку в ряде стран поднимался вопрос относительно традиционности европейской ветви Карма Кагью, появившейся благодаря деятельности ламы Оле Нидала, то буддийскими обществами Гьялва Кармапы было выдано соответствующее удостоверение, содержание которого заключается в следующем: с 1969 по 1981 г. Оле Нидал прошел посвящение, получил буддийское прибежище, дал обет бодхисаттвы и прошел множество посвящений Ваджраяны как непосредственно под руководством Гьялва Кармапы, так и других мастеров традиции Карма Кагью. Его деятельность на Западе является результатом миссии, наложенной на него его духовными наставниками. Дискредитация его как авторитетного учителя Дхармы связана с непринужденным и непосредственным подходом к обучению Дхарме, в процессе чего он придает большое значение не форме, а содержанию. Качество поучений Оле Нидала соответствует необходимой квалификации учителя традиции Карма Кагью. Традиционный тибетский стиль, включающий ношение определенных одежд во время обучения, не является необходимым элементом в духовной практике буддизма. В индийском и тибетском буддизме учители могут быть как монахами, так и мирянами. Оле Нидал является учителем-мирянином, ламой [www.buddhism.ru].

Хотя европейские и российские центры Карма Кагью, основанные ламой Оле Нидалом, сохраняют традиционные линии передачи учения, они, так же как и другие буддийские центры — Сакья, Ньингма (за исключением традиционной для России школы Гелуг), отличаются от классического тибетского прототипа. Западная ветвь буддизма является адаптированной к европейской культуре версией буддизма. Результатом подобного процесса стали его секуляризация, отчуждение от базовых традиционных установок о цели духовной практики — освобождении от самсарического бытия, и смещение акцентов на практическую поль-

зу йогического образа жизни для любого человека, неважно, с какой конфессией он себя отождествляет. Намерением последователей становится улучшение качества жизни (в контексте очищения организма и оздоровления тела, снятия стресса, преодоления фобий, психологических комплексов и личностных проблем), а не освобождение от круговорота жизней. Несмотря на этот факт, европейскую ветвь тибетского буддизма следует считать модернистским течением традиционной религии, направленным на удовлетворение потребностей современного мира и согласие с достижениями современной науки и техники.

Анализируя буддизм линии Карма Кагью относительно второго критерия, касающегося взаимоотношений с другими линиями тибетского буддизма в России, особенно традицией Гелуг, следует признать, что это вопрос более сложный и не имеет однозначного ответа, поскольку он затрагивает проблему взаимоотношений между традициями тибетского буддизма в целом. Центральная точка полемики между Карма Кагью и Гелуг восходит к расколу внутри традиции Карма Кагью, связанному с личностью последнего носителя сознания Кармапы. Семнадцатый Кармапа Тринле Тхае Дордже родился в 1983 году в Тибете в семье мастера традиции Ньингма тибетского буддизма и был опознан в качестве Кармапы Четырнадцатым Кюнзигом Шамарпой (вторым ламой в линии перерожденцев Карма Кагью), согласно всем необходимым духовным процедурам. Однако на настоящий момент существует еще один Кармапа Ургьен Тринле, который был выдвинут с помощью Ситу Ринпоче (третьего по рангу ламы в линии Карма Кагью) на основании «письма с предсказанием», подлинность которого вызывает сомнения у последователей ламы Оле Нидала, но который признан в качестве истинного Кармапы традицией Гелуг и его главой — Далай-ламой. Следует отметить, что процесс подтверждения перерождений всегда являлся внутренним делом каждой линии или традиции тибетского буддизма и не требует согласования или санкционирования со стороны иной линии духовной преемственности. Другим наиболее критикуемым представителями традиции Гелуг моментом в деятельности Карма Кагью является посвящение последователей в тантрическую технику Пховы — практики осознанного умирания, когда буддист обучается переносить в момент смерти свое сознание. Воззрения в школе Гелуг на подобного рода посвящения связаны с опасениями насчет подготов-

ленности адептов, проходящих эту практику, поскольку это одна из серьезных техник и требует высокого мастерства.

Однако, если в целом проследить историю взаимоотношений между буддийскими направлениями, то следует признать, что буддизм всегда представлял собой конгломерат различных школ и течений, и взаимоотношения между ними не всегда отличались терпимостью, стремлением к диалогу и согласию, созданию компромиссов. В течение всего существования буддизма для его представителей идеологически более важным был не путь к просветлению, обусловленный выполнением определенных техник и практик, а *стремление* к достижению просветления для блага всех живых существ. Таким образом, главным приоритетом для буддизма являются не методы достижения цели, а сама цель, достижение которой возможно разными путями. В соответствии с этой идеей любое из направлений буддизма, даже отличающееся от других по религиозно-философским принципам, отстаивающимся в жесткой полемике, является вполне традиционным. К тому же традиционность не является «постоянной величиной» в характеристике религий. Процесс эволюции религии от ее идейных источников и первоначальных форм к современному состоянию проходит от нетрадиционности к традиционности. На первом этапе своего существования любая из мировых религий (буддизм, христианство, ислам) была нетрадиционной религией, которая перешагнула границы допустимой «ортодоксии» той традиционной религии, на основе которой она сформировалась. А в процессе своего распространения все они синкретически объединили многие архаические элементы религий других народов, переосмыслили их в рамках своего религиозно-философского мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алов А. А., Владимиров Н. Г., Овсиенко Ф. Г.* Мировые религии. М.: Приор, 1998. С. 353–389.

2. Буддизм Алмазного пути. Интервью с ламой Оле Нидалом // www.buddhism.ru.

3. *Иваненко С. И.* Проблема оценки авторитетности Международного общества сознания Кришны с точки зрения религиоведения // журнал «Вайшнавизм» №4, 2006. С. 66–82.

4. Карма Кагью // www.wikipedia.org.

M. den Hoet (Hamburg)

HISTORY OF THE VAJRAYANA TRADITION IN ASIA AND THE WEST. A SURVEY

Generally speaking, Buddhism has a good reputation in the West. Of all the different traditions, the Vajrayana schools are the most popular among western practitioners — in Central Europe as well as in America, where they became later known than in Russia. When we want to find out where Vajrayana Buddhism can benefit us in modern life it is very helpful to take a look at the past. This report deals with the following questions:

1. How in history did the spreading of Vajrayana Buddhism take place — both in Asia in former times and in the West nowadays?
2. What about the authenticity of the tradition?
3. In how far is Vajrayana Buddhism compatible with our modern societies — and why this?

THREE WAYS

Often the Buddhist compendium is divided into the 3 teaching cycles of *Hinayana* (Small Way or Vehicle), *Mahayana* (Great Way) and *Vajrayana* (Diamond Way).

The basic teachings of *Hinayana* were meant for a wide public. The emphasis lies upon the link between cause and effect (*karma*) and how to avoid actions that lead to suffering. Mindfulness and outer limitations are supports on the way to Liberation (*Sanskrit: Nirvana*).

Mahayana aims to master difficulties, not to avoid them. Not outer rules, but the inner attitude stands central: The development of wisdom and compassion. All composed things and phenomena are «void» (*skt. śūnyata*), i.e. they don't have an independent existence in itself. Consequently, one does not need to attach to anything or take things personal and has extra capacities in order to take responsibility for the happiness of others. Everyone has the *Buddha nature* (*skt. buddhatva*) as a perfect potential. By overcoming disturbing emotions, difficult habits and veiled perception any one of us can become an enlightened Buddha.

Vajrayana builds upon *Mahayana*. Based on the confidence in one's own Buddha nature the practitioner constantly tries to keep the mind on

a high level of functioning and to use every life situation for one's own development. The means of Vajrayana include the vast sub-consciousness and point to experience, not to book knowledge. Thus a qualified teacher (*skt. Guru* / *tib. Lama*) is important on the way to perfection.

Today there exist 3 Buddhist main traditions world-wide: The old Theravada Schools of Southern Buddhism embrace Hinayana and partly Mahayana. The Chan / Zen Schools in China, Korea, Japan and Vietnam have a Mahayana background. Tibetan Buddhism preserved the complete Vajrayana. Among Buddhists, there exists a certain disagreement concerning the authenticity of the traditions. More about that later.

BUDDHISM IN ANCIENT INDIA

The era of Indian Buddhism can be divided it into 3 periods of approx. 500 to 600 years each.

1). After the passing away of the historic Buddha it takes several centuries until his teachings spreads in India and neighbouring countries. During this process, Buddhism does not make efforts to supersede existing religions, ideologies and cults. In Central Asia, where people of Greek origin live since the time of Alexander the Great, Buddhism comes in contact with antique Hellenistic culture.[1]

At this time, it is mainly the institutional monastic Sangha that preserves Buddhism. The community is kept together by the *Vinaya* codex of rules.

---

[1] For parallels between Buddhism and ancient Greek philosophy see e.g. [Przybysławski, 2007] Artur, *Kann ein Buddhist im Fluss baden? Buddhistische Ideen und der Ursprung der europäischen Kultur.* In: Pzrybysławski. A. (ed.): Form und Leerheit. Buddhismus und Wissenschaft. Wuppertal 2007, p. 47–59.

[2] There exist different interpretations about the number of councils. All Buddhist Schools recognize the first two councils (the first some months after the passing away of the Buddha in Rajgir, the second about 110 years later in Vaishālī). During the third council during the reign of king Ashoka there was a split in the Sangha between the *Mahāsāmghikas* and the more orthodox *Staviravāda*, the predeccessors of the *Theravadins*), while the fourth council (probably in Kashmir during the reign of Kanishka) is only considered by the Schools of northern Buddhism. Scherer, B.: Buddhismus — Alles, was man wissen muss. Gütersloh 2005, p. 83f. resp. Prebish, Charles, *Buddhist Councils and Divisions in the Order*. In: Prebish, Ch. (ed.): Buddhism — a modern perspective, p. 21–26.

It is sponsored by generous lay people and sometimes by kings. Especially Ashoka — ruler of the big Maurya Empire from ca. 270 until 232 BC — is remembered as a sponsor of the teachings. At times there are eighteen different schools; *Hinayana* is dominant. Between the passing away of the Buddha and the 1st century AD four councils take place where monks collect Buddha's teachings and recite them.[2] The oral tradition is highly developed, but hardly anything seems to have been written down. Theravadins of today refer to the Ceylonese Pali Canon, the oldest known written collection of the Buddha's teachings (1st century BC).

2). From approx. the time of the Central Asian-Indian king Kanishka (1st or 2nd century AD) we talk about the *Mahayana* era of Indian Buddhism. Sutra texts emerge which question elements of the Hinayana interpretation. The *Saddharmapundarīka-Sutra* («Lotussutra», ca. 200 AD), *Lankavatara-Sutra*, and *Daśabhūmika-Sutra* claim the Hinayana definition of Nirvana to be incomplete and selfish.[3] The first records about the teachings on the Buddha nature appear from approx. 200 AD in the *Tathāgarbha-Sutra* and in other texts following soon.[4] Other classical books from this period are the *Mādhyamaka* («Great middle way», 3rd century AD) written by Nagarjuna, the *Yogāchāra* by Maitreya-Asanga and the *Bodhicaryavatara* by Shantideva (7th or 8th century).

At this time, a focal point of tradition lies west of India. The academy of the Greek-built town Taxila (today: Pakistan) is a vital centre of Buddhist knowledge. Important teachings and transmissions exist here — perhaps even some that were not passed on in India for centuries.[5]

When Buddhism reaches China via the Silk Road from the 1st century AD on it meets a culture where written records are highly appreciated. An intensive translation work starts. The invention of printing methods results in a mass production of Buddhist books. Chinese pilgrims like Chu Shih-

---

[3] Cook, F., *Nirvana*. In: Prebish (ed.): Buddhism — a modern perspective. 5th ed., Pennsylvania State University 1994, Pp. 135f.

[4] Scherer, *Burkhard: Māhāyana-Philosophie und Māhāmudra. Ein historischer Überblick.* In: Przybysławski. A. (ed.): Form und Leerheit. Buddhismus und Wissenschaft. Wuppertal 2007, Pp. 40.

[5] Hinüber, O. von: Buddhistische Kultur in Zentralasien und Afghanistan. In: Bechert / Gombrich: Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München 2000, Pp. 108–122.

Sing (3rd century.), Fa-Hsien (5th century) and Hsüan-Tsang (7th century) travel to Central Asia, India and Indonesia where they «hunt» for Buddhist scriptures. When later Tantric Buddhist texts appear in India, it does not take long until they are written down in China as well.[6]

3). From the 8th century on Buddhism in India gets under pressure both by militant Hindus and by Muslim invaders, whose ancestors already brought Buddhist high cultures in Central Asia to an end. But where the Buddhist teaching still exists, it flourishes, especially in Kashmir and the Pala-Empire in the Northeast. Vajrayana doctrines and methods are now taught publicly at big universities like *Nalanda*, *Vikramashila*, *Odantapuri*, *Somapuri*, *Jagaddala*, *Vallabhi*. These academies are not run by monks and nuns only. From this period of Indian Buddhism the «Histories of the 84 Mahasiddhas» are handed down: Historical persons, who often worked with Buddhism in an unconventional way but reached great results in their practice.[7]

At this time, influences of both Tantric Buddhism and Hinduism exist in other countries of the region as well. In Burma, Thailand, Cambodia and Indonesia monuments and statues show emanations of the Buddha like we know them from Vajrayana: Forms like *Vajrapani*, *Avalokiteshvara*, *Tara*, *Prajnaparamita* etc. A prominent academy exists in the Indonesian trade centre *Shrivijaya* (today: Palembang). The biography of the great master Atisha (982–1054) tells us that he spends several years there in order to receive transmissions which he would bring to Tibet years later.

With the overthrow of the Pala Empire by Central Asian Muslims in 1193 Buddhism ceases to exist in India. Eventually, Nalanda is conquered and destroyed. A downright genocide against the Buddhist population takes place; libraries are burnt down, temples and pilgrims' places demolished.[8] Indonesia and the Maledives, too, become Muslim states; other countries east of India change to Theravada Buddhism.

---

[6] Zürcher, E., Buddhismus in China, Korea und Vietnam. In: Bechert / Gombrich, Pp. 215–251.

[7] Dowman, K.: Masters of Mahamudra. Songs and histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas. New York 1986.

[8] Warder: Indian Buddhism, Pp. 506–516, describes the last phase of the process of destruction of Indian Buddhism (including Muslim sources).

SOURCES: HOW «AUTHENTIC» IS VAJRAYANA?

For the Schools of Tibetan Buddhism it is important that they can trace their transmissions back into the past as far as possible. They can name the Tibetan lineage holders and various Indian teachers. Representatives of the Vajrayana say that the historic Buddha taught the means of the Diamond Way to Indrabhuti (*Indrabodhi*), the king of Ujjain (*Urgyen*) in West India, who passed them on to following generations.[9]

But what about «hard» proofs for the unbroken Vajrayana lineage? Indrabhuti is not mentioned in the Theravada texts. Besides, it happened several times that, in the process of transference of the teachings into other countries, Buddhism adopted external characteristics of new cultures. Often new Schools were founded which emphasized certain elements or methods of the teachings. When Buddhism flourished between Central Asia and Indonesia, it existed parallel to Hinduism. External influences are obvious, e. g. in arts and language. Western scientists took this as a hint that parts of Mahayana and the Vajrayana may have originated from Hinduism. At close glance, however, it is apparent that big differences exist between Hindu and Buddhist Tantra.[10]

It is said that in the course of many generations Vajrayana was only passed on to few qualified students. As far as experiences beyond words are concerned, empowerments (*skt. abisheka / tib. wang*) or other, «informal» means were given in order to plant the seed for enlightenment into the mind of the student. The Buddha was not dogmatic; thus he allowed his students to learn meditation techniques from other spiritual traditions.[11] In the course of time, for sure, some teachings were developed further; but they still had their roots in the Buddha's original teachings on mind.

---

[9] This is generally told in teachings of Tibetan Lamas, e.g. in detail in the talk of the Chogye Trichen Rinpoche, *An Introduction to Buddhism* in Barcelona May 18, 2000 [URL: http://mypage.direct.ca/w/wattj/jw/Chogye-teach.htm]. Chogye Trichen Rinpoche (1920–2007), member of the Sakya tradition of Tibetan Buddhism, was a most revered Lama and teacher to prominent Lamas like H. H. the Dalai Lama and H. H. the 17th Karmapa Thaye Dorje.

[10] Lama Ole Nydahl: The Way Things are: A Living Approach to Buddhism for Today's World. Nevada City 1996.

[11] Beyer, St. V., *The Doctrine of Meditation in the Hīnayāna* and *The Doctrine of Meditation in the Mahāyāna.* In: Prebish (ed.), P. 137–158.

In order to find out whether doctrines and methods of Vajrayana really work one must investigate — as in empiric science — on the basis of common sense and life experience. The Buddha himself says this in the *Kalama Sutra*:

> *«Rely not on the teacher, but on the teaching. Rely not on the words of the teaching, but on the spirit of the words. Rely not on theory, but on experience. […] Do not believe in traditions [or] in anything because it is written in your religious books. […] But after observation and analysis, when you find that anything agrees with reason and is conducive to the good and the benefit of one and all, then accept it and live up to it».*[12]

So: The goals of «permanent overcoming of suffering» and «full development of our perfect, inherent qualities» have been taught by the Buddha. If experience proves that the given way leads to the goal, it is authentic!

BUDDHISM IN TIBET

Tibet's first contact with Buddhism takes place during the 7th century, when King Songtsen Gampo marries a Nepalese and a Chinese princess successively. A few decades later, the Tantric master Padmasambhava (*Guru Rinpoche*) from Kashmir is invited to Tibet. By the power of his meditation he removes spiritual obstacles against the spreading of the teachings. In the south of the country the first monastery is founded in 779.[13]

Spread over the big country, four independent Schools develop with roots in Indian Buddhism. Including their sub-schools they represent different styles and approaches to the teachings. The *Nyingmas* refer to Guru Rinpoche. The *Sakya* tradition is founded during the 11th century by Lama Drogmi and his student Koenchog Gyalpo. At approx. the same time Marpa Lotsawa lays the basis for the *Kagyu* School. With the foundation of the Ganden Monastery in 1409 by Tsong Khapa the *Gelugpa* lineage emerges.

Behind the cultural façade Tibet continues the traditions of the big Indian universities. Monastic colleges fulfil highest standards concerning

---

[12] Kalama Sutra according to URL: http://www.alc.enta.net/kalama.htm.

[13] For the early history of Buddhism in Tibet see: Shakabpa, Tsepon W.D.: Tibet — A Political History. New Haven 1967, Pp. 23–53.

completeness and precision. For the translation work an alphabet is created that is based on Sanskrit. Isolated from the outside world, the biggest Buddhist literature of the world emerges in Tibet. The complete teachings of the Buddha are edited as *Kangyur* in 108 volumes; commentaries and treatises to the teachings, written by great masters, are published as *Tengyur* in 225 volumes. Learning by doing in Tibetan Buddhism often includes the practice of longer meditation retreats. There are non-monastic practitioners, too: The Yogis (*nalgyorpa*), Tantrics (*ngagpa*) and hermits (*gomchen*). The most famous example of an extraordinary master who spends years in caves is the great yogi Milarepa (1040–1123). He describes his enlightenment in poetic songs, which are considered to be the jewels of Tibetan literature.

Later, Tibetan Lamas become teachers at the court of Mongolian and Chinese emperors. Via Mongolia Tibetan Buddhism reaches the Buryat, Kalmyk and Tuvinian people and Russia.

WESTERN CULTURE MEETS BUDDHISM

Already during the Antique period there existed connections between Europe and the Indian subcontinent. Probably there was a certain, indirect influence upon both Greek philosophy and early Christianity.[14] During the 16th century Europeans discover the sea trading route to Asia and get in touch with Buddhist countries. The interest in foreign cultures increases after European colonial countries start to conquer the hinterland of their Asian harbours. Especially British scholars — linguists, ethnologists, historians, archaeologists — make a great effort to reconstruct the history of Indian Buddhism and to find old pilgrims' sites.[15] In Russia and at some universities in Western Europe academic research on Buddhism gets under way. But a lot of Tibetan Buddhism remains unknown to the world.

During the second half of the 19th century, European intellectuals start to open up to Buddhism, but for a long time their interest is limited to the theoretical side. The first international organization with Tibetan-Buddhist background is *Arya Maitreya Mandala*, founded by the German Lama

[14] Batchelor, Stephen. The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture. London 1994, Pp. 27–35.

[15] Allen, Charles: The Buddha and the Sahibs. The men who discovered India's lost religion. London 2003.

Govinda (Ernst L. Hoffmann) in 1933.[16] After the conquest of Tibet by China in the 1950ies and strong repressions against Buddhist dignitaries and institutions tens of thousands of Tibetans flee to India and other countries. When Lamas in exile realize that their precious culture is in danger of perishing they start to share their knowledge with Westerners who are open for it. Tibetan Lamas take professorships in Western universities. The first of them in Europe is Namkhai Norbu Rinpoche who goes to Italy in 1960. Switzerland invites 1000 Tibetans to their country who establish a Cultural Centre in Rikon near Zurich. In the beginning many Western Buddhists, due to their respect towards the Lamas, idealize Tibetan culture and copy rituals without understanding the deeper meaning of them.

However, there are authorised Western teachers who present the timeless methods of Vajrayana Buddhism in a form that fits our culture. Probably the most successful of them is the Danish Lama Ole Nydahl (born 1941) who — together with his unforgotten wife Hannah — starts teaching in 1972 and, until today, has established a network of almost 600 Buddhist centres world-wide.[17] Other Buddhist organizations with Tibetan background have also established centres and retreat places run by idealistic volunteers.[18]

CONCLUSION

Vajrayana has proved its worth in different cultures at different times. It has a «red thread» that can be traced back to the origins of Buddhism. Today it is often presented in the context of Tibetan culture, but it is not about folklore. It is about the attainment of happiness on the basis of development of mind. It is about human maturity and common sense, about inner peace, about the sharing of love, joy and mindfulness with others and about taking responsibility for people. Our Western societies (including Russia) are built upon values and traditions which point into the same direction: The emphasis on reason we know from the Greek antique period and the age

[16] The organization was founded in Lama Govinda (1898–1985) in Darjeeling, India. In 1952 it started its work in Europe. At times, there was remarkable activity in Germany and Hungary.

[17] More information at URL: www.diamondway-buddhism.org.

[18] Rawlinson, Andrew: The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions. Chicago and La Salle 1997.

of enlightenment. Ethics is one of the central elements of Christianity. The ideals of freedom and solidarity were important during reform movements and revolutions. Traditions in literature and arts appeal to our innermost being. Thus it is not surprising that there is such a remarkable interest in Buddhism in modern Western societies. Since Buddhism is a practical science of mind other religions need not consider it as a rival.

The direct methods of Vajrayana are compatible with life circumstances of modern times. They avoid unnecessary limitations and enable us to take unpopular decisions, if they are necessary for the long-term benefit of others. As Western Buddhists, we owe a lot both to our spiritual teachers and to our countries. It would therefore be desirable if — by means of Vajrayana methods — we could give something in return for the enrichment of our societies.

М. ден Хойт (Гамбург, Германия)

ИСТОРИЯ ТРАДИЦИИ ВАДЖРАЯНЫ: АЗИЯ И ЗАПАД. ОБЗОР

Буддизм очень хорошо воспринимается на Западе. По сравнению с другими традициями, школы Ваджраяны пользуются наибольшей популярностью среди западных практикующих, даже в Центральной Европе и Америке, где они стали известны позже, чем в России. Если мы хотим понять, чем буддизм Ваджраяны может быть полезен в современной жизни, мы должны обратиться к прошлому. В данном докладе будут затронуты следующие вопросы:

1. Как распространялся буддизм Ваджраяны в Азии в прошлом и на Западе сегодня?
2. Является ли традиция подлинной?
3. Насколько буддизм Ваджраяны совместим с жизнью современного общества, и как это происходит?

ТРИ НАПРАВЛЕНИЯ

Обычно буддистские поучения разделяются на три цикла: *Хинаяна* (Малый путь или Малая колесница), *Махаяна* (Великий путь) и *Ваджраяна* (Алмазный путь).

Основные учения *Хинаяны* были предназначены для широкой аудитории. В основном речь шла о причине и следствии (*карме*) и о том, как избегать действий, которые приводят к страданиям. Осознанность и внешние ограничения являются основным источником поддержки на пути к освобождению (*санск. нирвана*).

В *Махаяне* стремятся преодолеть трудности, а не избегать их. В центре внимания оказываются не внешние правила, а внутреннее отношение, а именно: развитие мудрости и сострадания. Все составные вещи и явления — пусты (*санск. шуньята*), т.е. не существуют вне связи с другими вещами и явлениями. Следовательно, нам не нужно привязываться к чему-либо и воспринимать вещи личностно, при этом мы приобретаем дополнительные возможности принять на себя ответственность за счастье других существ. Каждый наделен *природой Будды* (*санск. буддатва*), которая представляет собой совершенный потенциал. Преодолевая мешающие эмоции, вредные привычки и ложные представления, каждый может стать просветленным Буддой.

Ваджраяна основана на *Махаяне*. Будучи уверенным в своей природе Будды, практикующий старается постоянно поддерживать свой ум на высоком уровне активности и использовать каждую жизненную ситуацию для своего развития. В Ваджраяне задействованы глубокие слои подсознания, практикующий основывается на опыте, а не копит знания. Поэтому роль учителя (*санск. гуру; тибет. лама*) очень важна на этом пути.

Сегодня широкое распространение в мире получили три основные буддийские традиции: старые школы Тхеравады южного буддизма включают Хинаяну и частично Махаяну. Школы Чань (Дзен) в Китае, Корее, Японии и Вьетнаме основаны на Махаяне. Тибетский буддизм полностью сохранил традицию Ваджраяны. Среди буддистов существуют некоторые разногласия относительно подлинности традиций, о чем речь пойдет дальше.

БУДДИЗМ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Эпоху индийского буддизма можно разделить на три периода продолжительностью 500–600 лет каждый.

После ухода исторического Будды прошло несколько столетий, прежде чем его учения распространились в Индии и соседних странах. В течение этого времени распространение буддизма не было связано со

стремлением возобладать над существующими религиями, идеологиями или культами. В Центральной Азии, где со времен Александра Македонского жили народы греческого происхождения, буддизм соприкоснулся с эллинистической культурой [Przybysławski, 2007, 47–59].

В этот период буддизм в основном существовал в сангхах (духовных общинах) монастырей. Подобные сообщества подчинялись своду правил (виная). Щедрое финансирование поступало от мирян и иногда от правителей. В частности, Ашока — правитель великой империи Маурьев, существовавшей с 270 до 232 года до н.э. — был известен тем, что поддерживал учения. В этот период насчитывалось до 18 школ, среди которых основной была Хинаяна. За время между уходом из жизни Будды и первым веком нашей эры четыре раза собирался совет (собор) монахов, на котором объединялись и зачитывались учения Будды. (*Существуют различные мнения относительно числа монашеских соборов. Первые два признаются всеми буддийскими школами. Первый собор состоялся в Раджгире через несколько месяцев после кончины Будды, второй, приблизительно через 110 лет в Вайшали. На третьем соборе во времена правления царя Ашоки произошло разделение буддийской общины на Махасангхику и более ортодоксальную Стхавиравaду, предшественницу Тхеравады. Четвёртый собор, вероятно созванный в Кашмире во времена правления Канишки, признаётся лишь школами северного буддизма.*) [Scherer, 2005, 83; Prebish, 21–26]. Поскольку устная традиция была очень развита, письменной фиксации этих поучений, практически, не производилось. Современные последователи традиции Тхеравады сегодня опираются на Цейлонский палийский канон, являющийся старейшим из известных записанных собраний буддийских учений (I в. до н.э.).

Приблизительно со времени правления центральноазиатско-индийского короля Канишки (I–II вв. н.э) можно говорить о махаянском периоде индийского буддизма. Появляются тексты сутр, в которых некоторые аспекты интерпретации Хинаяны ставятся под сомнение. В *Садхармапундарикасутре* («Лотосовая сутра», 200 г. н.э.), в *Ланкаватарасутре* и в *Дашабхумикасутре* утверждается, что определение нирваны, данное в Хинаяне, является неполным и имеет оттенок эгоцентризма [Cook, 1994, 135]. Учения о природе Будды появляются приблизительно в 200 г. н.э. в *Татхагарбхасутре* и последующих текстах [Scherer, 2007, 40]. Другими классическими текстами этого периода яв-

ляются *Мадхьямака* («Великий Срединный путь», III в. н.э.), написанная Нагарджуной, *Йогачара*, написанная Майтреей — Асангой, и *Бодхичарьяватара*, написанная Шантидевой в VII–VIII вв. н.э.

В это время фокус развития традиции смещается к западу от Индии. Академия города Таксила (современный Пакистан), построенного греками, была важнейшим центром буддийских знаний. Здесь находились основные учения и передачи, возможно даже те, которые уже в течение нескольких веков не передавались в Индии [Hinüber, 2000, 108–122].

Когда в I в н.э. буддизм достигает Китая в результате торговли по Шелковому пути, буддийские учения соприкасаются с культурой, в которой высоко ценится письменная традиция. Началась активная работа по переводу текстов. Появление печатных технологий привело к массовому производству буддийских книг. Китайские паломники, такие как Чжу Ши-син (III в.), Фа сянь (V в.) и Сюань дзан (VII в.) совершали путешествия по Центральной Азии, Индии и Индонезии в поисках буддийских манускриптов. Позднее, когда тексты тантрического буддизма появились в Индии, они вскоре оказались и в Китае [Zürcher, 215–251].

С VIII в. буддизм в Индии подвергался гонениям со стороны воинственно настроенных индуистов, а также мусульманских агрессоров, чьи предки уже уничтожили высокую буддийскую культуру в Средней Азии. Но в тех местах, где буддизм сохранился, традиция продолжала активно развиваться, например в Кашмире и в империи Пала на северо-востоке. Учения Ваджраяны открыто преподавались в крупных университетах, таких как Наланда, Викрамашила, Одантапури, Сомапури, Джагаддала, Валлабхи. Данные академические центры управлялись не только монахами и монахинями. К этому времени относится возникновение «Историй о 84 махасидхах», исторических личностях, которые практиковали буддизм часто нетрадиционными способами и достигли при этом выдающихся результатов [Dowman, 1986].

В этот период в Индии и близлежащих регионах ощущается влияние как тантрического буддизма, так и индуизма. В Бирме, Таиланде, Камбодже и Индонезии появляются изображения и статуи различных Будда-аспектов, известных нам из Ваджраяны: Ваджрапани, Авалокитешвары, Тары, Праджняпарамиты и др. В торговом центре Шривиджая (современный Палембанг) в Индонезии располагалась крупная академия. В биографии известного учителя Атиши (982–1054 гг.) мы

находим упоминание о том, что он провел там несколько лет, чтобы получить передачи, которые он впоследствии перенес в Тибет.

После захвата империи Пала среднеазиатскими мусульманами в 1193 г. буддизм прекращает свое существование в Индии. Вскоре университет Наланда разрушается захватчиками. Разворачивается геноцид буддийского населения, сжигаются библиотеки, разрушаются храмы и объекты паломничества [Warder, 506–516]. Индонезия и Мальдивы также становятся мусульманскими государствами; другие страны к востоку от Индии обращаются к буддизму Тхеравады.

ВОПРОС ОБ ИСТОЧНИКАХ: НАСКОЛЬКО ПОДЛИННОЙ ЯВЛЯЕТСЯ ВАДЖРАЯНА?

Для школ тибетского буддизма важным считается возможность проследить преемственность передачи поучений настолько глубоко в прошлое, насколько возможно. Линия преемственности обычно включает в себя не только держателей линии из Тибета, но и различных индийских учителей. Представители Ваджраяны утверждают, что исторический Будда учил методам этой колесницы Индрабхути (Индрабодхи), короля Уджайна (Ургена), расположенного на западе Индии, который затем передал эти учения следующим поколениям [Warder, 506–516].

Но как обстоят дела с достоверными доказательствами непрерывности линии Ваджраяны? Имя Индрабхути не упоминается в текстах Тхеравады. Иногда в процессе передачи учений в другие страны буддизм приобретал черты новых культурных традиций. Зачастую во вновь образованных школах наибольшее развитие получал тот или иной принцип или метод учений. В период расцвета буддийской традиции на территориях от Средней Азии до Индонезии учения Будды существовали наряду с индуизмом. Внешнее влияние неизбежно, в частности оно ощущается в искусстве и языке. Западные ученые сочли возможным полагать, что некоторые элементы Махаяны и Ваджраяны были заимствованы из индуизма. Однако при более тщательном рассмотрении очевидны существенные различия между индуистской и буддийской тантрой [Nydahl, 1996].

Считается, что за многие поколения учения Ваджраяны были переданы лишь небольшому количеству высокоодаренных практикующих. Когда речь шла об опыте, который не облекается в форму слов, использовались посвящения (санск. абишека; тиб. ванг) или другие

«неформальные» способы, чтобы заложить семена просветления в умы учеников. Будда не был догматичен: например, он разрешал своим ученикам изучать технику медитаций, опираясь на опыт других духовных традиций [Beyer, 137–158]. Со временем некоторые учения получили большее развитие, но по-прежнему в их основе лежат изначальные поучения Будды об уме.

Чтобы оценить действенность методов Ваджраяны, необходимо проверить их, как в эмпирических науках, с помощью здравого смысла и жизненного опыта. В Каламасутре Будда говорил:

> «*Полагайтесь не на учителя, а на учения. Полагайтесь не на слова учения, а на смысл этих слов. Полагайтесь не на теорию, а на опыт. … Не доверяйте традициям или чему-либо другому лишь потому, что это написано в ваших религиозных книгах. … Но, когда в результате наблюдений и размышлений вы найдете это согласным с рассудком и приносящим пользу всем и каждому, только тогда принимайте это и живите согласно этому*»
>
> [Kalama Sutra]

Таким образом, цели «окончательного преодоления страданий» и «полного развития наших совершенных врожденных качеств» были преподаны Буддой; если опыт подтверждает, что выбранный путь ведет к достижению этих целей, его можно назвать подлинным!

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ

Впервые буддизм появился в Тибете в VII в. н.э., когда король Сонгцен Гампо взял в жены одну непальскую принцессу и одну китайскую принцессу. Спустя несколько десятилетий в Тибет был приглашен тантрический учитель из Кашмира Падмасамбхава (Гуру Ринпоче). Силой своих медитаций он устранил духовные препятствия на пути развития буддийских учений. Первый монастырь был основан на юге страны в 779 г. [Shakabpa, Tsepon, 1967, 23–53].

В Тибете получили распространение четыре независимые школы, имеющие корни в буддистских традициях Индии. Включая различные дополнительные направления, эти школы представляли разные стили и подходы к учениям. Школа Ньингма опирается на учения Гуру Ринпоче. Традиция Сакья основана в XI в. ламой Дрогми и его учеником Кончог Гьялпо. Приблизительно в то же время Марпа Лотсава заложил

основы школы Кагью. С созданием монастыря Ганден в 1409 г. Цонг Капой появляется школа Гелуг.

Несмотря на культурные различия, в Тибете продолжается традиция индийских университетов. В монастырскиех школах соблюдаются принципы полноты и точности учений. В целях осуществления переводов текстов создается алфавит на основе санскрита. В Тибете, защищенном от внешнего мира, возникает крупнейшая в мире буддийская литература. Полное собрание учений Будды записано в 108 томах, известных под названием Кангьюр; комментарии и разъяснения к учениям, созданные великими учителями, содержатся в 225 томах Тенгьюра. Изучение через действие зачастую в тибетском буддизме означает практику продолжительных медитативных ритритов. Также существовали практикующие и вне монастырских стен: йогины (налджорпа), тантристы (*нгагпа*) и отшельники (*гомчен*). Наиболее известным примером выдающегося учителя, который провел много лет в пещерах, является великий йогин Миларепа (1040–1123). Свое просветление он описал в поэтических песнях, которые представляют собой одно из сокровищ тибетской литературы.

Позднее тибетские ламы стали учителями при дворах монгольских и китайских императоров. Через Монголию тибетский буддизм проник к народам Бурятии, Калмыкии, Тувы и России.

ЗАПАДНАЯ КУЛЬТУРА ЗНАКОМИТСЯ С БУДДИЗМОМ

Уже во времена античности существовала связь между Европой и Индией. Возможно, мы вправе говорить о некотором косвенном влиянии со стороны индийской духовной культуры на греческую философию и раннее христианство [Batchelor, 1994, 27–35]. В XVI в. европейцы открыли морской торговый путь в Азию и получили доступ к буддийским странам. Интерес к новым культурам возрастал по мере того, как европейцы начали колонизировать азиатские страны. В частности, английские ученые — лингвисты, этнографы, историки, археологи — внесли большой вклад в процесс реконструкции истории индийского буддизма и поиска древних объектов паломничества [Allen, 2003]. В России и некоторых западноевропейских странах началось научное исследование буддизма. Однако культура тибетского буддизма долгое время оставалась неизвестной для всего мира.

Во второй половине XIX в. европейские интеллектуалы стали открывать для себя буддизм, хотя в основном в виде теории. Первая международная организация, ориентированная на тибетский буддизм *Арья-Майтрея Мандала,* была основана немецким ламой Говинда (Эрнст Л. Хоффманн) в 1933 г. в Дарджилинге. (*С 1952 г. она работала в Европе, одно время очень активно в Германии и Венгрии*.) После завоевания Тибета Китаем в 1950-е годы и сильнейших репрессий против буддийских духовных лиц и институтов несколько десятков тысяч тибетцев были вынуждены покинуть страну и переместиться в Индию и другие страны. Когда ламы, находясь в изгнании, осознали, что их драгоценной культуре угрожает опасность, они начали распространять свои знания среди жителей запада. Тибетские ламы стали преподавать в европейских университетах. Первым ламой, который стал преподавать в Европе, был Намкай Норбу Ринпоче, в 1960 г. переехавший в Италию. В Швейцарию были приглашены 1000 тибетцев, которые построили культурный центр в Риконе, недалеко от Цюриха. Вначале западные последователи буддизма в силу своего глубокого уважения к ламам идеализировали тибетскую культуру и воспроизводили ритуалы тибетского буддизма, не понимая их истинного значения.

Однако сейчас в Европе существуют признанные учители, которые передают вневременные методы буддизма Ваджраяны в форме, наиболее доступной западной культуре. Наиболее успешным среди них является датский лама Оле Нидал (р. 1941 г.), который вместе со своей женой Ханной начал передавать буддийские учения с 1972 г. и к настоящему времени создал более 600 буддийских центров во всем мире [www.diamondway-buddhism.org]. Также другие буддийские организации, основанные на принципах тибетской традиции, создали свои медитационные и ритритные центры [Rawlinson, 1997].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поучения Ваджраяны доказали свою значимость в различных культурах в различные времена. Мы можем проследить их развитие вплоть до самого начала буддийской традиции. Сегодня о Ваджраяне говорят в основном в контексте тибетской культуры, однако эта традиция не имеет отношения к фольклору и этнографии. Сутью Ваджраяны является достижение счастья путем развития ума. Ваджраяна имеет отношение к человеческой зрелости и здравому смыслу, внутреннему миру,

душевной щедрости, самоотдаче, радости и осознанности, а также к принятию на себя ответственности за других. Наше западное сообщество, включая Россию, построено на ценностях и традициях, ориентированных в тех же направлениях, я имею в виду внимание к человеческому разуму, известное нам со времен античности и эпохи Просвещения. Кроме того, в христианстве одним из центральных элементов является этика. Во времена реформ и революций были важны идеалы свободы и солидарности. Традиции, воплощенные в произведениях литературы и искусства, затрагивают самые глубинные слои человеческого существа. Поэтому не удивительно, что на Западе сегодня присутствует столь значительный интерес к буддизму. В силу того, что буддизм представляет собой свод практических методов работы с сознанием, он не должен рассматриваться в качестве соперника другим религиям.

Прямые методы Ваджраяны совместимы с условиями жизни в современном мире. Они позволяют избегать ненужных ограничений и дают возможность принятия непопулярных решений, если такие решения способны обеспечить максимальную пользу людям на долгое время. Будучи западными буддистами, мы многим обязаны как нашим духовным учителям, так и нашим странам. Следовательно, можно ожидать, что, используя методы Ваджраяны, мы сможем принести пользу и обогатить наше современное общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Allen Charles*. The Buddha and the Sahibs. The men who discovered India's lost religion. London, 2003.

2. *Batchelor Stephen.* The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture. London, 1994.

3. *Beyer V. St.* The Doctrine of Meditation in the Hīnayāna and The Doctrine of Meditation in the Mahāyāna // Buddhism : A Modern Perspective / edited by Ch. S. Prebish. Delhi: Satguru, 1995.

4. *Cook F.* Nirvana // Buddhism: A Modern Perspective / edited by Ch. S. Prebish. 5th ed. Pennsylvania State University, 1994.

5. *Dowman K.* Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas. New York, 1986.

6. *Hinüber O. von.* Buddhistische Kultur in Zentralasien und Afghanistan // Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München, 2000.

7. Kalama Sutra. Текст сутры процитирован в той форме, в какой он представлен на интернет-сайте http://www.alc.enta.net/kalama.htm.

8. *Lama Ole Nydahl.* The Way Things are: A Living Approach to Buddhism for Today's World. Nevada City, 1996.

9. *Prebish Charles.* Buddhist councils and divisions in the order // Buddhism: A Modern Perspective / edited by Ch. S. Prebish. Delhi: Satguru, 1995.

10. *Przybysławski Artur.* Kann ein Buddhist im Fluss baden? Buddhistische Ideen und der Ursprung der europäischen Kultur / Pzrybysławski, A. (ed.) // Form und Leerheit. Buddhismus und Wissenschaft. Wuppertal, 2007.

11. *Rawlinson Andrew.* The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions. Chicago and La Salle, 1997.

12. *Shakabpa Tsepon W. D*. Tibet — A Political History. New Haven, 1967.

13. *Scherer Burkhard.* Buddhismus — Alles, Was Man Wissen Muss. Gütersloh, 2005.

14. *Scherer Burkhard.* Māhāyana-Philosophie und Māhāmudra. Ein historischer Überblick / Przybysławski. A. (ed.) // Form und Leerheit. Buddhismus und Wissenschaft. Wuppertal, 2007.

15. *Warder.* Indian Buddhism. Motilal Banarsidass Publ., 2000.

16. *Zürcher E.*, Buddhismus in China, Korea und Vietnam // Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München, 2000.

БУДДИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ, УЧЕНИЕ И ПРАКТИКА

Б. А. Бичеев (Элиста)

МЕДИТАТИВНАЯ ПРАКТИКА ПРИБЕЖИЩА

В процессе становления целостной системы философской культуры формируются своеобразные «духовные привычки», поскольку они являются общими организующими принципами по отношению к другим сферам этнической культуры. Примером подобного явления могут служить буддийские тексты по психотехнике, где соединяются практика и философия Учения.

В поэтапной психотехнике предполагается постепенное погружение в особое измененное состояние сознания, в котором прослеживается абсолютное его отличие от неизменных состояний сознания. В ходе погружения индивид впадает в особое экстатическое состояние, сопровождающееся галлюцинациями и потерей границ своего «эго». Исследователи характеризуют его как «вулканический» экстаз, когда у индивида возникает ощущение приближения великого события, потрясающего весь мир, — духовного освобождения, откровения высшей истины.

Среди калмыцких переводов буддийских текстов по психотехнике следует выделить «Руководство к трем уровням пути достижения Пробуждения». Главная цель этого «Руководства» заключается в развитии правильной мотивации, ориентированной на достижение особого состояния пробужденности. Вступительная часть «Руководства» открывается традиционной темой о необходимости принятия Прибежища.

Практика Прибежища — квинтэссенция философии и этики буддизма. Существуют краткая формула Прибежища, которую часто произносят верующие вслух, и развернутый текст молитвы, представляющий собой символ буддийской веры. Текст «Прибежища» состоит из восьми основных формул: обретение Прибежища у Поля Духовных Заслуг, Трех Драгоценностей, Шести Защитников и Хранителей Учения; принятие обетов Семичленной молитвы, Четырех безмерных, Бодхичитты; визуализации омовения и подношения.

Практика Прибежища, открывающая дверь в буддизм, вырабатывает у вступившего на путь спасения отрешенность от привычки пребывания в повседневной и обыденной жизни. Вводная часть сопровождается визуализацией Поля Духовных Заслуг, в центре которого восседает Будда в окружении великих учителей, йидамов, Будд, бодхисаттв, шравак, пратьекабудд и защитников Учения.

Практика визуализации Поля Духовных Заслуг помогает установлению причин, побуждающих к принятию Прибежища и более глубокому осознанию Четырех Благородных истин. Осознание Первой Благородной истины помогает утвердиться в мысли о том, что природой сансары являются страдание и рождение, Второй — выявить причину страдания, заключающуюся в неведении и заблуждении. Постижение Третьей истины — указывает на методику пресечения страданий, а Четвертой — побуждает к вступлению на Благородный Восьмеричный путь, на котором ум познает Пустоту.

Краткая формула поклонения Трем Драгоценностям буддизма закрепляет в сознании верующего триединство буддизма. Обретая «Прибежище в Будде», адепт обретает его не в одном каком-либо Будде, а во всех одновременно, потому что их путь всегда один, тот, который был проповедан Буддой Шакьямуни. «Прибежище в Дхарме» закрепляет его устремленность к достижению нирваны. Обращение к «Прибежищу в Сангхе» — есть устремленность к постижению истинного знания. Формула обращения к Шести Защитникам (Учитель-наставник, Будда, Дхарма, Сангха, Защитники и Хранители Учения) сопровождается визуализацией яркого света. При этом психотехника требует особой концентрации на образе Хранителей и Защитников Учения.

Центральное место в Прибежище занимает раздел, в котором основной акцент делается на сотворении особого состояния сознания, т.е. Бодхичитты. Логическим продолжением выступают две следующие формулы — «Семичленная молитва» и «Сотворение Четырех безмерных», способствующих развитию Бодхичитты. «Семичленная молитва» избавляет личность от аффектов и осознанно укрепляет его в решимости достичь конечной цели ради блага всех живых существ. Формула «Четырех безмерных» служит развитию любви и сострадания ко всем существам. Практика принятия обета Прибежища завершается визуализацией подношения Полю Духовных Заслуг.

В практике Прибежища принцип прояснения веры при помощи разума заключается в выделении главного предмета внушения и предпо-

лагается его звуковое выделение повторяющейся формулой. Поэтому формула Бодхичитты звучит в тексте молитвы в виде многократно повторяющейся фразы: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Однако элемент общности заключается не в повторяющейся формуле, являющейся объектом интеллектуальной перцепции, а, скорее, в тональности, общей определенным представлениям и воспринимающейся как нечто необходимо присущее этим представлениям. Анализ содержания практики Прибежища подтверждает, что это основа к поэтапному обретению других видов буддийских дисциплин.

Основное содержание «Руководства к трем уровням пути достижения Пробуждения» составляют наставления по практике реализации Учения для существ трех уровней духовного развития. Эти наставления открываются общим разделом о драгоценности человеческой жизни, т.е. достоинствах обретения «тела, свободного от препятствий». В разделе наставлений для существ начального уровня духовного развития основным являются размышления о будущей форме рождения. Мотивацией для таких размышлений служит страх перед смертью и страданиями трех низших форм рождения. Особо полезной и действенной на этом первоначальном уровне признается визуализация страданий в горячих и холодных отделениях ада, страданий животных и прет. В психотехнике предполагается визуализация всех этих страданий вплоть до детальных подробностей. Цель такой практики заключается в пробуждении решимости вырваться из круговорота рождения в сансаре. Пробуждение такой решимости означает принятие Прибежища.

В тексте даны и наставления по практике почитания Учителя. Она включает в себя деятельную и созерцательную практики. Ученик внимает словам наставника, объясняющего ему страдания бесконечного круговорота рождений и смертей, совершенство нирваны, иллюзорность «я». Особая психотехника предназначена для визуализации образа наставника вплоть до достижения особого экстатического состояния. От благоговения перед достоинствами Учителя у медитирующего должны «литься слезы из глаз и дыбиться волоски тела».

Для развития беспредельной любви и сострадания ко всем живым существам также предлагается особая психотехника. Каждое из живых существ в прошлых своих рождениях в сансаре могло быть нашей матерью. Следовательно, к каждому существу надо относиться с сыновней почтительностью и воздавать должное почитание через размышления о тех трудностях и страданиях, которые выпали на долю нашей матери.

Визуализируя образ матери и используя йогу дыхания, созерцают технику освобождения матери (т.е. всех живых существ) от негативных накоплений и препятствий, существующих на пути к освобождению. Выдохнув из правого канала носа воздух, с которым ментально сливаются все благие заслуги, направляют его в левый канал носа матери. Этот поток растворяется в ней и очищает ее. Затем, вдохнув воздух через левым канал, визуализируют, как вместе с этим потоком из правого канала матери вытягиваются все негативные накопления. Этот поток стабилизируют в области своего сердца и произносят: «Я освободил от страданий маму (т.е. всех живых существ), она достигла благоденствия!»

Заключительной и самой важной практикой высшего совершенства является Парамита Мудрости. Практика Запредельной Мудрости направлена на постижение основного составляющего буддийского учения — Пустоты. Одним из важнейших противопоставлений, выступающим своего рода универсалией буддийского учения, является усвоение истинного понятия «я» и «нет я». Отношение между этими двумя полюсами и является одним из объектов буддийского учения. Никакое развитие нравственности невозможно без усвоения истинного смысла об отсутствии «самости».

Таким образом, в буддийских текстах сконструирован мир учения, представляющий собой дифференцированное единство, где все имеет полифоннию непосредственно действительного, где не просто познается окружающий мир сквозь призму буддийского мировосприятия и не просто отражается действительность, а происходит ее ценностная реконструкция.

В. В. Дубич (Красноярск)

БУДДИЗМ ГЛАЗАМИ ФИЗИКА

Почему все больше современных ученых-физиков по всему миру принимают для себя буддийскую философию? Те из них, кто имел возможность познакомиться с основами буддизма, с удивлением обнаружили глубокое сходство представлений об устройстве мира современной науки и древних буддийских знаний о том, каким все является [Рикард, 2001; ITAS, 2007]. Более того, новейшие открытия и эксперименты современной физики, все глубже проникая в суть явлений,

не только не противоречат буддийскому мировоззрению, но все более сближают представления науки и буддизма.

Это социальное явление само по себе вызывает интерес. Современные физические теории настолько сложны и недоступны пониманию людей, не обладающих специальными знаниями, что обнаружить аналогичные выводы в древней системе знаний, да еще считающейся религиозной системой, не просто удивительно, а вызывает потрясение в сознании человека. Особенно глубокий след оставляет такое сходство в умах людей, для которых теории и выводы о строении мира — не бессмысленные символы на бумаге, а предмет профессионального исследования и часть их внутренней жизни.

Что же именно вызывает такое удивление ученых? Какие именно представления обнаруживают поразительное сходство? Например, одним из важнейших понятий буддизма является понятие пустоты. Рассмотрим представления о пустоте в современной физике и в буддийской философии.

1. ПОНЯТИЕ ПУСТОТЫ В БУДДИЗМЕ

1.1. СОСТОЯНИЕ ИСТИНЫ — ПУСТОТНАЯ ПРИРОДА УМА

В буддизме пустота (на санскрите шуньята, по-тибетски тонгпаньи) является не просто одним из ряда понятий, но имеет ключевое и основополагающее значение. Цель практикующего буддизм — достижение состояния Будды, называемого просветлением. «Три состояния Просветления (санск. Трикайя):

- состояние Истины (санск. Дхармакайя) связано с опытом бесстрашия,
- состояние Радости (санск. Самбхогакайя) — с опытом необусловленной радости, а
- состояние Излучения (санск. Нирманакайя) — с опытом необусловленного сочувствия….

Состояние Истины… само вневременное Просветление, пустотная природа ума» [Нидал, 2009, С. 218].

Таким образом, постижение пустотной природы ума — одного из трех качеств просветленного ума, является важнейшей целью практикующего. Поэтому для буддиста пустотную природу явлений нужно не только понять интеллектуально, это понимание в результате медитаций должно опуститься из головы в сердце и стать личным опытом.

«Пустотность, ясность и безграничность ума — это абсолютные качества, неотделимые друг от друга. Все является пустым в смысле отсутствия независимого существования. Ничто не возникает само по себе, все происходит на основе тех или иных условий. Пустота является действительной, окончательной природой всех внешних и внутренних явлений и не может быть понята посредством концепций. Ее постижение есть проявление состояния Истины» [Нидал, 2009, 214].

В буддизме разделяют Малый путь (на санскрите Хинаяна, по-тибетски Тхегчунг) и Великий путь (на санскрите Махаяна, по-тибетски Тхегчен), в рамках которого выделяют также Алмазный путь (на санскрите Ваджраяна, по-тибетски Дордже Тхегпа). «Махаяна характеризуется великим сочувствием и пониманием пустоты, пространственной природы нашего ума… Их точка зрения такова. Есть относительная реальность, внешний мир явлений, и окончательная реальность — то, что явления, хоть и происходят, пусты по своей природе и не существуют на самом деле… Явления — это «видимый» аспект ума, то, что проявляется подобно нашему отражению в зеркале или подобно отражению луны в воде… И, проявляясь таким образом, по своей истинной природе они пусты в смысле отсутствия у них неотъемлемого существования» [Зегерс, 2006, 42].

1.2. РАНГТОНГ, ШЕНТОНГ И ДЕТОНГ — ТРИ УРОВНЯ ПУСТОТЫ

В настоящее время в традиции Кагью тибетского буддизма принято выделять три уровня понимания пустоты:

- рангтонг,
- шентонг и
- детонг.

Рангтонг означает, что все вещи пусты по своей природе. «Поучения Великого срединного пути (на санскрите Маха-мадхьямака, по-тибетски Ума Ченпо) — это наивысшие поучения школы Гелуг. Аналитическое понимание пустоты называется рангтонг, что переводится как “пустой по своей сути” и означает, что ничто не имеет никакой реальной собственной природы» [Нидал, 2009, 180]. Здесь легко можно ошибиться и впасть в нигилизм, считая, что ничего не существует. И мало кого вдохновляет такое понимание. Никто не хочет «упасть в черную дыру». Великий индийский мастер буддийской медитации Сараха говорил: «Тот, кто считает, что явления существуют, — глуп, как корова. Тот, кто считает, что явления не существуют, — еще глупее».

Шентонг означает «пустота и более того». Пустота наполнена сияющим осознаванием. Пустота — это потенциал, это пространство, позволяющее всему происходить. Пространство «беременно»: в нем возникает нескончаемое множество явлений, проявляя богатство ума. Все явления возникают в пространстве ума, существуют и возвращаются в него, растворяясь.

Детонг от слова «дева» — блаженство. И такой способ понимания пустоты многим нравится больше всего, так как означает, что постижение пустоты переживается как радость и блаженство. Об этом можно прочитать у великих мастеров школы Кагью Алмазного пути.

Строфа 20

Непрерывное высшее блаженство, свободное от привязанности;
неомраченная ясность, свободная от прилипания к признакам;
спонтанная внепонятийность, за пределами интеллекта:
Пусть эти переживания, свободные от усилий, не будут прекращаться!

[3-й Кармапа Рангджунг Дордже, 2003].

С позиций основных линий преемственности тибетского буддизма уровни пустоты характеризует мастер буддийской медитации лама Оле Нидал: «…линии преемственности Кагью и Ньингма, а также менее претенциозный путь школы Сакья, называемый по-тибетски Ламдре (дословно «Путь и плод»), затрагивают своей преобразующей силой все аспекты существования… Их общее понимание пустоты — это шентонг, что переводится как “пустой и что-то еще” и означает осознавание, и детонг, то есть исключительное блаженство йогинов…» [Нидал, 2009, 180].

1.3. КЛАССИФИКАЦИЯ УРОВНЕЙ ПУСТОТЫ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассмотрим классификацию уровней пустоты с точки зрения традиций буддийской философии. Вопросы о пустоте, о существовании и несуществовании — основные предметы исследования и обсуждения этих школ мысли. Учениками Будды основаны четыре главные философские школы: Вайбхашика, Саутрантика, Читтаматра, Мадхъямака. Школы вайбхашиков и саутрантиков принадлежат традиции Малого пути, школы Читтаматра и Мадхъямака принадлежат традиции Великого пути.
Наивысшим взглядом в философии буддизма Великого пути считается Мадхьямака («срединный путь», тиб. dbu ma), основоположником

которой считают индийского мастера Нагарджуну. Учение о пустоте является особенно важным элементом Мадхьямаки, как видно из трактата Нагарджуны «Локатита-става» (в переводе В. П. Андросова «Гимн Будде, превзошедшему мир»):

22

Учение о бессмертии и пустоте
Предназначено устранять все догмы [вымыслы].
Но если кто-то ухватился за него как за догму,
То Ты предрек тому погибель [Андросов, 2008, 300].

Внутри Мадхьямаки можно выделить подразделы, причем разные ученые разных направлений буддизма имеют различные мнения о положении разделов друг относительно друга. «Мадхьямака разделяется на Сутра-Мадхьямаку и Тантра-Мадхьямаку. Сутра-Мадхьямака разделяется дальше на Рангтонг (буквально «пустой от себя») и одну часть Шентонга (буквально «пустой от другого»). Другая часть Шентонга относится к Тантра-Мадхьямаке… Рангтонг разделяется на школы Сватантрика и Прасангика…Поучения Шентонга относятся к третьему Повороту Колеса Дхармы» [Зегерс, 2006, 137].

Индийский мастер Шантидева также указывал на важность созерцания пустоты в своей философской поэме Бодхичарья-аватара — одном из фундаментальных текстов Махаяны:

[Необходимость созерцания Пустоты, аутентичность Махаяны, ограниченность Хинаяны]
40. [Возражение:] Созерцанием [Четырех Благородных] Истин достигается Освобождение,
Так к чему созерцать Пустоту?
[Ответ:] Это необходимо, ибо в устной линии передачи говорится,
Что без этого Пути нет Просветления» [Santideva, 2007, 256].

«Метод Шантидевы, предлагаемый им для преобразования обычного ума в ум Бодхисаттвы, базируется на онтологии Пустоты, воззрении школы Мадхьямака Прасангика» [Santideva, 2007, 2].

1.4. ВОПРОСЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И НЕСУЩЕСТВОВАНИЯ В ТРЕХ ПОВОРОТАХ КОЛЕСА ДХАРМЫ

Считается, что Будда совершил три так называемых Поворота Колеса Дхармы, когда он дал важнейшие поучения. Мы бы сейчас назвали это

тремя циклами лекций. Они содержат также поучения о пустоте в связи с вопросом о существовании или несуществовании всех явлений.

Первый поворот Колеса Дхармы содержал Четыре Благородные Истины и поучения о карме. «В этом контексте он говорил о существовании так, будто карма действительно существует… При втором повороте он объяснял пустотность всех явлений, чтобы помочь существам преодолеть привязанность к действительному существованию. Здесь Будда говорил о несуществовании — о том, что все явления возникают во взаимозависимости, будучи в то же время пустыми по своей природе. Третий поворот Колеса Дхармы направлен на то, чтобы люди не впадали в крайности существования и несуществования» [Зегерс, 2006, 29]

Однако понятие пустоты в буддизме изначально было неадекватно воспринято европейскими исследователями, которые впервые имели возможность познакомиться с буддийским учением в период колонизации азиатских стран европейцами. Путешественники, побывавшие в Азии, рассказывали, что буддисты вполне дружелюбны, веселы и расслаблены, но у них есть одна странность — после смерти они хотят упасть в черную дыру. Пустота при этом понималась как ничто. И это было ошибочное понимание пустоты, которое сохранялось в европейском понимании буддизма на протяжении долгого времени. Такое неверное понимание явилось результатом привычного двойственного восприятия «или-или», в отличие от возможного «и то, и другое». Европейский образ мысли был таков, что возможно только одно из двух: или пустота, или не пустота. То есть, если говорят «пустота», то это должно означать отсутствие всего, абстрактное ничто, иначе это нельзя называть пустотой. Однако вместо такого ограниченного принципа «или пусто — или не пусто» буддисты руководствуются подходом «и то, и другое». Это означает, что пространство ума, пустое по своей сути, постоянно наполнено явлениями. Пространство ума есть и пустота и наполненность.

Термин пустота в буддизме понимается как «пуст от чего-либо», он указывает на тот факт, что ум пуст от каких-либо характеристик: размера, цвета, запаха и т.д. Этим образом Будда объяснял своим ученикам, что ум — это не вещь.

Мы вкратце рассмотрели взгляд на пустоту в буддизме с разных точек зрения: трех состояний Просветления, линий преемственности тибетского буддизма, философских школ мысли и трех Поворотов Колеса Дхармы. Теперь перейдем к представлениям современной науки.

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ О СТРОЕНИИ МАТЕРИИ

2.1. «ПУСТОТА» ВНУТРИ АТОМА

Ученые с древних времен пытались разобраться, из чего все состоит, и достигли в этом немалых успехов. Как ребенок из любопытства ломает игрушку, чтобы посмотреть, что у нее внутри, так и любопытство ученых ведет науку в глубь материи. Вещество раздробили на молекулы, молекулы — на атомы, атомы — на электроны и ядра, ядра — на нуклоны, нуклоны — на кварки. И сейчас на большом адронном коллайдере планируется с невиданной силой столкнуть протоны, так чтобы они рассыпались на еще более мелкие осколки. И все это в поисках основополагающих, реально существующих частиц, являющихся материальной основой нашего мира, первокирпичиками вещества. Однако такая более неразрушимая частица все не находится, вещество дробится мельче и мельче, а самые мелкие элементарные частицы перестают быть только частицами, растворяются в пространстве, превращаясь в волны.

Чтобы почувствовать сходство представлений в физикеи и буддизме, немного коснемся истории научных воззрений. Древние греки Левкипп и Демокрит предложили идею о том, что все тела состоят из атомов. Идея оказалась вполне разумной и все более подтверждалась, особенно с обнаружением молекул и их составных частей, которые так и назвали — атомами. Оставалось, правда, непонятным, что же находится между атомами, как они удерживаются вместе и каким образом взаимодействуют.

Прошло много сотен лет, пока в XIX веке благодаря таким ученым, как Максвелл и др., обнаружилось, что, кроме частиц, существует еще что-то, что скрепляет эти частицы и передает воздействие одних частиц на другие. Это скрепляющее нечто принято сейчас называть физическими полями, и ученым пришлось признать, что поля так же материальны, как и частицы вещества. Таким образом, появились представления о двух видах материи: веществе и физическом поле. Причем эти два вида материи противопоставлялись друг другу, так как проявляли совершенно различные свойства.

Двадцатый век принес много волшебных открытий. В 1911 году английским физиком Эрнестом Резерфордом было доказано, что атом состоит из мельчайшего атомного ядра в центре и электронов вокруг него.

«Примером могут служить эксперименты, поставленные в лаборатории Э. Резерфорда, в ходе которых обнаружилось странное поведение альфа-частиц при бомбардировке ими золотой фольги: большинство частиц проходило сквозь фольгу, небольшое количество частиц отклонялось и рассеивалось, а некоторые частицы не просто отклонялись, а отскакивали обратно, как мяч от сетки. Такая экспериментальная картина, согласно расчетам, получалась в силу того, что вся масса атома сосредоточена в ядре, занимающем ничтожную часть его объема (отскакивали обратно альфа-частицы, соударявшиеся с ядром). Так, исследовательский эксперимент, проведенный Резерфордом и его сотрудниками, привел к обнаружению ядра атома, а тем самым и к рождению ядерной физики» [Самыгин, 2003, 15].

Посмотрим размер атомного ядра по сравнению с размером всего атома целиком. «Пространственные масштабы и размеры (в метрах с точностью до одного порядка чисел)…
Диаметр атома водорода 10^{-10}
Диаметр атомного ядра 10^{-15}» [Карпенков, 2003, 105].

Отсюда видим, что атомное ядро меньше атома примерно в 105 раз, то есть в сто тысяч раз.

Кроме ядра, в атоме есть электроны, масса которых еще меньше атомного ядра. Чтобы сравнить массу электрона с массой ядра атома водорода, наименьшего из ядер, которое состоит только из одной частицы — протона, заглянем в справочник по физике:
«Масса покоя протона …1,6726485(86) • 10^{-27} кг
Масса покоя электрона …0,9109534(47) • 10^{-30} кг» [Яворский, 1980, 490].

Сравнивая, видим, что масса электрона примерно в 1840 раз меньше массы самого маленького ядра. А ядро, как мы рассчитали выше, в 100 000 раз меньше атома. Если представить атом размером с город, то ядро в центре атома будет размером с вишенку, висящую на центральной площади. То есть масса ядра составляет примерно 99,95% массы атома, при этом размер ядра составляет примерно 0,001% размера атома. На все остальное пространство атома приходится 0,05% массы.

Итак, имелась информация о ядре, и Резерфорд предложил «планетарную» модель атома: ядро в центре, подобно Солнцу, а электроны вокруг, подобно планетам.

Если под пустотой понимать отсутствие частиц вещества, как мы это часто делаем в обыденной жизни, то планетарная модель атома де-

монстрирует, что атом, практически, «пуст». Поэтому то, что мы воспринимаем предметы как твердые и непроницаемые, является удивительной иллюзией.

В твердых телах «пустоты» оказалось гораздо больше, чем вещества. Конечно, это не абсолютная пустота, так как все заполнено физическими полями.

К тому же с электронами в атоме все оказалось не так-то просто, оних нельзя сказать, что они есть дискретные частицы, скорее их нужно описывать как сущности, «размазанные» по орбите, представляющие собой некие облака. Так физики обнаружили, что строение ядра — это не столько образ, который мы можем себе представить, сколько способ описания. Наука утратила наглядность, но приобрела самосознание.

2.2. КОРПУСКУЛЯРНО-ВОЛНОВОЙ ДУАЛИЗМ

Напомним, что материю представляли как существующую в одном из двух видов: или это могли быть частицы вещества или физические поля. Однако электроны, до сих пор ведшие себя как частицы вещества, при подробном рассмотрении начали вести себя как волны поля, наподобие световых лучей. Пучки нейтронов также проявляли волновые свойства. Элементарные частицы проявляли как свойства частиц, так и свойства волн. Представление «или-или», или частица, или волна, сменилось представлением «и то, и другое»: и частица, и волна. Это беспрецедентное явление назвали корпускулярно-волновым дуализмом свойств частиц.

Когда электрон растворяется в пространстве, превращаясь в волну, это уже разрушает привычные концепции об устройстве окружающего нас мира. Становится понятно, что мир вокруг не такой, каким кажется. Дискретные частицы, отделенные друг от друга, расплываются, превращаясь в непрерывные распределения полей и волн, и уже нельзя сказать, где заканчивается одна и начинается другая. Твердый и надежный мир из бетона и стали перестал быть таким уж твердым, все более превращаясь в энергию и свет. Повседневное восприятие предметов оказалось не соответствующим его научному описанию. Бинарная логика «или-или» перестала действовать. «Железобетонные» концепции в умах были разрушены. Твердый и жесткий привычный нам мир частиц оказался совершенно не таким, каким мы его видим и воспринимаем. Научное описание мира пробудило необходимость иного восприятия повседневных вещей.

Когда подготовленный таким образом ум современного образованного человека встречается с высказываниями буддистов о том, что мир — это иллюзия, о том, что все явления пусты по своей природе, о взаимосвязи и взаимозависимости всех явлений, то эти буддийские высказывания падают на благодатную почву, являясь вполне созвучными удивительным представлениям современной науки об устройстве мира. У услышавших буддийские фразы «мир — иллюзия», «явления пусты по своей сути» появляется ощущение, что буддисты и ученые говорят об одном и том же, что положения буддизма и науки крайне схожи.

Наша аналогия между наукой и буддизмом не является строгой и все же позволяет указать, что представление современной физики о делении вещества на все более мелкие части, которые затем и вовсе растворяются, превращаясь в волны, подобно свету, можно сравнить с буддийской философией аналитического понимания пустоты, рангтонг, согластно которой все явления пусты по своей природе.

2.3. ФИЗИЧЕСКИЙ ВАКУУМ — ПУСТОТА И БОЛЕЕ ТОГО

Квантовая физика продвинулась еще дальше в понимании пустоты. В контексте аналогии с буддизмом напрашивается сравнение представлений о пустоте современной квантовой физики с воззрениями шентонг.

Чтобы разобраться в этом, рассмотрим понятие «физический вакуум», возникшее в науке в XX веке. Вакуум считают одним из видов материи. «В современном естествознании различают три вида материи:

- вещество,
- физическое поле и
- физический вакуум.

Вещество — основной вид материи, обладающей массой. К вещественным объектам относятся элементарные частицы, атомы, молекулы и многочисленные образованные из них материальные объекты.

Физическое поле — особый вид материи, обеспечивающий физическое взаимодействие материальных объектов и их систем. Физический вакуум — низшее энергетическое состояние квантового поля. Среднее число частиц — квантов поля — в вакууме равно нулю, однако в нем могут рождаться виртуальные частицы — частицы в промежуточных состояниях, возникающих на краткое время.

В физическом вакууме могут рождаться пары частица-античастица разных типов. При достаточно большой концентрации энергии вакуум взаимодействует с реальными частицами, что подтверждается

экспериментом. Предполагается, что из физического вакуума, находящегося в возбужденном состоянии, родилась Вселенная» [Карпенков, 2003, 105].

Важную роль в формировании понятия физического вакуума сыграл Поль Дирак. В своей лекции «Теория электронов и позитронов», прочитанной в Стокгольме при получении Нобелевской премии, присужденной ему и Э. Шредингеру в 1933 году, Дирак замечает: «Для интерпретации некоторых новейших экспериментов необходимо предположить, что частицы могут создаваться и уничтожаться» [Дирак, 1934]. О том, как ему пришлось изменить понятие вакуума от пустоты к наполненности, Дирак рассказывает в своей статье «Происхождение квантовой теории поля»:

«Тогда у меня возникла мысль, что раз отрицательных энергий нельзя избежать, их надо включить в теорию. Это можно сделать, представив себе вакуум по-новому. Предположим, что в вакууме все состояния с отрицательной энергией заполнены… Таким образом, получается море электронов с отрицательной энергией, по электрону в каждом состоянии. Это бездонное море, но вас оно не должно беспокоить: представление о бездонном море, в сущности, не так уж непривлекательно. Просто надо рассматривать события, происходящие вблизи морской поверхности, причем над морем существуют электроны, которые не могут в него упасть, потому что в море для них нет места.

Однако существует возможность образования в море дырок… В результате дырки проявляют себя как частицы с положительной энергией и положительным зарядом… В те времена общественное мнение было решительно настроено против выдумываний новых частиц. Я, конечно, не осмелился на это…

Вскоре меня атаковали мои коллеги... Наиболее решительно выступил против меня в этом вопросе Герман Вейль… Он очень категорично заявил, что новые частицы, образованные этими дырками, должны иметь ту же массу, что электроны, и я принял его точку зрения.

Последствия этого известны. Новые частицы назвали антиэлектронами, и через некоторое время они были открыты экспериментаторами. Первым из них был Карл Андерсон, один из выдающихся физиков, и мы должны благодарить его за это» [Дирак, 1990, 105; Dirac, 1981, 47].

Итак, идея физического вакуума Дирака о том, что пустота может быть «наполнена», привела к гипотезе позитрона — античастицы электрона. Эта частица позже была экспериментально обнаружена. Таким

образом, эксперименты подтвердили не только теорию физического вакуума. На наш взгляд, идея физического вакуума как пустоты, наполненной энергией, имеет большое сходство с буддийским взглядом на пустоту Мадхьямаки шентонг, «пустота и более того»: пространство имеет неограниченный потенциал, пространство — это то, что нас объединяет, а не разделяет.

«Уравнения, которые открыл Дирак, показывают, что в природе существуют частицы с положительной энергией — электроны, и античастицы — позитроны, энергия которых отрицательна. Они рождаются парами электрон-позитрон из физического вакуума. Сам же вакуум представляет собой некоторое латентное (скрытое) состояние электронов и позитронов. В среднем физический вакуум не имеет ни массы, ни заряда, ни каких-либо других физических характеристик. Однако в малых пространственных областях (порядка 10^{-33}) вакуума значения физических характеристик могут стать отличными от нуля — на малых расстояниях вакуум спонтанно флуктуирует. В вакууме постоянно происходят процессы рождения и уничтожения частиц и античастиц разного сорта» [Шипов, 1997. 450].

Таким образом, мы видим, что понятие пустоты в физике развивалось исторически от пустоты как пространства без частиц к современному представлению о физическом вакууме как пустоте, наполненной энергией. На наш взгляд, современные представления в физике о вакууме, наполненном появляющимися и исчезающими виртуальными частицами, имеют сходство с представлениями в Мадхьямаке шентонг, «пустота и более того», о пустоте, наполненной ясностью ума.

3. АНАЛОГИИ МЕЖДУ НАУКОЙ И БУДДИЗМОМ В ЦИТАТАХ

Физика	Буддизм
«…Вся масса атома сосредоточена в ядре, занимающем ничтожную часть его объема» [Самыгин, 2003, 15]. «Всем микрообъектам присущи и корпускулярные, и волновые свойства: для них существуют потенциальные возможности	«Аналитическое понимание пустоты называется *рангтонг*, что переводится как «пустой по своей сути» и означает, что ничто не имеет ни какой реальной собственной природы» [Нидал, 2009, 180] «Явления — … по своей истинной природе…пусты»[Зегерс,2006,42].

проявить себя в зависимости от внешних условий либо в виде волны, либо в виде частицы» [Карпенков, 2003, 148].	
«Однако в физическом смысле вакуум не есть пустота, в нем постоянно происходят процессы рождения и уничтожения всевозможных частиц, квантов, полей» [Хорошавина, 2005, 188]	«…*шентонг*, что переводится как «пустой и что-то еще» [Нидал, 2009, 180].
«Таким образом, получается море электронов с отрицательной энергией, по электрону в каждом состоянии. Это бездонное море, но вас оно не должно беспокоить: представление о бездонном море, в сущности, не так уж непривлекательно. Просто надо рассматривать события, происходящие вблизи морской поверхности…» [Дирак, 1990, 105; Dirac, 1981, 47].	«Так же, как у океана есть волны … так и собственное сияние ума — это его мысли и эмоции. У океана есть волны, но это не особенно беспокоит океан. Волны в самой природе океана. Волны возникают, но куда они исчезают? Обратно в океан. А откуда они возникают? Из океана. Точно так же мысли и эмоции являются выражением самой природы ума. Они возникают из ума, но куда они деваются? Они растворяются в том же уме» [Согьял Ринпоче, 1998. 496].
«Реальность — это иллюзия, хоть и очень навязчивая» [Эйнштейн, 1967].	«24. О Спаситель! Все явления лишены активности, Зависимы, пусты, возникли взаимозависимо — Словно иллюзия. Ты ясно показал: [Они] лишены сущности.» [Nagarjuna, 1990, «Гимн преодолевшему самсару», перевод Б. И. Загуменнова].

ВЫВОДЫ

Таким образом, в данной работе мы провели аналогии между буддизмом и наукой в вопросе понимания пустоты. Эти аналогии ни в коем случае не претендуют на утверждение полной тождественности представлений в буддизме и в науке. Однако приходится признать, что ученые обнаруживают все больше схожих черт в высказываниях буддистов и выводах ученых [ITAS, 2007]. Все больше исследователей замечают, что чем глубже современная наука проникает в строение нашего мира с помощью новейших экспериментов, сверхмощных коллайдеров и сверхсильных телескопов, тем ближе научные выводы к буддийским представлениям о том, каким все является.

Если целью науки является постижение истины, если методами достижения такой цели считать поиск закономерностей в способах проявления нашего мира, анализ явлений и выявление их общих черт, приведение многих явлений к одному основанию, то проведение сравнительного анализа, поиск общих черт в буддизме и современной науке может принести пользу и самой науке, отыскивающей способы самопонимания, и ученым, способным взглянуть на объекты исследования с различных сторон, и буддистам, радостно вплетающим древние знания в собственную современную жизнь.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии; Слово Будды и трактаты Нагарджуны. Переводы с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. М.: Открытый мир, 2008.

2. *Дирак П. А.* М., *Гейзенберг В., Шредингер Э.* Современная квантовая механика: Три Нобелевских доклада / Пер. с англ. под ред. Д. Д. Иваненко. Л.-М.: Гостехиздат, 1934.

3. *Дирак П. А.* М. Воспоминания о необычайной эпохе: Сб. статей: / Пер с англ. Под ред. Я. А. Смородинского. М.: Наука, 1990.

4. *Зегерс М.* Термины буддизма. СПб.: Алмазный путь, 2006.

5. *Карпенков С. Х.* Концепции современного естествознания: Учебник для вузов. М.: Высшая школа, 2003.

6. Концепции современного естествознания / Под ред. проф. С. И. Самыгина. Серия «Учебники и учебные пособия». Ростов на Дону: Феникс, 2003.

7. *Нидал О.* Каким все является: Учение Будды в современной жизни / Пер. с англ. Е. Леонтьевой. М.: Алмазный путь, 2009.
8. *Согьял Ринпоче.* Книга жизни и практика умирания. М.: Золотой век, 1998.
9. *Третий Кармапа, Рангджунг Дорджe.* Великая печать. СПб.: Алмазный путь, 2003.
10. *Хорошавина С. Г.* Концепции современного естествознания: Курс лекций. Изд. 4-е. Ростов на Дону: Феникс, 2005.
11. *Шипов Г. И.* Теория физического вакуума. Теория, эксперименты и технологии. М.: Наука, 1997.
12. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. М.: Наука, 1967.
13. *Яворский Б. М., Детлаф А. А.* Справочник по физике. М.: Наука. 1980.
14. *Dirac P. A.* M. The Origin of Quantum Field Theory // The Impact of Modern Scientific Ideas on Society. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1981.
15. From Buddhism to Science and back / ITAS Buddhism & Science series. Volume 1. Edited by A. Przybyslawski. Series editor B. Scherer. Wydawnictwo Hung, Opole (Poland) & ITAS,Velez-Malaga (Spain), 2007.
16. *Matthieu Ricard, Trinh Xuan Thuan*. The Quantum and the Lotus: A Journey to the Frontiers Where Science and Buddhism Meet. New York: Three Rivers Press, 2004.
17. *Nagarjuniana.* Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna. Delhi: Ch. Lindtner, 1990.
18. *Santideva.* Bodhicaryavatara: Вступление в практику Бодхисаттв / Пер. с тиб. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

В. Ю. Ермолин (Москва)

ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВАДЖРАЯНЫ

Тема данной статьи — определение Ваджраяны, попытка выяснить, что такое Варжраяна как таковая и в чём её отличия от всего остального. Географически Ваджраяна существует во многих странах и во многих видах: тибетский ламаизм, китайское «мицзяо», японский «сингён». Также известно о былом величии Ваджраяны на Суматре [великий

проповедник буддизма в Тибете бенгалец Атиша изучал Ваджраяну, в частности, именно на Суматре (тиб. Серлинг — «Золотой остров») у учителя Серлингпы (Дхармакирти)] и, конечно же, на её родине — в Индии и теперешнем Пакистане. Но, однако же, из соображений доступности источников и близости знакомства с традицией, я вынужден был ограничиться рассмотрением Ваджраяны именно в её тибетском понимании.

СЛОЖНОСТЬ ВЫЧЛЕНЕНИЯ. СМЕШАННОСТЬ С СУТРАЯНОЙ

В чем же сложность вычленения того, что называлось Ваджраяной? В размытости этого понятия в Тибете. Вначале, в Индии, до прихода в Тибет, Ваджраяна была легко вычленяема, поскольку практиковалась она в своей первозданной форме, в скрытом виде (как «тайная колесница мантр», санскр. гухья-мантраяна), и только определенной социальной группой.

Именно поэтому упоминания о буддийской Ваджраяне в исторических записках и хрониках можно найти только достаточно поздно. Знаменитый китайский монах Сюань Цзан, живший в первой половине VII века н.э., предпринял героическое семнадцатилетнее путешествие в Индию через Синцзян и Среднюю Азию, которые в то время состояли из буддийских царств (его путешествия в гротескном виде представлены в знаменитом средневековом китайском романе «Путешествие на Запад»). Он дошёл-таки до Индии, побывал во многих связанных с буддизмом местах, в частности в огромных университетских центрах Наланда и Викрамашила. Сюань Цзан перевёл на китайский язык множество ранее неизвестных сутр и даже перевёл на санскрит трактат Лао Цзы. Но, что самое интересное для нас сейчас, — он составил и привёз в Китай подробнейшее описание тех мест, где он был, всех традиций, которые встречал. Таким образом, Сюань Цзан внёс значительный вклад, новое дыхание в развитие китайского буддизма. Для нас важно, что это было в VII веке, и, несмотря на всю скрупулезность описания, в его заметках нет ничего про тантры, ни малейшего намёка на их существование и практику. Это, конечно, диссонирует с подробностью самого стиля описания. Сюань Цзан описывал и буддистов, и не буддистов, был во всех главных буддийских местах и … ничего о Ваджраяне... Уже достаточно скоро после этого, во времена Падмасамбхавы

и царя Трисон Децена, буддизм начнёт покорять Тибет, и при этом тантры уже занимают главенствующую роль. Настолько главенствующую, что весь тибетский буддизм зачастую позиционирует себя как буддизм именно Ваджраяны.

Как же получилось, что Сюань Цзан вообще не упомянул тантры? Допустим он не относил эти учения и практики к буддийским, но и даже тогда, он, в силу скрупулезности стиля, должен был бы упомянуть хотя бы, что есть нечто такое, претендующее на буддизм… Поэтому единственно разумным решением этого парадокса было бы предположить, что буддийская тантра до VII века практиковалась совсем другими социальными группами в Индии, чем те, которые были представлены в монастырских центрах, которые были очагами буддийской учености. И действительно, самые ранние адепты буддийских тантр известны нам из описаний жития так называемых «махасидх». Они имели мало общего с монашеским, университетским буддизмом. В лучшем случае они были монахами-расстригами. То есть для них тантрический буддизм был не следующим этапом в существующей иерархии (как это бывает сейчас в Тибете, когда получивший в сутрах докторскую степень «геше» в качестве следующей ступени карьеры поступает на тантрический факультет), а скорее отрицанием этой иерархии и уходом из неё. Таким образом, получается, что на ранней стадии, в Индии, Ваджраяна и неваджраянские формы буддизма сосуществовали в разных социальных группах, которые очень мало друг с другом пересекались. И это делало процесс вычленения и определения Ваджраяны из всего разнообразия существовавших в Индии форм буддизма достаточно лёгким.

В Тибете задача определения Ваджраяны осложняется тем, что тибетский буддизм — это смесь сутры и тантры. Тантрические понятия применялись во благо сутр, сутрические — во благо тантр, и все это было жутким образом перемешано. Про Атишу, который был один из агентов переноса буддизма из Индии в Тибет, существует следующая история… Он был великим буддийским ученым и приехал в Тибет, чтобы воспитывать переводчиков, чтобы под его патронажем буддийские тексты переводили на тибетский. Он спросил у великого тибетского лоцавы (переводчика) Ринчена Зангпо: «Что у вас уже переведено?» Тот ответил: «Такие-то сутры переведены, такие-то тантры». Атиша: «Значит, видимо, зря я приехал, — у вас тут все уже переведено, что мне тут делать?» Но далее он спросил: «А как вы всё это практикуете?

Как вы строите вашу практику?» Ринчен Зангпо ответил: «В точности так, как написано в этих текстах. Эту сутру согласно этой сутре, эту тантру согласно этой тантре». Тогда Атиша сказал: «Видимо, я не зря приехал, так практиковать нельзя. Нужно из всего выделить единую суть и её-то и практиковать. Таким образом, эта идея — все смешать вместе и все вместе практиковать была заложена в тибетский буддизм самим Атишей. И это, наверное, неплохо. Однако именно это делает задачу определения Ваджраяны в Тибете крайне проблематичной, поскольку там она сильно смешана с сутрой.

ИСТОЧНИКИ

В данной статье я буду опираться на два источника: это коренной текст Хеваджра-тантры и Энциклопедия познаваемого Джамгёна Конгтрула Ринпоче, где есть глава о Ваджраяне. К сожалению, само определение Ваджраяны во многих источниках представлено очень скупо — обычно все переходят сразу же к её подразделениям: четырем классам тантр и т.д. Но, что же, в конце концов, имеется в виду под «тантрами»?

Придётся, вместо единого определения, попытаться вычленить несколько характеристик, отделяющих собственно Ваджраяну от всего остального.

ВАДЖРАЯНА КАК ПУТЬ РЕЗУЛЬТАТА

Джамгён Конгтрул описывает тантры как «путь результата», в отличие от сутр, которые есть «путь причин».

Он пишет: *Сутры используют в качестве пути для личного достижения полного просветления 37 факторов, ведущих к просветлению. Сутры называются «путем причин» или путем подготовительных характеристик. Тантры используют в качестве пути, формы результата такие, как небесные дворцы, божества и чувственные удовольствия. Поэтому тантра называется «путем результата» или путем мантр.*

В тантрах пустота, наделенная всеми аспектами, служит причиной неизменного блаженства. Эта пустота — основное обозначение Пути Совершенств (парамит) сутр. Поэтому сутры называют «путем причин». А неизменное блаженство есть результат, порожденный пустотой, наделенной совершенством всех аспектов. Это неизменное блаженство и есть основное учение пути мантр. Поэтому тантры называются «путем результата».

Здесь Джамгён Конгтрул показывает, что тантры отличаются от сутр использованием результата в качестве пути. Сутры пытаются подготовить причины, из которых вырастет просветление. А тантры занимаются имитацией просветления, пытаются сразу же быть отождествленными с результатом — состоянием Будды. То есть это работа над плодом — не чтобы его растить, а чтобы имитировать. То есть им прямо-таки БЫТЬ, а не хотеть СТАТЬ.

ЯСНОСТЬ, ОБИЛИЕ МЕТОДОВ И ОТСУТСТВИЕ ТРУДНОСТЕЙ

Далее у Джамгёна Конгтрула: *Тантры не отличаются от сутр своими окончательными целями, но ясностью, обилием методов и отсутствием трудностей. Они предназначены для адептов с высшими способностями.* Эти три отличительные характеристики тантр встречаются во многих источниках.

Под «ясностью» подразумеваются методы, где используется не только аналитическая медитация, но медитация с визуализацией, с непосредственным созерцанием.

«Обилие методов» предполагает то, что каждому человеку полагаются свои методы.

«Отсутствие трудностей» означает, что тантры не идут против самсарических привычек, а пытаются использовать их для того, чтобы их же и обезвредить. И это, может быть, самая главная из характеристик тантр. И здесь мы перейдём к Хеваджра-тантре, чтобы цитатами оттуда проиллюстрировать эту идею — идею симпатической медицины. В главе «Ваджрная семья», параграф 11 сказано: *Человек связан путами существования, и освобождается, понимая природу существования.* Под «существованием» (санскр. бхава) здесь следует понимать самсару. Такова идеология тантр. Идеология сутр противоположна: самсару отринуть полностью и достичь просветления. Идеология тантр: использовать энергию «противника» (привычек самсары), чтобы его же самого и повергнуть.

И еще: глава «Сиддхи», параграф 46: *Используя тот же самый яд, малейшее количество которого могло бы убить любое живое существо, тот, кто знает природу ядов, может предотвратить их действие.* Яд (тревожащие эмоции), который призван убивать, тантры предлагают здесь с искусством применить, чтобы с его помощью предотвратить действие ядов.

Параграф 47: *Страдающим метеоризмом дают бобы, поскольку, согласно методам лечения подобного подобным, проблемы, идущие от ветра, ветром и устраняются. Подобно этому самсара очищается, используя самсарические вещи. Концепции устраняют, используя концепции.* Опять эта определяющая характеристика: хитрость, которую вы не увидите ни в каких сутрах. С помощью самсарических характеристик побороть всю самсарическую конструкцию.

Параграф 28: *Так же, как и попавшую в ухо воду извлекают при помощи добавления туда воды, самсарические концепции устраняются использованием визуализаций форм.* Это внутренние диалоги, в которых мы пребываем всю жизнь и которые есть один из символов самсары. Мы и так всё время с кем-то разглагольствуем внутри себя. И с точки зрения классического буддизма было бы абсурдом кого-то дополнительно воображать и еще с ним разговаривать. В классическом буддизме считается, что такие внутренние диалоги втягивают нас в самсару, а в тантрах пытаются разжечь дополнительные внутренние диалоги с визуализациями, чтобы внутренние диалоги внутренними диалогами же и опрокидывать. В этом большая хитрость и большая опасность.

И, наконец, финальный параграф этой главы: *Существа освобождаются от пут самсары, используя как Метод те самые вещи, которыми они, из-за своих негативных действий, связаны. Существа связаны страстями и могут освободиться, используя страсти. Метод освобождения от самсары при помощи использования подобного не известен ни другим буддийским школам, ни не буддистам.* Здесь явно указана эта, возможно, самая главная характеристика тантрического пути: освобождение от страстей с использованием страстей.

ПРИБЕЖИЩЕ В ВАДЖРАЯНЕ. РОЛЬ ГУРУ

Формальное классическое определение разницы между буддистами и не буддистами очень простое: буддист — это только тот, кто принимает Прибежище в Трёх Драгоценностях. Кто этого не делает, — тот не буддист. В тантрах Прибежище было неким образом наращено — внешнему Прибежищу в Трёх драгоценностях пристраиваются еще «Три корня», которые называются внутренним Прибежищем. В традиции старых переводов (тиб. Ньингма) они называются «гуру дева дакини». В новой традиции переводов (тиб. Сарма) — это «лама йидам защитник учения». Акценты в Прибежище смещаются, и

на первое место выходит понятие Ламы, которое раньше не присутствовало, но который в Ваджраяне объявляется корнем, сутью всех остальных объектов Прибежища.

Весь тибетский буддизм называется на Западе ламаизмом. Многие возражают против этого термина. Но в этом термине нет ничего плохого. Он подчёркивает значимость Гуру. Гуру ставится выше, чем даже Будда. Таким образом, термин «ламаизм», или, можно сказать, «гуризм», точно отражает сущность тантрического буддизма.

Тибетское «лама» — это калька с санскритского термина «уттара» — «высший». Гуру, ламы, наставники и учителя были и в сутрах. И там они тоже присутствуют в Прибежище среди Трех Драгоценностей, но там они относятся к Драгоценности Сангхи, к помощникам на пути. В Уттаратантра-Шастре сангха классифицируется как самая первая и низшая из Трёх Драгоценностей. Там говорится, что только Будда — единственное и окончательное Прибежище, а Дхарма и Сангха — это временные прибежища, которые только подводят нас к окончательному Прибежищу — Будде. В Ваджраяне все наоборот. Того ламу, который должен был бы относиться к сангхе, ставят поверх всего. Он является средоточием и корнем всех остальных объектов Прибежища. Это — одна из важных и определяющих характеристик Ваджраяны.

ОБЩЕЕ В ИНДУИСТСКОЙ И БУДДИЙСКОЙ ТАНТРАХ

Как известно, тантры бывают индуистские и буддийские. Даже многие образованные тибетцы, кхенпо и прочие, не отрицают связи между этими видами тантр: имена и облики божеств те же — и там Тара, и здесь Тара, и там Махакала, и здесь Махакала. Нужно быть слепым, чтобы отрицать какую-либо связь. Что же в них общего по сути, что заставляет и то и другое называться ТАНТРОЙ?

В индуизме Бог-творец трансцендентен, т. е. находится вне этого мира. Кроме этой трансцендентной сущности, у него есть энергия-иллюзия «шакти» или «майя», которой он творит весь этот мир. Обычный, не-тантрический путь к этому Богу основывается на преодолении, игнорировании этой скрывающей его энергии. Тантрический же путь был основан на том факте, что шакти не есть измышление какого-то дьявола, не есть что-то, противостоящее Богу, а есть энергия Бога, нечто, идущее от него. Ведь майя, иллюзия, тоже есть производная этого

Бога, и по ней можно залезть к нему, как по лестнице. Та же самая идея, которая упоминалась в Хеваджра-тантре, — используя страсти, используя эту энергию, добраться к абсолюту. Не бороться с ней, а, наоборот, использовать её. Это идеология индуистской тантры.

А в чем же она перекликается с буддизмом? В буддизме этого самого Бога-творца нет. Вместо него есть ум, и у ума, самого по себе, тоже нет никаких характеристик. Но у него есть проявления, путаясь в которых, принимая их за нечто другое, мы погружаемся в самсару. Прямой путь — путь сутры, это добраться до природы ума, преодолев, проигнорировав все эти проявления. А путь буддийской тантры не отвергает, а использует проявления ума, чтобы добраться до его сути. Поэтому во всех этих цитатах из Хеваджра-тантры был призыв к использованию страстей на пути.

ТАНТРА В КОНТЕКСТЕ ТРЁХ ПУТЕЙ

Также Ваджраяну можно попробовать определить через её место среди разных путей буддийской практики. Любой путь можно проанализировать с точки зрения троичной структуры: основы, пути и плода. В зависимости от уровня взгляда, буддийские практики, по-разному трактуя основу (текущее положение дел), могут двигаться к плоду по одному из трёх путей: пути отбрасывания (отречения) (тиб. spong lam), пути преобразования (тиб. sgyur lam) и пути узнавания (самоосвобождения) (тиб. ngo shes lam, rang grol lam).

Первый путь — путь отбрасывания; предполагается, что тревожащие эмоции есть однозначно «лишняя деталь» И единственное, что с ними можно сделать, — выкинуть, избавиться от них, как только они обнаружены в уме. И хотя это самый прямолинейный путь, он предполагает больше всего насилия над собственной природой — ведь, в конце концов, всё, что на нём подлежит удалению, есть тоже не что иное, как её проявления.

Второй путь — путь преобразования. Он более щадящий по отношению к своей природе. Ведь любые обнаруженные в ней тревожащие эмоции пытаются не выкидывать, а преобразовывать в мудрость, как грязь преобразуют в удобрения, т.е. пытаются сделать из них что-то полезное.

Третий путь — путь самоосвобождения, основывается на глубокой убеждённости в изначальной чистоте, т.е. уместности всего происходя-

щего в уме. Тогда отношение к тревожащим эмоциям напоминает отношение к «вору в пустом доме». Это когда хозяин забирается, например под крышу, и, зная, что в его доме нечего украсть, смотрит оттуда, как вор (тревожащая эмоция) проникает в дом (ум) и ходит по дому, пытаясь что-то найти. Хозяин при этом не пытается ни вызвать милицию (путь отбрасывания), ни спуститься и подружиться с вором, таким образом обращая его потенциальный вред в полезное знакомство (путь преобразования). Он просто знает, что никакого вреда тот ему нанести не может, и поэтому позволяет вору «самоосвободиться» — беспрепятственно убраться восвояси — вернуться в свою истинную природу.

В традиции Ньингма эти три пути традиционно ассоциировались, согласно преобладанию используемых методов, с сутрой, тантрой и дзогченом соответственно. Трангу Ринпоче, один из крупнейших учёных линии Карма Кагью, называет их в рамках своей традиции сутрой, тантрой и махамудрой (имеется в виду не-тантрическая махамудра Гампопы, называемая «сахаджайога махамудра»; тиб. phyag chen lhan cig skyes sbyor). Но в любом случае, в данном контексте, тантру по главной её сути можно определить как путь преобразования, стоящий между путями отбрасывания и самоосвобождения. Хотя, конечно, и в тантрах, в их практическом применении, также используется инструментарий методов отбрасывания и самоосвобождения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Farrow G.W. and Menon I.* The Concealed Essence of Hevajra Tantra. Motilal Banarsidass, 1992.

2. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* The Treasury of Knowledge, Systems of Buddhist Tantra. Snow Lion, 2005.

Б. И. Загуменнов (Санкт-Петербург)

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ «ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»?
(ОБ АДЕКВАТНОМ ПОДХОДЕ К ИНДИЙСКОЙ ДУХОВНОСТИ)

0. В 1918 г. академик Павлов в лекциях об уме отметил восемь особенностей русского ума, в т.ч. недостаточную любознательность,

точнее — несклонность повторно, вновь и вновь, возвращаться к уже «д**о**бытой истине». Мы хватаемся за «новизну», а в следующий раз говорим: «А, это уже известно!» И на этом наш интерес заканчивается. Но ведь известно: поскреби известное — обнаружишь неизвестное, т.е. новое и более глубокое. «То, что известно, не означает тем самым, что оно познано» и понято. Обычное знание и **понимание** — вещи разные (что вошло даже в поговорку).

И с глубокой древности известна также малоценность и даже негативная ценность только количественного накопления знаний: **«не стремись знать все, чтобы не стать во всем невеждой»** (Демокрит).

1. Сейчас — море литературы по буддизму, много практикующих буддистов и непрактикующих буддологов, написавших о буддизме во много раз больше буддистов. Но зададим простые и естественные вопросы: знаем ли мы, **что** такое буддизм, а **что** буддизмом не является? Или: что из **первоисточников** (или что вообще) следует прочесть человеку, незнакомому с буддизмом? Получим ли мы четкие ответы?

Мы привычно пользуемся словами, смысл многих из которых неясен и для нас самих: **«метафизика», «диалектика», «медитация», «интуиция»** — эти термины многозначны и (без предварительного анализа) неопределённы. И, когда мы применяем их к восточным духовным системам, неопределенность умножается. Термины христианства и западной философии имеют длительную историю и своеобразные смыслы. Но они неправомерно применяются к явлениям, весьма отличным от христианства.

Так, буддизм некоторые называют **вероучением**, а его ритуалы — **богослужением**. Откуда, спрашивается, взялся бог-творец в буддизме?

О крайней опасности применения западных концепций к буддизму прекрасно сказано **Розенбергом**. Однако мы не обращаем внимания на его пророческое предостережение и попадаем в терминологические западни, заимствуя термины **напрямую** из англоязычной литературы. Парадоксальным образом этого, кажется, не избежал и сам Розенберг, применяя в своем главном труде термины «философия» и «метафизика».

2. Когда говорят о йоге, веданте, буддизме и т.д., то нередко применяют слово «философия» или «философская система». Даже индиец С. Радхакришнан называет свой известный компендиум «Индийской философией». Верно ли это? (Характерно, что попытки найти на санскрите слово, эквивалентное западной «философии», оказались безрезультатными.)

3. **Что** «интуитивно» (т.е. стихийно, «непосредственно») на Западе и в России понимают под философией, а что называют религией?

(1) Религия понимается как вера в существование Бога, богов, духов и отношение к ним в виде поклонения, молитв, обрядов. Это **эмоционально-образное мышление и чувства**. Таково христианизированное понимание религии. Единственно истинная религия — христианство с богом-творцом всего; все остальное — не истина, а пагуба, считают христиане. Или же, в лучшем случае, «все религии ведут к Богу» — таково обычное, стихийно сложившиеся мнение. Т.е. учение, в котором не признается существование Бога-творца, не воспринимается как религия.

(2) А под **философией** мы понимаем теоретическое осмысление первооснов бытия; это **абстрактное мышление, рационализм**.

Таково обычное понимание философии и религии, что ясно уже из того, что никто не отказывает в мудрости Моисею, Христу, Магомету (основатели трех религий), но никто не включает их мудрость в курсы по **истории философии**. В то время как Сократ, Спиноза, Гегель — это, несомненно, философы, а не проповедники религии.

Противостояние веры и разума, религии и науки, «Афин и Иерусалима» на многие века, вплоть до современности, стало одним из основных противоречий западного сознания.

4. Но в Индии такого резкого деления не было. Здесь и Будду, и даже интеллектуала Шанкару (классика адвайта-веданты) нельзя отнести только философам или только к религиозным личностям. Так что предварительно буддизм, адвайта-веданту и т.д. можно обозначить как **религиозно-философские системы**. В этом определении религия и философия не противостоят друг другу, а кроме того, не исключается и духовная **практика**.

5. Но всё же это определение слишком неопределённо и общ**о**. Что же представляют собой веданта, буддизм и т.д. по своему **содержанию и сути?** — Это ***путь***. Путь от самсары к нирване, к освобождению, пробуждению. Путь кого? — Живого существа, человека. Но человек — это не только его мировоззрение («философия»), но и эмоции, и воля, и мышление, а также внимание и память, это тело, речь и ум, это нормы поведения (этика), это самосознание. Естественно, что все это (преобразование всего этого) включается в духовную практику, называемую путем.

Описание классической йоги или восьмеричного буддийского пути как раз и дает перечисление ведущих компонентов личности, подлежа-

щих преобразованию. В системе буддизма элементы пути описываются и более кратко: это (1) нравственность (шила), (2) преобразование-концентрация ума (самадхи) и (3) подлинное постижение реальности (праджня, мудрость). И даже в двух словах: путь — это соединение **«средств»** и **мудрости**, которые подобны двум крылам птицы. Это понимание пути как реализации шести совершенств-парамит (средства — практика пяти парамит, а мудрость — шестая парамита).

Атиша говорил: «**Весь Путь заключается в шести парамитах. Если вы постигаете истинный смысл Пустоты — и избавляетесь от слепой жажды всех вещей, материальных и духовных, — ваша жизнь становится непрерывным актом парамиты даяния. И когда нет привязанности, вас больше не загрязняют недобрые дела, и вы пребываете в непрерывной гармонии парамиты нравственности. Освободившись от загрязнений, вы также освобождаетесь от проникнутого страхом господства «я» и «мое» достигаете непрерывной терпеливости (парамита терпения). Поскольку вы находите большое удовольствие в реализации Пустоты, ваша жизнь превращается в непрерывный энтузиазм и энергию (парамита усердия, энергичности). Благодаря этому вы теряете всякий интерес к объектам и погружаетесь в непрерывную медитацию (дхьяна-парамита). И, наконец, когда ваш ум освободился от привычки видеть все сквозь призму трех аспектов, вы достигнете непрерывной трансцендентной мудрости».**

Поэтому называть этот путь философией или религией, или психологией, или этикой — это обычная **односторонность**, когда одна из сторон отделяется от целого, абсолютизируется и принимается за всю систему. Т.е. совершается элементарная логическая ошибка.

Казалось бы, это нетрудно понять. Некоторые даже скажут, что они именно так и понимают, что это совершенно очевидно и нечего ломиться в открытые ворота. Но тогда почему же вот уже более ста лет все еще продолжаются довольно бессмысленные разговоры о Будде как философе и т.п.? (Что, кстати, стоит в явном противоречии с принятым утверждением о том, что буддизм — первая по времени мировая **религия**, и, стало быть, основатель ее — личность религиозная.)

Можно корректно изложить то, что называют буддизмом, и назвать это одной из индийских философий. Но на деле это будет не буддизм, а только один из элементов восьмеричного пути, а именно: «правильное воззрение», да и то, вероятно, не совсем, ведь «правильное воззрение» (самьяк-дришти) — это прямое в**и**дение реальности, а не только интеллектуальное понимание.

6. Итак, путь. Это самое простое и адекватное понимание. Чтобы

убедиться в этом, обратимся к **первоисточникам**. В Первой проповеди Будды мы читаем:

«Срединный Путь, который, отринув крайности, узрел Татхагата, путь, дарующий видение, знание, ведущий к покою, к постижению, к пробуждению, к нирване. Это восьмеричный путь, а именно…».

О пути говорится и в **Дхаммападе**, в главе, которая так и называется — «О пути» (стихи 273–279):

Лучший из путей — восьмеричный; лучшая из истин — четыре слова…лучший из двуногих – тот, кто прозорлив. Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Все иное — наваждение Мары. Следуя по нему, вы положите конец страданию. Этот путь был провозглашен мной, когда я узнал, как удалять тернии. Вы сами должны сделать усилие. Татхагаты — единственные учителя. Те, кто следует этим путем и самоуглублен, освободятся от оков Мары.

[Три характерные особенности бытия (трилакшана)]:

«Все санскары (т. е. всё обусловленное) преходящи (анитья)». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к страданию. Вот путь к очищению.

«Все санскары исполнены страдания (дуккха)». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к страданию. Вот путь к очищению.

«Все дхармы лишены атмана (я, сущности)». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к страданию. Вот путь к очищению.

6а. Путь включает и знание о нем, и **следование по нему**, реализацию. Реализация буддизма осуществляется его практикой. «Главное наставление буддизма — это практика» (Миларепа). «Йога познается через йогу» (Вьяса, комментатор Йога-сутры).

Иллюстрация: Притча Рамакришны об ученом, который знал веды, упанишады, шесть индийских религиозно-философских систем (даршан), но не умел плавать, в отличие от лодочника, перевозившего его через Ганг.

7. **Сверхсознание**, сверхмирская («трансцендентная») реальность (будда, бодхи, нирвана, мокша), — **это высшая цель Пути**. Это принципиально важно. Это не самсарическое совершенствование, т.е. адаптация, приспособление к обыденному миру (что предлагает пси-

хотерапия или прикладная психология), а постепенное движение или мгновенный переход от низшего к высшему уровню реальности.

Усвоение и реализация учения и в буддизме и в веданте проходят три стадии: (1) «слушание» (изучение текстов под руководством учителя), (2) глубокое осмысление и понимание изучаемых текстов и того, что было сказано учителем, и (3) медитация (дхьяна), т.е. наддискурсивная реализация понятого (которая переходит в самадхи, сверхсознание).

Но деление реальности на уровни, с выделением высшего уровня, происходит как раз с относительной (низшей, обычной) «точки зрения» или понимания; с «точки зрения» высшего уровня разделение на уровни — это иллюзия. В действительности, есть то, что есть. Высшая цель — это постижение реальности как она есть на самом деле, без ментальных проекций нашей психики.

Итак, все известные религиозно-философские системы включают: (1)того (тех), кто практикует (ученик, последователь, что предполагает учителя); (2)объект практики (высшую реальность), (3)саму практику (средства и методы, т. е. путь) и (4)результат практики для практикующего (освобождение от самсары).

8. Адекватные названия буддизма: буддизм, Учение Будды, Дхарма (Буддха-Дхарма), даршана, система буддизма, религиозно-философская система и (условно) религия. ***Но не философская система и не религия в смысле теизма***. Учение — не совсем адекватное обозначение, ведь говорится: Будда, Учение, Община. (Или же слово «учение», как вариант, можно условно применять в более широком смысле как синоним буддизма вообще.)

***

9. Вполне естественна мысль: учение (как **вербальное отражение** результатов практики религиозно-философской системы) следует изучать **по первоисточникам**. Но, странное дело: спросите, что предложить из источников тому, кто заинтересовался буддизмом, и даже опытные буддисты затруднятся с ответом. В христианстве — не то: нам скажут: прочтите «Символ веры», Катехизис, Учебник закона Божьего, а как источник — Евангелие.

Основные первоисточники буддизма, доступные для незнающих, это, пожалуй, **Первая («Бенаресская») проповедь Будды Шакьямуни; Дхаммапада** (изречения Будды); **«Письмо к другу» Нагарджуны**

(излагает главные темы хинаяны и махаяны). Из них нам более или менее известна Дхаммапада, а два других источника, хотя и переведены, но пока малодоступны.

9а. Правильное понимание источников (да и сам правильный выбор источников) редко возможно без **учителя**. «Ученик-учитель» — это универсальная связь, наблюдаемая уже на ранних стадиях развития жизни (у муравьев, пчел и, конечно, у млекопитающих происходит воспитание молодого поколения старшим). Учитель (гуру, лама) сравнивается с проводником. В незнакомой местности без вожатого можно заблудиться или долго блуждать по кругу. Существует даже изречение: «У кого нет учителя, у того учитель — дьявол».

Совет Атиши. Когда Атиша прибыл в Тибете, его ученики… спросили его: «Что более важно для достижения высшего состояния — Освобождения и Всеведения: следовать наставлениям ламы или же следовать Писаниям и Комментариям?» Атиша ответил: «Наставления ламы важнее Писаний и Комментариев». — «Почему так?» — спросили они. — «Даже если вы знаете, что первичная природа всех явлений — Пустота, и знаете наизусть Трипитаку, вы будете совершенно отрезаны от Учения, если вы не применяете наставлений ламы во время практики». — «В чем же заключаются наставления ламы, — спросили ученики, — это просто стремление совершать добрые дела телом, речью и умом и действовать в согласии с тремя обетами: обетом индивидуального освобождения, обетом бодхисаттвы и тантрийскими обетами?» «И того и другого недостаточно», — ответил Атиша. — «Но почему?» — «Хотя вы и соблюдаете три обета, но если вы не отреклись от самсары, ваши действия только увеличат мирские стремления. Хотя вы и стремитесь совершать благие дела телом, речью и умом, непрерывно днем и ночью, но, если вы не посвятили этот труд Пробуждению всех существ, вы кончите бесчисленными ложными помыслами. Хотя вы занимаетесь медитацией и вас считают святым и мудрым учителем, но, если не оставите восемь мирских дхарм, то, что бы вы ни делали, всё будет служить лишь целям этой жизни, и в будущем вы не найдете правильного пути».

10. **О границе между буддизмом и не-буддизмом.** Буддист — тот, кто принял Прибежище в Трех Драгоценностях (Будде, Учении, Общине). Но нередко возникает вопрос, является ли некий поступок, мнение или «концепция» буддизмом или — нет. И тогда (даже и для самих буддистов) зачастую нет ясности. Впрочем, эта неопределенность возникает в любой области, когда возникает вопрос **о границе** между двумя явлениями.

Самое краткое изложение буддизма мы находим в Дхаммападе (стих 183):

Неделание зла,
Достижение (вершение) добра,
Очищение своего ума –
Вот учение будд.

И далее (стихи190–191). ***— Тот... кто нашел прибежище в Будде, в Дхарме и в Сангхе, кто владеет подлинным знанием, видит четыре благородные истины. Страдание, происхождение страдания и преодоление страдания, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению страдания.***

10а. **Общее для всех направлений буддизма:**

три драгоценности;

четыре истины;

восьмеричный путь (изложен в Дхаммападе и в Первой проповеди);

взаимозависимое возникновение (пратитья-самутпада);

три-лакшана (три характерные особенности бытия, см. выше — п.6);

четыре печати (в учении махаяны к трем лакшанам добавляется четвертое положение: нирвана – это Покой или Блаженство);

трияны («Колесницы»); особенно деление на хинаяну (тхераваду) и махаяну; махаяна включает **обет бодхисаттвы**, четыре безмерных и семичленную молитву (последняя присутствует, по крайней мере, уже в «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы).

10б. Как важно обращаться к первоисточникам. Так, три лакшаны излагаются обычно как три особенности бытия, в трех строках, что выглядит как чистая «философия». Но в Дхаммападе (см. выше — п.6) учение о трех особенностях излагается **в контексте пути, или даже как описание (абрис) пути.** Разница очевидна.

10в. **Адресность любого текста, созданного сознательным существом или даже любым существом, — универсальный принцип.** (Если брать слово «текст» в широком смысле; так, крики животных, выражающие тревогу и опасность, адресованы другим членам стаи) Мы об этом слышали и знаем, но применять забываем. Автор должен задать себе вопрос: **что** писать, **как** и **для кого**. Нередко ламы излагали тему по настойчивой просьбе учеников; ученики прямо-таки принуж-

дали к адресности. Но у современных буддологов мы можем встретить поразительные вещи, когда свое творение они адресуют неизвестно кому или сложнейшие тексты предназначают для новичков.

Некоторые читатели последние слова Будды («будьте светильниками сами себе») толкуют неправильно, т.е. якобы не надо учителя. Это ошибочное толкование связано как раз с тем, что не замечают ситуации и адресности. (Ситуация: Будда все-таки выступает в роли учителя. И, кроме того, он призывает найти прибежище в Дхарме. Так что «анархия» здесь мнимая.)

11. И религиозная и философская система обычно включают краткие и доступные изложения системы — **введения**. Введение — для начинающих, но написать полноценное введение может лишь тот, кто **уже освоил** систему. Поэтому введение (или предисловие) одновременно есть как бы и послесловие, **итоговое изложение**. А потому написать книжечку-введение не так-то просто. Издано немало обзорных работ по буддизму. И все же удовлетворительных сочинений мало. Многие написаны буддологами для буддологов, и для буддистов не очень интересны. Многие обзорные сочинения слишком обширны, так что в процессе чтения теряются и общая картина и четкое представление об элементах системы.

Введение должно быть предельно кратким, таковы известные лекции о буддизме Щербатского и Розенберга, а из современных — «Введение в буддизм» Х. Садхатиссы (готовится к изданию). Наиболее ценны введения, написанные носителями традиционной буддийской культуры, которые десятки лет прожили и на Западе, так что владеют европейским языком и понимают западный (или российский) менталитет.

12. **Опасность буддологии.** Практикующие буддисты пишут мало, а непрактикующие буддологи пишут и переводят много. («Кто мало делает, много говорит»?) Буддологические тексты нередко нашпигованы **ошибочными толкованиями и «концепциями»**, которые порой нелегко отличить от истины. Во многом – это «умственные конструкты», которые затуманивают истинный смысл. В результате мы получаем не столько махаяну, сколько **моха**яну (санскр.моха — омрачение). Нельзя отрицать ценность буддологических трудов, особенно переводов буддийской классики, но при этом приходится быть всегда настороже, вспоминая о бочке меда и ложке дегтя.

12а. Пример неправильных переводов и интерпретаций

А. **О пробуждении и просветлении.** У известного буддолога мы встречаем рассуждение в пользу варианта «просветление», а не «пробуждение». Как же обосновывает он свой вариант? — Якобы для возвышенных вещей не могут употребляться обыденные понятия, каково пробуждение. Но это полностью противоречит первоисточникам, которые употребляют такие обыденные образы, как заяц, паук, змея и веревка и т.д.

И даже сам Нагарджуна (!) против «просветления». Он говорит:

Проснувшийся не видит образов,
Приснившихся во сне.
Точно так же пробудившийся
От сна заблуждений не видит самсары.

Точно так же считает и Шанкара:

Самсара — подобна сновидению,
окутанная страстью-ненавистью и прочим.
В свое время она кажется реальной,
но при пробуждении оказывается нереальной.

13. Итак (возвращаясь к заголовку), каков же метод правильного познания, понимания, постижения или реализации буддизма и подобных ему систем? Ответ очевиден из уже сказанного. Совершенно недостаточно книжного знания, необходимо глубокое осмысление, с полными ответами в диалоге (дискуссии, споре и т.д.) pro et contra; но и осмысление — неадекватное познание, необходимо наддискурсивное переживание реальности. А все это требует полной поглощенности познанием и практикой. Это требует всей жизни целиком. Но готовы ли мы к этому?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т.1. Ч.1.

2. *Ачарья Атиша Дипанкара-шриджняна.* Драгоценные четки бодхисаттвы. СПб.: Алмазный путь, 1995.

3. Дхаммапада. М.: Изд-во Восточной Литературы, 1960. (В тексте статьи перевод стихов отчасти изменен с учетом палийского оригинала.)

4. *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007.

Е. В. Захарова (Самара)

ДЕКОНСТРУКЦИЯ СОЗНАНИЯ И БУДДИЙСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Необходимость символического описания сознания, к которому мы обращаемся в этом тексте, видится в том, что этот способ позволяет описать не содержательные данные сознания, но в символе сознания увидеть само сознание, которое иначе как в символе нам не доступно. В пространстве теоретических обсуждений «у нас нет другого способа говорить об этом более высоком порядке, как говорить о нем косвенно, символически» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 10]. Поскольку восточная философия и практика осмысливаются нами на европейской почве, в рамках традиции, культивирующей силу мысли и придающей второстепенное значение психотехнике, термином, который поможет рассмотреть трансформацию сознания в процессе некоторых практик, может быть *differance* Ж. Деррида, то есть деконструкция. Привлечение термина деконструкция позволит вплотную приблизиться к опыту намеренного и контролируемого изменения состояний сознания, обычно ускользающего от внимания европейской философии. На наш взгляд, работа преображения сознания, которая может быть доступна философскому анализу, как раз и состоит в деконструкции символов сознания.

Фрейд полагал, что символы скрывают за собой то, что мы считаем предосудительным. Он искал символы, означающие инстинктивную жизнь, в частности половую сферу. Однако Юнг указывал, что символы Фрейда — это знаки, подобные дорожным знакам, которые обозначают уже известную реальность, вещь. Если знак отсылает к вещи, то символ должен отсылать к самому смыслу. Мы будем исходить из предположения, что символы — это квинтэссенции надличностных переживаний, некие коды бытия.

Через символ открывается смысл. Есть символы личностные (те, что имеют смысл только для одного человека или небольшой группы), надличностные (культурные), транскультурные. К транскультурным относятся архетипы. Юнг установил, что в снах можно переживать мифы, относящиеся к другим культурам и ранее нам неизвестные. Но суть ар-

хетипов не в том, что это яркие видения из далекого прошлого, как след исторических воспоминаний. Ссылаясь на свои исследования и исследования Юнга, Гроф пишет, что «в необычных состояниях сознания мы можем не только наблюдать мифические и архетипические реалии, но и буквально *становиться* этими архетипами» [Гроф, 2003, 191]. Таким образом, главное в мифе — не то, что он представляет собой самоочевидную, нерефлексивную реальность «как она есть», но в том, что мифами *можно быть*.

Для нас особое значение имеет исследование транскультурных символов. Какие-то символы соединяют нас с определенными, профанными, смыслами, тогда как символы транскультурные отсылают непосредственно к смыслу «сокровенному». Такие символы, очевидно, имеют прямое отношение к сознанию и, собственно, составляют само сознание. В актуализации таких символов (их деконструкции) сознание преодолевает собственные границы. Само сознание, таким образом, можно описать как символ, отсылающий, в свою очередь, к сверхсознательной реальности, к прекращению сознания как набора содержательных фракций, к нирване. Аналогом сознания как символа может послужить философский камень. Он манит тем, что, будучи открыт, явится только дверью к неисчислимым и непостижимым богатствам.

Представляется необходимым обратиться к символическому описанию сознания, прежде всего рассмотрев вопрос о связи *символа* и *сознания*. Данный вопрос в интересующем нас ключе обсуждается М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорским в работе «Символ и сознание», где экспликация сознания производится на основе синтеза европейского способа мышления и буддийской концепции сознания. Эта книга — чрезвычайно удачная и, на наш взгляд, не получившая заслуженного внимания попытка удержания философских открытий Востока в поле изощренного европейского логического анализа. Авторам удалось вести речь о сознании с восточных позиций на европейском языке.

Мы уже оговорились, что главным элементом анализа сознания для нас будет символ. Однако, что бы ни указывалось в качестве основания сознания и исходной точки поиска, нас здесь интересует форма этого поиска, которой следуют как авторы названной работы, так и некоторые буддийские практики, — апофатическая, идущая от того, что сознанием *не* является.

В начале работы, содержащей многочисленные отсылки к буддийской философии, авторы заявляют, что «описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, невозможно» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 8]. Действительно, в буддийской доктрине мы сталкиваемся с утверждением, что сознание не есть нечто? «Мы… не можем… думать о сознании как о чем-то другом, ином, чем сознание, но можем думать о чем угодно другом как о сознании» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 1].

Авторы создают так называемую метатеорию сознания. «Она есть то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с ним» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 12]. Она не есть сознание, она есть нечто о сознании. Авторы ссылаются на буддийскую теорию сознания, где сознание — один из элементов бытия. Действительно, в буддизме существуют сознание глаза, уха, носа, языка, тела и ума. Существует глаз и объект созерцания, от этого образуется сознание, но нет того, кто видит, — никакого «Я». Оно — лишь один из элементов, а не «личность», и никакое другое единство, которое именуется «Я». Таким образом, сознание может возникать, а может не возникать. Несходство сознания с сознаваемыми предметами порождает иллюзию его самостоятельного существования, и, дабы не впадать в эту иллюзию, авторы придумывают особую форму, которая позволяет вести речь не о самом сознании, а о том, *как* мы о нем говорим, — о метасознании. Тогда зачем говорить об этом? Зачем, ведя речь о сознании, говорить о том, что заведомо сознанием не является?

В буддийской теории сознания, по словам А. М. Пятигорского, «метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 11]. Подобным образом, относительно тхеравадийской традиции сарвастивады Е. А. Торчинов замечает: «дхармы (как единицы и свойства бытия. — *Е.З.*) обладают действительным онтологическим статусом (дравья сат), будучи одновременно и условными единицами языка описания психо-физического опыта, то есть опять-таки дхарм» [Торчинов, 2005, 113]. То есть «сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 10]. Значит, сознание может быть, а может не быть (оно есть и не есть). Тем не менее, оно может быть рассмотрено как некая реальность (поскольку мы делаем его предметом исследования), подобно тому, как в Тхерава-

де признаются материя и психика видами конечной реальности, но ни одна из них не обладает сущностью (анатта). Такую же реальность можно принять в качестве сознания — просто «исходную точку отсчета, которая не зависела бы от предметных разделений на психологический, социологический, этический и т. д. подходы к сознанию» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 19], но которая возникает («есть») лишь при нашем подходе к ней.

Согласно буддийской концепции сознания, оно не есть ни психический процесс, ни вообще психика, но — уровень, на котором синтезируются все психические процессы. Сознание в буддийской традиции — это одно из звеньев в цепи причинно-зависимого происхождения, где сознание порождается кармой, а порождает формы психического и физического. У М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского читаем: «Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур, также не относящихся к сознанию» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 14].

Итак, мы имеем только говорение о сознании, и проясняется его цель. Метасознание описывается авторами через введение метафоры «сфера сознания», то есть нашего представления о сознании, которое конкретизируется через понятия состояния сознания и структуры сознания. При этом «понятие «сфера сознания» не подразумевает никакого *реального* события в сознании» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 27]. Это *символ*.

Если «сфера сознания» — символическое обозначение, которое не есть само сознание, то, на наш взгляд, в своей работе М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский осуществляют не что иное, как философский вариант буддийской практики випассана (vipassana), суть которой — поиск сознания через «не то» — апофатическая индукция сознания, осуществляемая авторами посредством философских понятий.

Наблюдение (исследование) того, чем сознание не является (но о чем мы привыкли думать как о сознании), ведет бесконечно к поиску «того самого» «сознания», которое вечно ускользает и которое остается только этим «не …», то есть ничто (в смысле «не-что», как выразился Лама Оле Нидал), и на языке практического опыта классифицируется как нирвана. «Здесь несодержательность фигурирует как чисто негативное качество» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 30].

Присмотримся повнимательнее, как осуществляется эта апофатическая индукция. «Состояние сознания» у авторов «Символа и сознания» не ориентировано на конкретное содержание, и для него равноценны отрицательные и положительные психологические содержания. Поэтому необходимо равностно относиться как к позитивным, так и к негативным состояниям сознания. К примеру, в буддизме Тхеравады (здесь мы имеем в виду прежде всего современную бирманскую школу випассаны в традиции Схаягьи У Ба Кхина) влечение и отвращение — состояния сознания, а их содержание может быть любым. Эти состояния могут и не иметь содержания, но *обычно* имеют. Сами влечение и отвращение не имеют содержательной (онтологической, субстанциальной) сущности [Харт, 1987, 29].

Таким образом, введение понятия «состояние сознания» помогает на этом этапе отделить «сознание» от «психического», осуществляя принцип *равностного* отношения к вариантам психических явлений, что является, по сути, одной из техник випассаны.

Сознание есть то, что мы ищем, появляющееся и ускользающее там, где мы его ищем. В качестве примера авторы приводят зрение: «В зрении я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни зрящего, но все время идет вместе с ними и все время ускользает» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 30]. Так описывается процесс того, что можно назвать и что называется в буддизме осознаванием зрения, возникновением «сознания глаза». Йогин осознает, что «сознание глаза — это только сознание глаза, не более и не менее; и это сознание глаза не следует смешивать с «личностью», не следует его персонифицировать» [Корнфилд, 1993, 154]. Таким образом, сознание не есть психика. Мы наблюдаем ее как *состояния*, как формы, присущие субъекту.

Следующий важный тезис авторов — сознание не есть мышление. «Мышление есть качество, а сознание не есть качество. То есть, мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством. (С этой точки зрения, мышление так же «психично», как зрение, слух и т.д.)» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 30]. Это снова философский вариант буддийского «созерцания мысли»: «Если вы просто о чем-то подумали, отмечайте в уме: “мысль”. Если вы станете размышлять, — “размышление”. Если у вас появятся намерения что-то сделать, отмечайте: “намерения”» [Корнфилд, 1993, 39]. В Дхаммападе говорится: «Пусть мудрец стережёт свою мысль,

трудно постижимую, крайне изощрённую, спотыкающуюся где попало. Стережённая мысль приводит к счастью» [Дхаммапада, III, 36]. «Так монах избавляется от отождествления своего я с психическими процессами, в частности с мышлением» [Дхаммапада, III, 36].

Если чувства и мышление суть содержания, то «мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 31]. Таким образом, состояние сознания можно понимать «как формальное понятие не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого мыслимого содержания» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 32]. По аналогии, состояние сознания не есть чтение текста, данного независимо от состояния сознания. Так, в гештальт-терапии состояния сознания субъектов не определяются содержанием, текстом. Текст может быть у разных субъектов одним и тем же: ссора с мужем, измены, смерть детей и пр., — но то, что появляется в акте осознавания этого текста, и есть состояние сознания. В противном случае психологии известны были бы универсальные решения любой ситуации. Только непосредственная деконструкция текущей ситуации, то есть само осознавание, «ведет к просветлению» (по выражению Дж. Энрайта, «Гештальт, ведущий к просветлению»). Текст всегда ориентирован на определенное состояние сознания, текст длится.

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский обращаются к понятию социального взаимодействия, отмечая, что «никакое содержание не коммуницируется как сознание. Сознание постоянно должно возникать. Коммуницируется нечто другое. А если нечто коммуницируется, то оно — не сознание» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, 33].

Особое внимание, уделяемое всей буддийской философией проблемам психики, сознания и способам его функционирования, объясняется основной целью преобразования сознания — заменой различающего сознания — виджняны, базирующегося на субъект-объектной дихотомии, «недвойственным» — адвая — сознанием-гносисом — джняна. В буддийских практиках хинаяны цель апофатического поиска также определяет различение двух пониманий сознания. Онтологический статус имеет только второе, «недвойственное» сознание — видение реальности «как она есть». Это — внесубъектное, «свободное от притока эгоцентрированных аффектов сознавание потока собственной психосоматической

жизни. Такой стандарт предполагал полное преобразование индивидуального, субъект-объектного сознания» [Ермакова, Островская, Рудой, 1999], представляющего собой не что иное, как структуру психики, порождающей феномены — отражения материи.

Таким образом, сознание условно можно разделить на уровни. Рассмотрим первый. Т. В. Ермакова и Е. П. Островская пишут, что, поскольку сознание, «присваивая» весь организм в целом в качестве своей опоры*, создает на базе этого самоотождествления эгоцентрированные представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентрации. И поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле сознание может быть названо атманом, знаком которого в обычном словоупотреблении является местоимение «я» (я есть). Васубандху говорит о двух модусах бытия сознания, поскольку трансформация сознания означает «переход» бытия из модуса причинно-зависимого и невечного в модус абсолютного и вневременного. Тем не менее, причинно-зависимый уровень сознания в трактовке С. Н. Гоенки (последователя У Ба Кхина) не рассматривается как обладающий единым бытием (есть только бытие составляющих его дхарм, их целостность — иллюзия) [Гоенка, 1990]. Этот уровень сознания условно можно назвать феноменологическим. Но, как замечает Е. А. Торчинов, «“феноменология” сознания в буддизме подчинена сотериологическим интенциям» [Торчинов, 2005, 110]. Важно осознавать, что подлинным бытием не обладают ни материя, ни психические феномены: «Метод развития этой мудрости состоит в наблюдении материи (*рупа*) и психики (*нама*) — двух элементов, из которых единственно и состоит живое существо, — с тем чтобы узнать их в их истинной природе. Проиллюстрируем последнее положение.

Ссылаясь на Махасатипаттхана сутту, Пахана-сутту, Дигханакха-сутту и др., С. Н. Гоенка находит четыре составляющих сознания:

1. Сознание (виньняна) — восприятие себя и окружающего мира.
2. Распознавание (саньня) — способность различения и соотнесения.
3. Ощущения (ведана) — неизбежное следствие распознавания.
4. Реагирование (санкхара), возникающее вследствие приятного или неприятного ощущения» [Харт, 2007].

---

*Именно так описывается создание феноменов в гештальт-терапии [Перлз, 2005].

«Если возникает неведение, появляется реагирование; если возникает реагирование, появляется сознание» [Харт, 1987, 2007].

Все четыре элемента обусловливают форму потока восприятия, феноменов, которые характерны для человеческого существа. Однако цель различных классификаций сознания в буддизме заключается в том, чтобы донести до людей идею несубстанциальности сознания, отсутствия его целостности, попросту — его отсутствия. Нет ни субстанции тела, ни субстанции души, ни субстанции сознания.

Здесь феномены не имеют отношения к истинной реальности «как она есть». Но последовательное рассмотрение феноменов сознания позволяет апофатически приблизиться к другому уровню сознания, который «состоит в непосредственном интуировании реальности, но эта реальность невыразима, несемиотична, не описываема и недвойственна, а следовательно, и не вербализуема в языке» [Торчинов, 2005, 110], а о том, что нельзя назвать, невозможно мыслить последовательно. Здесь мышление сталкивается с собственными границами.

Утверждая и сущностный (поток дхарм), и экзистенциальный (пережитая истина) уровень сознания, последователи випассаны называют его, сознание, бытием реальности «как она есть», что, однако, не свидетельствует о неком исключительном онтологическом статусе сознания. Скорее, необусловленное сознание, искомое практикующим буддистом, напоминает то, что понимают под сознанием М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в вышеупомянутой работе. Оно никак не является со-знанием, то есть не рождается в со-бытии, оно вообще не *есть*, а возникает (мерцает, *случается*, приоткрывается) в бесконечном апофатическом отсылании к тому, чем оно не является.

Об этом «истинном» уровне сознания философ может иметь лишь намекающее представление как о *символе* парадоксального поиска трансцендентального начала сознания.

Таким образом, сознание не есть субстанция, оно всегда есть символ, к себе отсылающий. Сознание есть нечто о сознании, бесконечное отсылание к своей мерцающей границе. Той же символической природой обладают и реальности, производимые сознанием, — формы нашего видения мира. Архетипы — это пример символов, которые можно «оживить» в индивидуальной реальности через изменение текущего состояния сознания: через его «сбой» (парадоксальные практики дзэн), дыхательные практики (в том числе, холотропное дыхание по

С. Грофу), с помощью психоделических средств, а также через работу с текстом реальности в психоанализе и гештальт-терапии. Во всех перечисленных случаях имеет место то, что можно назвать *деконструкцией чувственного опыта*, когда происходит переосмысление реальности и ее изменение без следования единственному смыслу и образцу, раскрытие сокрытого смысла текста речи, здесь и сейчас нечто означающего. Более того, вся жизнь, как набор континуумов, может быть рассмотрена как некий текст, который есть не что иное, как результат субстантивирующего именования. Простая и яркая форма такого именования может быть названа чувственным опытом.

Так, деконструкция чувственного опыта в випассане, производимая вниманием, наблюдением за конкретными ощущениями, приводит к парадоксальному выводу об отсутствии «Я» и несубстанциальности сознания. Длительность практик, противостоящая длительностям «личной судьбы», приводит йогина к осознанию иллюзорности целостного «Я», тогда как во время выполнения самой практики процесс деконструкции символов (таких, например, как «Я», «сознание», «личность», «ощущение» и др.) может быть и не осознаваем, и все же имеет место. Стадии высших йогических практик можно описать как деконструкцию не символов сознания, а самого сознания как символа, открывающую пространство нового, не-центрированного измерения, в котором сознания как синтеза уже нет.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.

2. *Гроф С.* Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь / Пер. с англ. О. Цветковой, А. Киселева. М.: «Издательство АСТ» и др., 2003.

3. *Гоенка С. Н.* Йога в свете Випассаны. (Лекция в Академии йоги Кайвальядхам, Бомбей, 30 апреля 1990 г.) // psylib.org.ua/books/erosrud/ (15.06.08).

4. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

5. *Деррида Ж.* Позиции / пер. с фр. В. В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2007.

6. Дхаммапада / koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html (15.06.08).

7. *Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И.* Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999 // psylib.org.ua/books/erosrud/ (15.06.07).

8. *Корнфилд Д.* Современные буддийские мастера. М.: Золотой век, 1993. / http://koleso.netherweb.com/dhamma/lib/living/index.html (15.06.07).

9. *Мазин В. А.* Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004.

10. *Мамардашвили М. Л., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999.

11. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Три беседы о метатеории сознания // Пятигорский А. М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005.

12. *Моховиков А.* Гештальт под сенью постструктурализма и деконструкции // Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005.

13. *Островская Е. П., Рудой В. И.* Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. СПб.: Издательство «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006.

14. *Парибок А. В.* Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах // Вторые торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 332.

15. *Перлз Ф.* Практика гештальт-терапии. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2005.

16. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб.: Амфора. 2005.

17. *Уилер Г.* Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005.

18. *Харт У.* Искусство жизни: Медитация випассана, как ее преподает С. Н. Гоенка. М.: София, 2007.

А. С. Колесников (Санкт- Петербург)

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ В ЙОГАЧАРЕ

История философии в Индии характеризуется двумя великими и глубокими оппозициями: с одной стороны, оппозиция между субстанциализмом и феноменализмом, а с другой — оппозиция между реализмом и идеализмом [Masuda, 1926]. Субстанциализм постулирует существование Брахмана, который существует в себе и сам по себе (*in se et per se*), вечный и неизменный, и который предстает и как безличный и абстрактный Абсолют, и как личный Ишвара (Бог), обладающий наиболее возвышенными качествами. Субстанциализм манифестирует себя в самых древних Упанишадах, которые датируются VIII в. до н.э. Это — существенная особенность философской мысли и религиозного верования в брахманизме и в индуизме.

Феноменализм, присущий буддизму, не допускает существование субстанции в себе и самой по себе; все учреждено дхармами, факторами, элементами, компонентами существования, несубстанциального, непостоянного, которые, как только они возникают, немедленно прекращают бытие. Спустя несколько столетий после появления буддизма, часть мыслителей продемонстрировала субстанциалистскую тенденцию, которая приводит их близко к индуизму. Идеализм и реализм существуют и в индуизме, и в буддизме. В индуизме школы Ньяя-вайшешика, Самкхья-йога, Уттара-миманса и нескольких ветвей школы Веданта (типа таковых Ramanuja и Madhva), несомненно, придерживаются реализма: здесь принимают реальное существование эмпирического мира и не сомневаются в этом. В буддизме секты, которые составляют буддизм Хинаяны (первая форма буддизма, которая в настоящее время доминирует в Южной Азии), принимают реалистическое положение.

Что касается идеалистической тенденции (отрицание реального существования эмпирического мира, считающегося здесь простой иллюзией, ложным продуктом сознания как создание заблуждения), мы находим уже в некоторых древних индуистских текстах — Упанишадах, Пуранах, Махабхарате и т.д. — ряд подходов, которые могли интерпретироваться как идеалистические. В VII в. Гаудапата показал бесспорное влияние буддистской идеалистической школы, развивал философскую систему, основанную на Упанишадах. Впоследствии

Шанкара, которого его конкуренты обвиняли в том, что он скрытый буддист, укрепил иллюзию и, следовательно, умственную природу мира, эмпирического эго и личного Бога. Он свел их всех к ошибочному и нереальному восприятию Брахмана, Абсолюта, единственно действительно существующего бытия. Из-за гения Шанкары и факта, что его работы самые известные в западном мире, люди часто приписывают чрезмерную важность идеализму в индуистской мысли.

В буддизме ситуация отлична. В буддизме Махаяны (который появился в Индии в начале нашей эры и впоследствии распространился через Тибет, Китай, Монголию, Корею и Японию) доминирующая тенденция — идеализм, вопреки тому, что отстаивается в буддизме Хинаяны. Достаточно сказать, что две великие, махаянистские философские системы, мадхьямака и йогачара, представляют систему идеалистического вдохновения. Мадхьямака, с ее непримиримым элиминативным анализом причин тотальности того, что существует, чтобы исчезнуть, позволяет сказать, что действительность, которую мы чувствуем, — в некотором роде простое создание нашего сознания.

ШКОЛА ЙОГАЧАРА

Представители школы йогачара развивают систематическую идеалистическую теорию. Идеалистические теории были уже сформулированы в некоторых сутрах буддизма (канонические работы, приписанные самому Будде, хотя они принадлежат эпохе позже). Это касается Сандхинирмочана-сутры (Сутра разъяснения Замысла, Сутра третьего поворота колеса Дхармы), Ланкаватара-сутры, Дашабхумика-сутры (Наставление о десяти уровнях) и т.д. Йогачара (виджнянавада) вошла в историю индийской философии как влиятельная школа махаянского направления в буддизме, возводившая свое учение к ботхисаттве Майтрее — легендарной фигуре буддийского пантеона. Важными членами этой школы были Асанга (315–390), его брат Васубандху и Ширамати (IV–V столетия). Существенно, что много работ, написанных ими на санскрите, было сохранено. Мы обязаны самым важным трактатом этой школы китайскому учителю Сюаньдзану (VII столетие), цель знаменитого Cheng wei shih lun, состояла в том, чтобы демонстрировать, что все — *только сознание*.

Интерес этих авторов был сосредоточен на метафизике. Основная концепция йогачары — учение о сознании (виджнянавада), в ко-

тором реальным признавался только моментальный акт осознавания (виджняпти-матра) данных восприятия, а все прочие кванты психики (дхармы), относящиеся к прошлым и будущим моментам протекания психических процессов, рассматривались только как элементы теоретического описания, т.е. познавательные конструкты.[1] В этом пункте йогачара противостояла, в частности, школе сарвастивада (другое название — вайбхашика), основывавшейся на принципе сарва-асти — «все (дхармы) существуют» и претендовавшей на систематическое истолкование канонической (абхидхармистской) концепции психики. Виджнянавадинское учение изложено в трактатах Асанги «Йогачарабхуми» («Ступени йогачары») и «Абхидхармасамуччая» («Совокупность Абхидхармы») и в сочинении «Виджняптиматра» («Только осознавание»), приписываемом его брату Васубандху, который, согласно преданию, якобы принял воззрения йогачары в поздний период своего творчества.

Основные теории школы йогачара: единственное существование осознания (читтаматра — только сознание; виджняптиматра[2]); ментальный, иллюзорный, нереальный характер эмпирического мира; структура сознания; подсознательное (alayavijñana) и подсознательные впечатления (vasanas[3]), оба из которых имеют важную функцию

---

[1] Учение виджнянавады завершает линию развития буддийской психологической мысли в Индии. Для этого развития характерен постепенный сдвиг в содержании анализа психического — с объекта сознания на субстрат сознания и далее на акт сознания: от рассмотрения психики и ее объекта как равно материальных и оттого доступных анализу аналогичным образом, через абхидхармистские представления об органах чувств как о неких «способностях», воспринимающих не материальные объекты, а «зримое», «слышимое» и т.д., к учению о психическом акте и далее об осознании самого акта сознания, т.е. к метатеории сознания.

[2] Виджняптиматра — букв. vijnapti («двойственное понимание или различение») + matra («ничего, кроме; только») = «только различение».

[3] Привычки, склонности, разум являеются пучком Vasanas (тонких желаний).

[4] Тенденция к субстанциализации пробужденного сознания, о которой говорилось в связи с теорией Татхагатагарбхи, находит свое полное завершение в текстах в поздних тантрах, что, возможно, обусловлено конвергенцией индуистской и буддийской йоги в психотехнически (а не доктринально) ориентированной традиции индийской Ваджраяны.

в теории познания; три природы или формы бытия (свабхава); две истины или уровни действительности; татхагатагарбха[4] или будда-природа, которая существует во всех живых существах; Абсолют; чистое мышление (amalavijñana).

Впоследствии авторы, принадлежащие этой школе, больше интересовались логикой и эпистемологией. Эти темы представлены в произведениях трех крупных мыслителей: Дигнаги, Дхармакирти, Дхармоттары (середина VIII – начало IX в.), исследовавших буддийскую прамана-ваду — учение об источниках истинного знания (восприятия и умозаключения). Согласно этому учению, направленному на защиту догматических положений буддийской религиозной доктрины, брахманистские идеи о существовании субстанциальной души (атмана), творящего божественного начала и самого акта космогонического творения есть фикции, поскольку не могут быть подтверждены посредством восприятия и выводного знания [Канаева, 2006; Заболотных, 2002; Ленков, 2006].

ТРИ ПРИРОДЫ, ИЛИ ФОРМЫ БЫТИЯ

Согласно школе йогачара, есть три свабхавас, природы или формы бытия: выбранное, вожделенное, воображённое (иллюзорная реальность, parikalpita), все вещи зависят от комбинации причин и имеют лишь временное (относительное) существование (паратантра), и прекрасное или абсолютное, полное и наивысшее понимание (паринишпанна). Асанга, в его комментарии *Mahayanasutralamkara ad* XI, 41, говорит, что tathata — определение (lakshana) паринишпанна, и tathata, то, которое буквально означает «suchness» (as it is,)[5], обычно используемое, чтобы определять Абсолют (бесконечную и универсальную истину, поскольку она находится всегда в изменяющемся мире).

---

[5] Таковость определяет истинные свойства или подлинное существо объекта или явления, не замутнённое внешними иллюзиями. Особое значение понятие таковость приобрело в буддизме в смысле восприятия истинной сущности, абсолюта вне иллюзий мары и вне страданий сансары. Двенадцать аспектов таковости: Таковость, Носитель дхарм, Природа дхарм, Реальность, Неизменность, Универсальность или неразличаемость, Бессмертность (отделенность от рождения и смерти), Вечность, Вместилище дхарм, Границы реальности, Пространство, пустота, нематериальность, За пределами мысли и речи.

Важность этой доктрины внешне показана фактом, что она часто упоминается во многих трактатах школы: у Асанги в Mahayanasamgraha и Mahayanasutralamkara, Васубандху Trisvabhavakarika и Trimshika. Она очевидна, поскольку упоминаются две природы: *зависимая* (причинно-обусловленная) и *воображаемая* (причинно-необусловленная), составляющие эмпирическую действительность, и третья, Абсолют. Изучить эти три природы — означает изучить, определить сущность эмпирической действительности и Абсолюта; установить отношение, которое связывает их оба, и показать механизм, посредством которого воображаемая природа отделяется от зависимой природы, показать процесс того, как эмпирический мир создаваемый сознанием, есть не что иное, как зависимая природа. Это — самый важный пункт не только для системы йогачара, но для любой идеалистической системы, потому что, когда внешний мир, объективно и автономно существующий, причина и объект наших представлений, не принят, важно объяснить, почему и как создаются представления мира, которые возникают у нас.

Зависимая природа, сознание, asatkalpa (нереальное ментальное создание).

Вторую природу называют «зависимой», ибо, чтобы возникнуть и существовать, должны быть причины. Эти причины — vasanas. Если зависимая природа — только сознание, поддержка манифестации объекта, почему она зависит, и почему ее называют «зависимой»? Потому, что она рождается из его собственных семян оплодотворений (vasanas), она зависит от условий. Потому что после рождения она не способна существовать отдельно, и ее называют «зависимой» [Асанга, Mahayanasangraha, II, 15, 1].

Vasana означает впечатление от чего-нибудь, остающееся подсознательно в уме, подсознательное впечатление. Таким образом, все представления, идеи, познание, воля, события, и т.д., которые достигают сознания, оставляют след в подсознательной части сознания (alayavijñana), так же, как духи оставляют в бутылке аромат, «память» о своем бытии.[6] Уместно сказать — то, что мы чувствовали и мыслили,

---

[6] *Алая-виджняна* (букв. сознания сокровищница) указывает на такое качество сознания, как цепкость запечатления, своего рода остаточный образ. Смысл, скорее всего, был в том, что по мере того, как сознание воспринимает и переживает опыт вещей, последние так или иначе «прикрепляются» к нему.

зарегистрировано постоянно в мозгу и доступно для сознания в различных превращениях.

Мы можем понимать васанас как слабое воспроизводство, как ослабленные копии представлений, идей, познания, событий, воли и т.д., которые произведены ими. Эти васанас остаются в подсознательной части сознания (alayavijñana) в скрытой, потенциальной форме, до момента, когда при адекватных обстоятельствах они оживают и приходят в сознание, случайно конституируют сознательную часть сознания (pravrittivijñana), возрождая посредством этого оживления реальности, сознательные представления, идеи, познание, волю, событие и т.д., подобные тем, которые оставили их и которые конституируют человека. Зависимая природа «зависит» от этих васанас (подсознательных впечатлений), как мы уже сказали, потому что, если есть васанас, есть зависимая природа; если этого нет, нет никакой зависимой природы.

СОЗНАНИЕ

Зависимая природа — сознание. Эта идентификация ясно выражена в Trisvabhavakarika Васубандху [Васубандху, 1990, 60]. В буддизме, сознание — только ряд, последовательность или поток vijñanas (сознательных состояний), когнитивные акты, представления, идеи, воля и т.д. Эти vijñanas составляют сознание; вне этих vijñanas нет ничего иного; сознание — целое, абстрактное ментальное создание, которое не имеет существования, отличного и отдельного от его компонентов. Та же самая аналогия с человечеством: это не бытие, отличное и отдельное от людей, которые составляют его. Для буддизма за или под сознанием не дает существование духовного бытия, вечного, души, которая переселяется из одного существования в другое; переселение объясняется, без обращения за помощью к понятию «души» (атман), через теорию «ряда, последовательности, потока vijñanas» (сознательных состояний).

Представления или идеи, компоненты сознания, имеют два класса: (1) субъективное, эго, которое знает; (2) объективное (одновременное с первым классом) существ и вещей, которые известны. Этот ряд, последовательность или поток сознательных состояний, когнитивных действий, представлений и т.д. не имел никакого начала и есть anadi (прорыв видения человеческого просветления основан на многомерной эволюции в цельность и трансцендентности), часть доли [Tola и Dragonetti, 2004].

Asatkalpa. Проявляется как двойственность, как ошибочная идея. Это — конструирующее сознание. Зависимую природу также называют asatkalpa (Васубандху, Trisvabhava), abhutakalpa, vikalpa (Васубандху, Trimshika), parikalpa (Sthiramati), abhutaparikalpa (Асанга). Все эти термины — синонимы и могли быть переведены как «нереальное умственное создание», то есть нечто, которому ничто реальное не соответствует вне сознания. Этот термин надлежащим образом дается зависимой природе или сознанию, потому что для школы йогачара все содержание сознания (представления, идеи, познание, воля, события и т.д.) только и действительно, ничто, кроме реактивации васанас; и все это содержание сознания столь же нереально, как мечты, которые также произведены реактивацией васанас. Ничто реальное не соответствует им.

Зависимая природа, сознание (то есть его содержание, как обозначено выше, или asatkalpa, или есть то, «что появляется») (Васубандху, Trisvabhavakarika.). В специфическом смысле это — воображение объекта и субъекта. Здесь воображение объекта — сознание, появляющееся под формой вещей и существ; воображение субъекта — (сознание) появление под формой я и знания (Ширамати). Помимо этих умственных представлений, которые являются продуктом оживления васанас (подсознательных впечатлений) и как таковые нереальные, ничто не появляется, ничто не воспринимается, ничто не существует. Это точно характеризует тезис школы йогачара — существование «только сознания». В контексте теории школы йогачара мы можем сказать, что природа или форма бытия сознания, в той мере, как она зависит от васанас, является первой природой (*paratantra*) и, поскольку она появляется как иллюзорное нереальное создание, в котором субъект-объектная дуальность манифестирует себя, является второй природой (parikalpita).

Относительно проблемы того, как могут быть васанас (подсознательные впечатления), если ничто внешнее к сознанию не существует, которое, будучи познано, могло быть производителем этих васанас. Решение проблемы ясно показывает важность теории васанас и теории изначальности сансары (последовательность существований, перевоплощения). Кант в «Критике чистого разума» (1781) говорит, что существование внешних объектов необходимо, чтобы осознание нас самих было возможным. Однако мы не можем подтвердить, что никакое интуитивное представление внешних вещей не предполагает одновременное внешнее реальное существование тех вещей, потому

что представление может быть простым эффектом воображения, как в мечтах или в безумии. Даже в этом случае, образное представление существует только через воспроизводство предыдущего внешнего восприятия, которое возможно исключительно из-за реального существования внешних объектов.

Этот аргумент против идеализма был уже представлен много столетий до Канта реалистическими мыслителями Индии: чтобы сознание могло создать иллюзию или галлюцинацию внешнего множественного и дифференцированного мира, необходимо, чтобы предварительно было восприятие внешнего множественного и дифференцированного действительно существующего мира; точно так же нельзя наложить изображение или идею змеи на веревку, замеченную в темноте, если вы предварительно не имели восприятия, знания реальной змеи.[7]

Адепты буддистской идеалистической школы ответили на это возражение, обратившись за помощью к принципу изначальности сансары и к теории васанас. Иллюзия или галлюцинация множественности и разнообразия мира происходят из-за оживления васанас, оставленных восприятием через сознание иллюзии или галлюцинации (созданных тем же самым сознанием) множественного и дифференцированного мира. И, в свою очередь, восприятие, которое произвело vasanas, теперь активизировано, происходит из-за васанас, оставленных предыдущим восприятием одинаковой иллюзии или галлюцина-

---

[7] Для виджнянавадинов классификации элементов, составляющих эмпирическую действительность, оказываются номинальными, относящимися к описанию опыта, а сами эти элементы — обладающими лишь относительной реальностью (паратантра), когда всякое восприятие причинно обусловлено и вещи обладают свойствами, природа же вещей (свабхава) относится к уровню абсолютной реальности (паринишпанна) и в терминах паратантры невыразима — в частности, потому что, категории относительной реальности предполагают различение субъекта и объекта. А это иллюзии, вроде веревки, которая кажется змеей, и вместе со множеством других иллюзий (викальпа, т.е. умственных конструктов) составляют уровень иллюзорной реальности — парикальпита. Учение виджнянавадинов о различении трех реальностей в большой степени подготовлено положением мадхьямаки о «пустотности» (несубстанциональности) дхарм (которые не могут описывать истинной реальности, потому что она безатрибутна) и вытекающим отсюда различением относительной и абсолютной истины.

ции, — и так последовательно в чередовании процесса (иллюзорное восприятие — vasana — иллюзорное восприятие — vasana, и т.д.), который не имел никакого начала во времени и относительно которого, следовательно, невозможно спрашивать, когда он начинается.

Для школы йогачара эмпирическая действительность во всем многообразии имеет только существование в интеллекте (в качестве викальпа, т.е. умственных конструктов). Объяснить, откуда берется во всем своем разнообразии реальность, данная нам в ощущениях (парикальпита и паратантра), призвано учение виджнянавадинов о сознании, согласно которому мир и иллюзия атмана порождаются развертыванием сознания (виджнянапаринама). В добавление к пяти сознаниям-коррелятам модальностей восприятия и шестому сознанию разума, позволяющему воспринимать нечувственное и координировать чувственные данные, вводится седьмое (клиштамановиджняна), дающее иллюзию внешнего мира, противопоставленного Я, порождающее привязанности и вообще ответственное за активное отношение субъекта к миру (приблизительно оно сопоставимо с кантовским трансцендентальным единством апперцепции), и восьмое (алаявиджняна, сознание-сокровищница) — исток всех форм и состояний сознания, в потенциальном виде содержащий «семена» — зародыши (биджа) всех восприятий эмпирического субъекта.

---

[8] Понятие алаявиджняна, связывающее индивидуальное и абсолютное и как бы обращенное одновременно в обе стороны, открывает возможность различных интерпретаций реальности внешнего мира и природы индивидуального опыта (в зависимости от ответа на вопрос, своя ли алаявиджняна у каждого живого существа или она представляет собой некий континуум); идея алаявиджняны как надиндивидуального истока реальности оказывается удобной для построения онтологии и получает дальнейшее развитие в теории татхагата-гарбхи.
Различные развертывающиеся из алаявиджняны сансарические дхармы составляют нимиттабхагу («образную» часть) алаявиджняны, где она находит свою опору, свой объект. Всякий стимул чувственного восприятия, трактуемый непросветленным сознанием как внеположный сознанию (нимиттабхага), всякий «внешний» предмет рассматривается виджнянавадой как элемент сферы сознания, которому иллюзорно приписывается внеположность по отношению к сознанию. Наряду с такими мнимо внеположными элементами сознание предполагает познавательную активность по отношению к ним и по отношению к собственной активности, что и составляет сущность сознания.

СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

Эмпирическое сознание (citta, vijñana), определяемое также сознанием слова, которое, как уже объяснялось, не является ничем иным, чем все представления, которые его составляют, имеет два больших аспекта, или части, которые соответствуют двум состояниям, в potentia и в actu: (1) сосуд-сознание (alayavijñana = vasanas в состоянии potentia),[8] обладающее природой причины; (2) функция-сознание (pravrittivijñana = vasanas в состоянии actu) — обладает природой эффекта и разделено на семь.

Конечно, мы не должны думать, что сознание действительно делится на две «части» и одна из них — на семь. Разум или сознание, хотя это — сложное бытие, есть только одно. Когда мы говорим о его «частях» или «разделении», все, что мы хотим указать, — то, что оно имеет разнообразные действия, разнообразные формы проявлений в эмпирической действительности, которая создана тем же самым умом или сознанием, когда оно проявляется. Это не реальное конкретное разделение; это — только теоретическое разделение, продукт концептуального анализа.

СОЗНАНИЕ-СОСУД (СОЗНАНИЕ-ВМЕСТИЛИЩЕ)

Один из аспектов или частей сознания — «сознание — сосуд», или алаявиджняна. И так называется потому, что васанас (подсознательные впечатления) в этом скрытом, потенциальном виде, в форме potentia, пока они не станут актуальными, очевидными, в actu. Это — только метафорическое объяснение. Таким образом, необходимо указывать истинную природу отношения между алаявиджняной и васанас.

Итак, сознание — ряд, последовательность представлений, идей, познания, которая исходит от изначальности вечности. Алаявиджняна, как «часть» сознания, разделяет ту же самую природу; это также ряд — последовательность, которая исходит от изначальности вечности, но ее составляющие имеют определенный тип и специфическую особенность: они имеют подсознательную природу. Эти подсознательные представления являются психологическими или умственными фактами, или процессами, которые зарегистрированы в подсознательном, без вмешательства сознания. Они подобны подсознательному восприятию; образам, созданным в сознании в результате обморока или состояния, произведенного использованием какого-то препарата; некоторыми состояниями, следующими из гипноза; некоторыми состояниями комы.

Классики йогачары (Васубандху, Ширамати) признают подсознательную природу сознания-сосуда (alayavijñana): ибо его объект и его форма (знания) не осознаны [Васубандху, Karmasiddhiprakarana, параграф 36]. Эти лежащие ниже порога (сознательного) представления и т.д., эти васанас, какими бы они ни были слабыми, заменяются новыми васанас, которые немедленно становятся новыми подсознательными представлениями. Это следует из природы васанас (бытия ментальных фактов) и из особенностей, которыми они обладают: они являются мгновенными, одновременными с их результатами, непрерывны, зависят от условий и производят их собственные результаты. Таким образом, ряд или последовательность, составленная подсознательными представлениями (или васанас), продолжается без прерывания, как поток реки[9].

Концентрация сознания с полной замкнутостью функций сознания (nirodha-samapatti)[10], согласно текстам, состояние, которое может быть достигнуто в практике йогической медитации, заканчивается, когда практика приостановлена. Невозможно сказать, что в течение этих состояний ума или сознания остановка существует, потому что в этом случае было бы немыслимо объяснить появление сознания, когда это состояние оставлено. Опыт йогической медитации, столь известный в Индии, предлагает аргумент для демонстрации подсознательного.

СОСУД-СОЗНАНИЕ ИЛИ ALAYAVIJÑANA КАК ПРИЧИНА

Сосуд-сознание обладает природой причины, потому что оно содержит, или скорее оно конституировано — всеми васанас (подсознательными впечатлениями), произведенными любым познанием или опытом, и затрагивает человека; васанас, которые, будучи актуализированными, вызывают к сознательной жизни человека. Алаявиджняна — причина деятельности сознания-функции (pravrittivijñana).

---

[9] Формулировка Васубандху — алаявиджняна непрерывна и подобна течению реки или, в другой интерпретации, яростному потоку. Алаявиджняна все время рождается и погибает, изменяется от предыдущего к последующему, будучи одновременно рождением и разрушением, причиной и результатом, — и в этом смысле она непостоянна и не единообразна.

[10] Nirodha samapatti, к которому обращается Ширамати, соответствует nirbija samadhi *Yogasutras of Patañjali*, Book I, *sutra* 51, проанализированы [Tola and Dragonetti, 2001]; [Tola and Dragonetti, 2004].

Необходимо понять, что процесс «возобновления деятельности» васанас: процесс преобразования подсознательных представлений, идей, воли и т.д., этого состава сосуда-сознания (alayavijñana), в сознательные представления; переход от подсознательного уровня к сознательному уровню; замена подсознательного состояния васанас (в сосуде-сознании) сознательным состоянием (в сознании-функции или pravrittivijñana). Есть только одно сознание (которое также называют «зависимой природой», asatkalpa, «что появляется») с двумя аспектами: подсознательный аспект (вместилище — сосуд — сознания или alayavijñana) конструированный васанас в их подсознательном состоянии, и сознательный аспект (сознание-функция или pravrittivijñana), конструированный теми же самыми васанас в их сознательном аспекте.

В буддистской концепции сознания как потока vijñanas (сознательных состояний) предполагается, что эти составляющие элементы сознания могут быть любыми в их подсознательном или сознательном состоянии. Понятие сознания — вместилище является важным: (a) из-за преобладающей функции в динамике сознания, так как оно составлено васанас, которые при прохождении к сознательному уровню, к сознанию-функции (pravrittivijñana), конструируют сознание человека; (b) потому что теория alayavijñana — блестящее предвидение современной теории подсознательного.

ФУНКЦИЯ-СОЗНАНИЕ ИЛИ PRAVRITTIVIJÑANA

Функция-сознание, то есть тотальность осознанных представлений, идей, познания, воли, в которые васанас (подсознательные впечатления) преобразованы, может быть разделено на семь форм проявления. Шесть из них — пять типов чувственного познания (визуальный и т.д.) и умственное познание (manovijñana), чей объект — только идеи (дхарма) в широком смысле; любой познавательный акт принимает обязательно одну из этих шести форм. Седьмую форму, или теоретическую часть ума или сознания (manas), трудно определить и объяснять. Васанас, которые являются когнитивными действиями, как мы сказали, принадлежат подсознательной зоне сознания, alayavijñana. В каждом из них элемент является бессознательным (asamvidita), неопределенным (aparicchinna), чрезвычайно тонким (atisukshma), слабым: с одной стороны, субъективная часть познания, субъект, который не имеет также полного и ясного понимания его условий; с другой стороны, объектив-

ная часть познания, объект, который неясно воспринят определенным способом (*idam tat*), и, следовательно, само познание ни ясно, ни определенно. В определенный момент в жизни человека, когда складываются адекватные условия, васанас преобразуются из бессознательного в сознательное, и из сосуда-сознания (alayavijñana), они превращаются в функцию-сознание (pravrittivijñana) одного и того же ума. Они конструированы субъектом, который постигает объект, но теперь, когда субъект имеет полное понимание этой конфронтации, он знает и определенно, что объект его знания является, и также имеет полное понимание его собственной познавательной природы, того, что он — субъект, эго, которое знает; теперь он принимает меры к осознанию себя, он обладает самосознанием, manas. В настоящее время, когда преобразование подсознательного познания в сознательное познание имеет место и когда сознание эго, самосознание, произведено, сознание (разум) получает название manas[11], или его manas-аспект, его manas-функция приходит к бытию. Манас, другими словами, самосознание, эго-информированность и, очевидно, выполняет функцию интеграции частичных представлений в целостное представление об объекте. Конечно, это я, это эго, не реальное бытие, но только идея, только скоропортящийся элемент одинаково скоропортящегося акта познания.

ОДНОВРЕМЕННАЯ РАБОТА ОБОЗНАЧЕННЫХ ПРОЦЕССОВ

Преобразование представлений от подсознательного к сознательному (их переход от alayavijñana к pravrittivijñana), возникновение

---

[11] Следует пояснить, что в учении Абхидхармы предполагается, в частности, классификация из восемнадцати элементов, из которых складывается описание опыта. Эта классификация включает шесть органов-способностей (индрия) — пять относящихся к чувственному восприятию — плюс манас, (разум как способность воспринимать нечувственные и абстрактные объекты); шесть соответствующих этим органам-способностям «объектов» (вишая), т.е. видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое и «мыслимое» (дхармы), а также шесть ставящихся в соответствие способностям восприятия и опирающихся на объекты-вишая «сознаний» (виджняна) — сознание, связанное со зрением, со слухом и т.д. вплоть до «сознания, связанного со способностью нечувственного восприятия» (мановиджняна), которое обращается к предыдущему моменту потока сознания (таким моментом выступает манас).

эго-сознания (manas) и рождение одного из шести типов познания или сознания (cakshur-vijñana или визуального сознания и т.д.) — не последовательные процессы: они являются полностью одновременными. Кроме того, ни один из различных аспектов сознания (васанас = подсознательные элементы, васанас, преобразованные в сознательные события, эго) не может существовать без других; они — взаимозависимы. Что действительно остается, когда функционирование сосуда-сознания (alayavijñana) прекращается? Что случается, когда благодаря интеллектуальной и моральной буддийской дисциплине, нет больше производства подсознательных впечатлений и, как последствие, сосуд-сознание (alayavijñana), составляющий эти подсознательные впечатления, и сознание-функция (pravrittivijñana), составленное теми же самыми подсознательными впечатлениями, будучи преобразованными в сознательные процессы, заканчивают манифестировать себя?

Наш воспринимаемый мир, согласно школе йогачара, — только создание ума, это — просто репрезентации, которым не соответствует внешний и реальный объект; этот умственный мир — просто оживление васанас, которые составляют сосуд-сознание, создание, в свою очередь, новых подсознательных впечатлений. Единственное, что появляется, существует, есть эта умственная вселенная, без начала во

Виджнянавадины предлагают не выводить эмпирическое из сочетания коррелирующих элементов — процессов чувственного и сознательного, но рассматривать их как единое сознание, кажущееся разложенным на эти элементы. Требует пояснения роль седьмого сознания (клиштамановиджняна или клиштаманас) в их построениях. В терминологии этой школы для его обозначения часто применяется термин «манас» (не вполне соответствует манасу в системе Абхидхармы сарвастивады). В соответствии с определением, данным Васубандху в Виджняптиматратримшикашастре, седьмое сознание-манас. Манас сопровождается четырьмя клешами (незнание, которое порождает иллюзию атмана, сама концептуализация атмана; гордость, опирающаяся на атман; любовь к себе); манас отсутствует у архатов и будд, а также у аскетов в состоянии сосредоточения (ниродхасамапатти); манас является второй по счету виджняной, которая появляется в процессе развертывания сознания (содержащая семена алаявиджняна в результате прорастания этих семян трансформируется в эмпирическую действительность индивида, и первым шагом в этой трансформации оказывается появление манаса, а затем уже шести виджнян). Манас всегда сопряжен с чувством и осознанием самости, с поддержанием непрерывности самости.

времени, закрытая сама по себе, которая существует и продолжается властью собственного динамизма, к которой, полагает человек, он прикован оковами перевоплощений и которая есть место страдания, несправедливости, зла, непостоянства.

Единственный способ сбежать из этой невыносимой стадии, к которой был осужден человек, — буддистская дисциплина. Она учит его, как положить конец этому воображаемому существованию, этому непрерывному потоку умственных процессов, которые составляют естественную функцию его сознания, неизгладимую особенность человеческой природы. Эта длящаяся особенность случается также с западным человеком, но ему не угрожает террор бесконечных будущих перевоплощений, хотя другие ужасы, если он — религиозный человек, могут быть его судьбой после смерти.

Когда все это накопление нереальностей прекращает быть, благодаря буддистскому учению, эмпирическая действительность также исчезает, и там остается только то, что действительно всегда существовало, существует и будет существовать: Абсолют, третья природа, третий способ бытия (parinishpanna), определенный как «вечное нечто несуществующее как оно появляется из того, что появляется» (Васубандху, Тришвабхава), полное отсутствие зависимой и воображаемой природы с сопровождающей их нереальной субъект-объектной дуальностью, — в других терминах — нирвана, конечная цель буддистских усилий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Asanga*. Mahayanasamgraha / edited and translated by É Lamotte. Louvain-la-Neuve (Belgium): de L'Institut Orientaliste de Louvain, 1973.

2. *Васубандху.* Абхидхармакоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. и иссл. В. И. Рудого. М.: Наука, ГРВЛ, 1990.

3. *Канаева Н. А., Заболотных* Э. Л. Проблема выводного знания в Индии // Н. А. Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э. Л. Заболотных. М.: Восточная литература РАН, 2002.

4. *Ленков П. Д.* Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

5. *Сидорова Е. Г.* Психоанализ и буддизм: Долгое эхо друг друга. Нью-Йорк: Northern Cross, 2008.

6. *Masuda J.* Der individualistische Idealismus. Heidelberg: O. Harrassowitz, 1926.
7. *Tola F. and Dragonetti C.* Being as Consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.
8. *Tola F. and Dragonetti.* The Yogasutras of Patañjali. On Concentration of Mind, 4th edn. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

Л. М. Коротецкая (Новосибирск)

ОСОБЕННОСТИ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ

Различные буддийские традиции сохраняют и передают разные философские подходы к осмыслению Учения Будды и, в соответствии с этим, — разные способы продвижения по пути духовного развития и достижения целей Освобождения и Просветления. Это связано с тем, что Будда давал поучения различных уровней, исходя из потребностей, возможностей и способностей своих учеников. Что касается базовых идей, актуальных для всех буддийских традиций, то это — Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, учение о несуществовании индивидуального «*я*», а также буддийская космология. Высшие цели буддийской духовной практики — освобождение от оков Сансары, круговорота обусловленного существования, и достижение состояния Будды — полного Просветления для блага всех существ, — состояния целостного видения мира, всеведения и наивысшего счастья. Но осмысление и интерпретация базовых буддийских идей, трактовки способов и методов достижения цели духовного развития представлены в многообразии течений и направлений, зачастую напоминающих «разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии» [Торчинов, 2002, 30–32]. Такое обилие взглядов отражает также и изменения, которые происходили в буддизме на протяжении многих лет — со времен Будды и ранних форм буддизма до поздней Махаяны и Ваджраяны — буддийской Тантры.

Вклад в изучение философии и практики тибетского буддизма внесли такие западные и отечественные ученые-буддологи, как Дж Туччи, Э. Конзе, Г. Гюнтер, Д. Л. Шеллгрув, Х. Хофман, К. Фогель, У. Й. Эванс-Вентц, Р. Моаканин, Н. Дуглас и М. Уайт, Е. А. Обермиллер, Лама

Анагарика Говинда, А. Берзин, М. Зегерс, Б. Д. Дандарон, В. Н. Пупышев, Е. А. Торчинов, А. И. Железнов, Е. И. Кычанов, Д. В. Аюшеева, В. И. Рудой, Л. С. Савицкий, Е. А. Островская, С. Ю. Лепехов, В. П. Андросов, Д. Б. Дашиев, Е. Г. Филатова, А. Б. Парибок. Различные философские аспекты тибетских буддийский традиций передавали западным ученикам такие буддийские мастера, как Лопен Цечу Ринпоче, Далай-лама XIV, Кюнзиг Шамар Ринпоче, XVI Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже, Лама Оле и Ханна Нидал, Чогьям Трунгпа, Геше Джампа Тинлей, Лама Джигме Ринпоче, Тартанг Тулку, Топга Ринпоче, Намкай Норбу Ринпоче, Аконг Тулку Ринпоче, Калу Ринпоче.

Отличительные особенности буддизма Ваджраяны выявлены на основе сравнения традиционных подходов, содержащихся в работах учителей и наставников этого направления буддизма, и описаний, данных современными учеными-буддологами, а также на основе синтеза этих подходов.

СУТРАЯНА И ТАНТРАЯНА КАК УРОВНИ ПОДХОДА К ПОСТИЖЕНИЮ И ПОСТИЖЕНИЮ УЧЕНИЯ БУДДЫ

Уровни подхода к постижению и применению Учения Будды традиционно обозначаются как Две или Три Колесницы. Если говорят о Двух Колесницах, то имеются в виду Колесницы Сутры и Тантры — Сутраяна и Тантраяна («*яна*» — колесница — то, что доставляет к цели и позволяет обрести плод усилий), — которые также называют Колесницами Причины и Плода. Темы, заданные в Сутрах, включают методы развития нравственной самодисциплины, сосредоточения, любви и сострадания, а также верного понимания действительного способа существования всех предметов и явлений. Главное в Сутраяне — Колеснице Причины — создание причин для Просветления. Это — долгий путь длиною в «три неизмеримые кальпы»: «развивая свой ум, вы благодаря занятиям философией достигаете все более высоких уровней знания, и таким образом ваш кругозор постоянно расширяется.…Следуя ей, вы практикуете как путь такие причины достижения состояния Будды, как шесть парамит, тридцать семь аспектов пути к совершенству и разнообразные этические и интеллектуальные упражнения. Когда практика всех этих причин завершена, как следствие наступает состояние Будды» [Рабджампа, цит. по Гамбопа, 2003, 30].

Тантры же учат более продвинутым практикам, основанным на положениях Сутр: аспекты Сутр позволяют «сохранить глубокие тантрические методы в чистой форме» [Шамар Ринпоче, 1999, 39]. Тантраяна — Колесница Обретения Плода (*Rdo rje theg pa*, Алмазная Колесница) — считается «коротким» путем, быстрым подходом, в котором происходит отождествление с *плодом* — с различными аспектами Просветления. Следуя путем Тантры, можно достичь Просветления в течение одной жизни, тогда как все другие пути требуют чрезвычайно долгого времени. Поскольку состояние Будды тождественно неизменной природе ума существ — единству пустоты и изначальной мудрости, — нет необходимости иметь дело с причинами ее возникновения. Путь Тантры — путь отождествления с плодом, целью, — совершенным *состоянием Будды*, поэтому его называют *путем плода* [Рабджампа, изл. по Гамбопа, 2003, 34].

Считается, что Тантра, сочетающая физические, вербальные и умственные аспекты духовной практики, сплетающиеся в единый путь духовного развития, является «сложной и продвинутой дисциплиной» [Берзин, 2005, 89]. Это прямой путь к Освобождению, один из «самых могущественных», поскольку продвижением по нему совершается радикальный переворот в сознании. На этом «нелегком, небезопасном пути используются наиболее искушенные методы духовного роста и преображения… Просветление наступает здесь и сейчас, а не в необозримом будущем» [Моаканин, 1993, 22–23].

Тантра в переводе с санскрита означает «полотно с ткацкого станка», «ткань, сотканная из нитей». Подобно канве полотна, тантрические практики служат основой для вплетения тем, характерных для Сутр, в «ковер» Просветления. До вступления на путь Тантры адепт должен знать и практиковать основные ступени Хинаяны и Махаяны. Самоограничение, самоосознание, упражнение разума, сострадание и воспитание мудрости необходимы — как базовые достижения — для вступления на Алмазный путь. Учитель Тантры XI века Атиша «в основу своего учения положил невозможность отдельного постижения Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны, необходимость рассматривать их как три аспекта единого Пути» [Моаканин, 1993, 23]. Это единство трех «*ян*» дало естественное и постоянное развитие теории и практики буддизма. Поскольку корень слова «тантра» означает «тянуться» или

«длиться без перерыва», тибетские ученые перевели данный термин как «*гьюо*» (*rgyud*), что означает «непрерывная протяженность». В данном случае подразумевается непрерывность во времени — подобно последовательности кадров кинофильма. Но этот «кинофильм» — вечен: он не имеет ни начала, ни конца [Берзин, 2005, 89]. Тантра — это непрерывность: непрерывность движения отдельной жизни и внутреннего роста при сознательной духовной практике, ведущей к постижению «сплетенности» всех явлений, взаимосвязи микро- и макрокосма, разума и вселенной, материи и духа — идеи, как отмечают многие современные исследователи, «до странности подобной тому, к чему пришла современная наука» [Моаканин, 1993, 23].

Если говорят о Трех Колесницах, то речь идет о Малой Колеснице — Хинаяне, Великой Колеснице — Махаяне и Алмазной Колеснице — Ваджраяне (Тантраяне, Мантраяне). Основное разделение проходит между Хинаяной и Махаяной. Ваджраяна, возникшая с развитием Тантры, является дальнейшим развитием Махаяны.

ВАДЖРАЯНА — ТАНТРА «ВЫСШЕЙ ЙОГИ»

Алмазный путь буддизма — Ваджраяну — называют «наивысшим уровнем взгляда на вещи», «драгоценной короной учения Будды», «третьим уровнем» Учения, «буддийской тантрой» [Нидал, 1997, с.30]. Период зарождения и формирования Алмазной Колесницы исследователями датируется по-разному: по мнению Е. А. Торчинова, — это начало второй половины I тыс. н.э. [Торчинов, 2008, 179]; по мнению Б. Д. Дандарона, Тантраяна сформировалась «к концу III в. н.э., как видно по хорошо известной тантре Гухьясамаджа» [Дандарон, 1995, 7].

Одно из значений слова *ваджра* — алмаз, адамант. Первоначально оно употреблялось для обозначения громового скипетра индийского бога Индры, но со временем смысл его изменился. В буддизме ум часто сравнивается с алмазом: подобно алмазу, он неразрушимый, сияющий и ясный. С *ваджрой* в буддийском контексте ассоциируется как «изначальная совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу», так и «само Пробуждение, Просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии» [Торчинов, 2008, 180]. Вероятно, поэтому Алмазная Колесница имеет еще одно название — Громовая Колесница. Ритуальная буддийская ваджра — скипетр, символизирующий пробужденное сознание, олицетворяет также

сострадание и искусные средства: «ваджра означает высшую неделимость и неразрушимость, а так как это составляет природу пути, говорят о ваджрности» [Вималапрабха, цит. по Дандарон, 1995, 8]. Пустоту и мудрость — *праджню* — символизирует ритуальный колокольчик. Соединение *ваджры* и *колокола* в ритуально скрещенных руках буддийского Ламы — выражение Пробуждения, достигаемого в результате соединения метода и мудрости, сострадания и пустоты, блаженства и пространства. Таким образом, Ваджраяна представляет собой неразделимость причины, или *метода парамит*, и следствия, или *метода мантры*. Первым и всеобщим символом является Будда Ваджрадхара, скрестивший *ваджру* и *колокол*. *Колокол* — сознание пустоты — есть причина, *ваджра* — ощущение неизменного блаженства — есть следствие. Нераздельность пустоты и блаженства известна как *просветление ума* [Дандарон, 1995, 8].

Следует отметить, что, называя учение Ваджраяной, его последователи противопоставляют этот путь не Махаяне (в тантрах подчеркивается, что Ваджраяна появляется на основе Махаяны), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования, так называемой *Парамитаяне* — пути Парамит, или совершенств. Ваджраяна противопоставляется Парамитаяне, но не Махаяне, «которая включает в себя и Парамитаяну (достижение состояния Будды за три неисчислимые кальпы), и Ваджраяну (достижение состояния Будды за одну жизнь, «в этом теле»)» [Торчинов, 2008, 180].

Считается, что тантрийское учение Будды — исключительно редкое явление в Сансаре. Тысяча Будд «доброго времени» должны по очереди являться в Сансаре и проповедовать буддийское учение, способствуя его распространению. Время пребывания одного Будды в Сансаре исчисляется несколькими тысячами лет. Четвертым в этом ряду был Будда Шакьямуни. Именно он, а также 13-й Будда (Крик Льва) и еще последний, тысячный, Будда будут учить буддийской Тантре. Остальные 997 Будд будут учить только хинаянским путям [Дандарон, Пупышев, 1995, 49–50].

Тантрийское учение преподавалось самим Бхагаваном Учителю или небесным девам (*Дакини*), от которых опять-таки приходило к Учителю. Тантрийское учение *Гухьясамаджа* было преподано Бхагаваном царю Индрабодхи, система *Же-Дордже* (*санск. Хэ-Ваджра*) — йогу Сарахе, системы *Чакра-Самвара* и *Ваджра-Бхайрава* были принесены

на Землю йогами Луивой и Лалитаваджрой из страны Дакини. Любой принявший тантрийское посвящение в этой жизни — «обязательно существо кармическое, пришедшее к тантрийскому учению, будучи уже давно подготовленным к этому. История индивида начинается не тогда, когда он рождается, она осуществляется уже в течение бесконечных перерождений. Поэтому люди, равно как и все живые существа, представляют собой временные звенья в длинной цепи причин и следствий, где нет ни одного звена, независимого от остальных. Таким образом, человек, который встречается в этой жизни с тантрийским Учителем и, получая от него посвящение, практикует йогу, по понятиям тантристов, несомненно встречался с этим Учением в прошлых перерождениях или соответствующими деяниями создал карму, приведшую его к тантрийскому учению в настоящей жизни» [Дандарон, Пупышев, 1995, 49–50].

Ваджраяна, по определению многих исследователей, является «вершиной буддийской духовной культуры», *Тантрой высшей йоги* [Далайлама, 1996, 122]. Являясь постепенным процессом, что показывает ее деление на Крийя- , Чарья- , Йога- и Ануттра-йога-тантру, Мантраяна в то же время «является скрытой и запечатанной и не является предметом для тех, кто не подходит для нее, она есть «тайна» (*gsang ba*)» [Цзонхава, цит. по Дандарон, 1995, 8].

«ВЕЛИКАЯ ПЕЧАТЬ» ОПЫТА МАХАМУДРЫ

«Лейтмотивом» Ваджраяны, ее «сердцем и объединяющим принципом» исследователи называют *Махамудру* (*тиб. чагчен, чагья ченпо*), ведущую к непосредственному опыту постижения ума. Махамудра — *Великая печать постижения* — считается наивысшим поучением Будды [Нидал, 2008, 213–214]. Великая печать охватывает основу, путь и цель. Доверяя природе Будды, присущей всем существам, — природе просветленного состояния ума, свободного от всех омрачающих завес, и возможности достичь состояния Будды — состояния полного раскрытия всех качеств ума — бесстрашия, радости, безграничного сочувствия, мудрости и активности — для блага существ, практикующие упражняются в том, чтобы пребывать в неразделимости воспринимающего, воспринимаемого и процесса восприятия. В результате ум полностью пробуждается, и его Просветление «скрепляется печатью» [Нидал, 2008, 213–214].

Значение понятия *Махамудра* (*phyad rgya chen po*) таково: *phyad* (рука) — символизирует приобретение недвойственного знания; *rgya* (знак) — символ блаженства, наступающего тогда, когда распутывается запутанный клубок Сансары; *chen po* (великое) — означает подлинное бытие (Дхармакайя), свободное само в себе и являющееся «горящим светильником совпадения в единстве» [Дандарон, 1995, 14]. Исторически данное учение восходит к Будде Шакьямуни: в Ганджуре есть диалог Будды с девой-небожительницей и диалоги с Ваджрапани. Кроме того, до нас дошли древние тексты — «Песни Сарахи», трактаты Нагарджуны — ученика Сарахи. Передача опыта Махамудры не прерывалась: «существует перечень живых традиций, донесших это учение до первых учителей тибетской школы Карджудпа (*rKa'brgyud pa*), чьим лейтмотивом является Махамудра. В биографии Наропы сказано, что он получил наставление Махамудры от учителя Тилопы, а последний — от Ваджрадхары. Что касается Марпы, основателя школы Карджудпа, он получил все наставления от Наропы и других своих индийских учителей, в число которых входят такие известные личности, как Кукурива и Майтрипа. От Марпы к Миларепе, от последнего к его ученикам Райчин и Дагпаринпоче» [Дандарон, 1995, 14]. Приведем отрывок из описания Махамудры, данного Дагпаринпоче, где он определяет ее как абсолютную категорию и наделяет божественными предикатами: «Содержание Махамудры находится за пределом рождения, роста и становления; не поддается воображению словесная основа ее, самовозникшая, не появившаяся в результате анализа, находящаяся за пределами словесного определения и чувственного воображения. Она находится за пределами четырех определений, как-то: все и ничто, пусто и не пусто; не имеет никаких пространственных и временных ограничений, находится в постоянном течении во времени или в процессе чистой длительности, но над процесом трех фаз времени (прошедшего, настоящего, будущего). В ней нет ни хорошего, ни плохого, она вездесуща и всеохватывающа. Невозможно о ней сказать, что она «есть» или что ее «нет». Она — невидимая и невоспринимаемая шунья. Она не подвержена двум ошибкам: утверждению, что «все существует», утверждению, что «ничто не существует…Недвойственная мудрость присуща ей постоянно. Дхармовое пространство и сами дхармы в ней, как чистое небо. Она — шунья, не имеющая сравнения и происхождения. Тождество блаженства и шуньи — это ее природа… Она является

высшим, абсолютным пространством всех познаваемых и всех дхарм-элементов. Все это и называется Махамудрой! Махамудра есть *ясный свет* интуитивного понимания через мистическое озарение, который не касается определенного объекта и все же является состраданием ради блага заблудших существ» [цит. по Дандарон, 1995, 13–14].

Подход Тантр высшей йоги считается уникальным и самым глубоким. Полное значение таких понятий Третьего Поворота Колеса Дхармы, как *необусловленная мудрость, сущность буддовости,* окончательно раскрывается лишь там. Фундаментально глубокое сознание Ясного Света — глубочайшая природа сознания — является высшим значением сущности буддовости. И в этом высший смысл Учения о *Будда-природе* [Далай-лама, 1996, 122]. Природа ума — уже содержащая все совершенные качества Будды — изначально является высшей мудростью [Зегерс, 2008, 63]. Тантрический подход — за пределами двойственности и концепций: присущая всем существам истинная природа ума тождественна Будде, но остается скрытой вследствие неведения, омраченности и мешающих чувств. В текстах тантрических учителей часто приводится пример того, что истинная природа человека подобна небу — открытому пространству, не имеющему начала и конца, омрачения же и завесы ума сравниваются с облаками. Цель тантрических буддийских практик — удалить и преобразовать омрачения так, чтобы заново открыть и постичь тождественность Будде. Природа пустоты — «Ясный свет, чистый, присутствующий с безначальных времен. Пространство-основа Ясного света в любом потоке сознания всепроникающе, как небо» [Рабджампа, цит. по Гамбопа, 2003, 36].

Качества, совершенным образом выражающие природу ума — бесстрашие, радость и сочувствие, — на уровне Просветления проявляются как три состояния Будды (санск. кайя, букв. тело):

— *пространственная природа* проявляется как Состояние Истины (санск.Дхармакайя);

— *радость* проявляется как Состояние Радости (санск. Самбхогакайя);

— *сочувствие* проявляется как Состояние Излучения (санск. Нирманакайя).

Без «вспомогательных средств» познать природу ума очень сложно, — поскольку ум не являются вещью. По причине того, что существует привычка заниматься материальными объектами и что от нее не-

легко освободиться, Будда в качестве искусных средств дает различные аспекты (символы, формы) Просветления, отождествляясь с которыми, можно познавать природу ума: «Мы позволяем аспекту Просветления появиться в виде формы из энергии и света, концентрируемся на нем, повторяем его мантру и в конце сливаемся с ним в единое целое. Мы настраиваемся на плод, на Просветление, и отождествляемся с ним» [Зегерс, 2008, 63].

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ УЧИТЕЛЯ В ПРАКТИКЕ ТАНТРЫ. «ПРЯМАЯ ПЕРЕДАЧА»

Тексты Тантры считались сокровенными, а вступление на Алмазный путь предполагало получение специальных посвящений и устных наставлений от Учителя — достигшего реализации гуру. Роль учителя в практике Тантры чрезвычайно велика, и иногда ученикам приходилось потратить много времени и усилий, чтобы найти Учителя. В Тантраяне Учитель, традиционно непрерывно передающий тайну Тантры, имеет особое значение. По этому поводу Цзонхава говорит: «Солнечные лучи, какие бы сильные и горячие они ни были, без выпуклого стекла не дадут огня, так и учение Бхагавана без Учителя невозможно для освоения практики» [цит. по Дандарон, Пупышев, 1995, 50]. Тантрийский учитель для ученика — более чем просто личность, которой случилось стать его наставником. В определенном смысле Учитель — это «взятая в целом личность ученика, призывающая его идти по пути тантрийского учения, хотя в то же время Учитель — всегда историческое лицо. В диалоге Тилопы и Наропы есть место, где Тилопа говорит: “Даже когда ты встретил меня в виде прокаженной женщины, мы не были порознь, мы были как тело и его тень. Различные твои видения — это загрязнения, плоды твоих дурных поступков, и потому ты не узнал меня”» [Дандарон, Пупышев, 1995, 50].

Тибетское слово «*лама*», означающее «учитель», на санскрите звучит «*гуру*», и его значение — «тяжелый». Имеется в виду, что Гуру такой «тяжелый», потому что обладает многими качествами. Гуру олицетворяет те качества, которые он реализовал. Поэтому Лама — тот, кому ученики могут доверять и на кого они могут опираться. У Учителя должно быть «точное знание того, что будет приносить ученикам пользу. Гуру способен обучать учеников соответствующим им образом, вдохновлять их и направлять на пути» [Семпа Дордже, 2005, 31].

Секрет быстрого развития и продвижения по пути к Просветлению в Тантраяне — «прямая передача» — использование метода отождествления с Учителем. Там, где «идет речь о развитии человеческих качеств и способностей, подражание — магическое искусство, быстрее всего приводящее нас к опыту. Это интуитивный, спонтанный способ обучения, направленный на применение распознанных способностей. Когда подражающий выбирает совершенный пример, он в значительной степени защищен от серьезных ошибок и может быстро переходить к новым, полным вдохновения фазам развития» [Майер, 2003, 23–24]. На пути отождествления с Учителем — прямой передачи его опыта ученику — Учитель является зеркалом, в которое ученик смотрит, чтобы увидеть свои возможности. На абсолютном уровне ум Учителя и ум ученика не отличаются друг от друга.

Процесс прямой передачи опыта, который имеет особенное значение в Алмазном пути и Великой печати, «работает» во многих областях человеческой деятельности: в образовании и спорте, обучении музыке, искусствам, ремеслам, техническим наукам, различным умениям и навыкам — во всех случаях, когда обмен информацией выходит за пределы понятий и содержит элементы опыта. Таким же образом — через отождествление с совершенными качествами Учителя Алмазного пути — ученик открывает эти качества в себе. Учитель Алмазного пути — живой пример непосредственного опыта. По словам Калу Ринпоче, «кто видит в Учителе Будду, получает благословение Будды. Кто видит в нем Боддхисаттву, получает такое благословение. А кто видит в нем обычного человека получает, разве что головную боль» [цит. по Нидал, 2003, 3]. Лама Оле Нидал подчеркивает: «На самом деле, без преданности не было бы линии преемственности Кагью и ее многочисленных мастеров практики — ни на протяжении 1000 лет на Востоке, ни в последние 30 лет на Западе. И эта открытость — великое, но и опасное благо. Великое потому, что нет более быстрого пути к Просветлению, и опасное потому, что отождествление с Учителем требует со стороны ученика большой зрелости, что часто остается без упоминаний в древних текстах» [Нидал, 2003, 3]. Если связь между людьми полна доверия и открытости, они могут передавать друг другу очень многое. Чтобы могла произойти живая передача в понимании Алмазного пути, требуются различные благоприятные обстоятельства. Это

связь, направленная «наружу», — с Учителем, показывающим природу ума, и связь, направленная «внутрь», — с собственной способностью воспринимать вещи. Только тот, кто уверен в качествах Учителя, может видеть его на высоком уровне совершенства, — не как обычного человека, а как пример для внутреннего потенциала, как зеркало, показывающее качества, которые есть в нас самих. Непоколебимость доверия к Учителю сравнивается с прочностью алмаза: «от доверия, неразрушимого, как алмаз, происходит название “Алмазный путь”» [Зегерс, 2008, 67]. То, что осознает и воспринимает явления — ум, — открытое, как пространство, безграничное и сияюще-ясное. Состояние Будды — «распознавание» природы «воспринимающего» именно таким образом. Встречая бесстрашное радостное пространство ума Учителя, ученик замечает эти качества в своем уме, — так происходит то, что называется «передача» — непосредственное введение в природу ума, пробуждение природы Будды [Майер, 2003, 24].

СОЮЗ «ЖЕНСКОГО» И «МУЖСКОГО» АСПЕКТОВ В ВАДЖРАЯНЕ. ЕДИНСТВО ПРОСТРАНСТВА И РАДОСТИ

Центральным поучением Тантраяны являются также *пять видов Будда-мудрости*. Здесь в особенности вырабатывается чистое видение, познание на опыте того, что сущность различных мешающих эмоций уже является изначальной мудростью. Философское обоснование этого поучения дано в тексте «Различие между сознанием и мудростью» («*Намше Йеше*») третьего Кармапы Рангджунга Дордже [Зегерс, 1998, 64]. Согласно Будде, пять главных мешающих чувств — запутанность, привязанность, ненависть, исключающая гордость и ревность — способны образовывать в общей сложности 84 000 различных сочетаний — умственных завес. Изначальную мудрость Будды можно подразделить на пять аспектов — пять видов Будда-мудрости, которые соответствуют трансформации нашего обычного опыта. По своей сути каждая из пяти мешающих эмоций соответствует одному из этих пяти видов мудрости Будды.

Если на пути Сутр заблуждения устраняют, «сторонясь их, как яда»; — избегая обстоятельств, которые явно вызовут нежелательные чувства, а также и путем размышлений: о любви — для устранения гнева, о безобразии — для устранения желания, о взаимозависимом

возникновении — для устранения неведения, вызванного ограниченностью, и т.п. [Рабджампа, цит. по Гамбопа, 2003, 47], то уникальной чертой Тантры является «использование омрачений в качестве неотъемлемой части пути Пробуждения» [Далай-лама, 1996, 125]. На Алмазном пути «мы ведем себя как Будды до тех пор, пока не становимся ими» [Нидал, 1997, 26]. Это высший уровень — не давая силу нежелательным чувствам, строго придерживаться того, что находится «здесь и сейчас», не признавать ничего мешающего и не отождествляться с ним. Постепенно можно будет обнаружить, что «болезненные состояния ума не просто превращаются в ничто, но предстают в чистом виде, как пять освобождающих мудростей» [Нидал, 1997, 26]. Подобно тому, как расплавленное железо превращается в полезные предметы, мешающие чувства преображаются в глубокое понимание за пределами «*эго*».

Ясное знание всех явлений благодаря непривязанности к «моему», подобное отражению в зеркале, — Мудрость, подобная зеркалу, — результат трансформации мешающей эмоции *ненависти*. Она обретается с помощью слушания, размышления и медитации на основе Трех Корзин — Винайи, Сутры и Абхидхармы; ее символизирует алмаз. В Ваджраяне эта мудрость выражается Семейством Ваджры, Семейством Будды Акшобьи.

Осознавание равности «себя» и «других» и достижение на основе этой чистоты Нирваны Вне Пребывания приводит к постижению равенства существования и покоя (Самсары и Нирваны). Мудрость Равности, результат трансформации мешающей эмоции *гордости*, обретается на основе осознавания того, что нет разницы между нами и всеми существами, что все они были нашими родителями или родственниками в прошлых жизнях. В Ваджраяне эта мудрость выражается Семейством Ратны, Семейством Будды Ратнасамбхавы.

Мудрость владения всеми без исключения объектами знания независимо от их множества — то есть знание и специфических, и общих характеристик объектов без какой-либо запутанности — это Различающая Мудрость. Она появляется в результате трансформации мешающей эмоции *желания*, обретаемая посредством понимания всех буддийских Колесниц, Трех поворотов Колеса Дхармы. В Ваджраяне эта мудрость выражается Семейством Падмы, Семейством Будды Амитабы.

Всесовершающая Мудрость — знание различных искусных средств для обретения блага всеми существами. Трансформация мешающей

эмоции *зависти и ревности* достигается с помощью деятельности для блага всех живых существ. В Ваджраяне эта мудрость выражается Семейством Кармы, Семейством Будды Амогасиддхи.

Плодом трансформации мешающей эмоции *неведения* является подлинная природа, совершенно чистая Дхармадхату — таковость всех явлений, причина возникнавения всех явлений, неотъемлемая природа всех Татхагат — Мудрость Дхармадхату, мудрость вне всяких умопостроений или описаний. В Ваджраяне эта мудрость выражается Семейством Будды, Семейством Будды Вайрочаны [Зегерс, 2006, 127].

Пять видов просветленной мудрости (зеркальная, уравновешивающая, различающая, мудрость опыта и всепронизывающая мудрость) — «женский принцип» — в Алмазном пути дополняют четыре вида просветленных действий — «мужской принцип»:

— *умиротворяющие действия* — способность приносить существам удовлетворенность и тем самым готовность к новому опыту;

— *обогащающие действия* — способность видеть в других возможности и таланты, показывая им, таким образом, богатство жизни;

— *вдохновляющие действия* — способность затрагивать людей, показывать им их внутреннюю силу и новые возможности развития;

— *мощно защищающая активность* — способность действовать непоколебимо и вселять в других чувство глубокого доверия [Нидал, 2008, 172].

Пять видов мудрости Будд и четыре вида просветленных действий Будд выражаются в разнообразных женских и мужских аспектах Просветления — формах Будд, одиночных или соединенных в любовном союзе. Высший уровень выражают те, которые держат друг друга в объятиях, сливаясь в явном любовном союзе. В высших поучениях Будды взаимодополнение мужского и женского, имеющее высший и глубочайший смысл, понимается как неразделимость пространства и радости. Только «благодаря соединению женского и мужского возможно Просветление: мужской алмаз, ярко сияющий сам по себе, и женский цветок лотоса, желающий сохранять и дарить жизнь, дополняют друг друга. При постижении природы Будды мужские и женские качества Просветления сливаются» [Нидал, 2008, 147–148]. Когда «вневременное открытое пространство, потенциал всех вещей, свободно играет, оно выражает свою силу и ощущает свои качества посредством двойственности. Проявляясь как близкое и далекое, теплое и хо-

лодное, эмоциональное и умозрительное, оно приходит к реализации своего полного потенциала. Если есть только пространство, то ничего не происходит: будучи неотделимыми от осознавания, всё же его радость и сила не приведены в действие. Однако, если пространство выражает себя посредством двойственности, если противоположности проявляются и затем сливаются, то на арену выходит нечто неотъемлемо присутствующее, и появляется богатство. Это подобно тому, что происходит в лабораториях, когда атомы расщепляют и разгоняют в циклоне, чтобы снова столкнуть частицы на высокой скорости. Высвобождаемая огромная энергия уже была в атоме, но появилась только тогда, когда его сначала разделили, а затем соединили снова. <…> Поскольку пространство, активизируемое между истинными противоположностями, содержит в себе все возможности, то союз их больше, чем их сумма. Это значит, что, когда полностью встретятся мужское и женское, возникнут качества, не доступные прежде ни одному из них» [Нидал, 1996, 3–5].

Своеобразие Алмазного пути — в его уникальных методах достижения цели, дающих возможность обретения состояния Будды для блага всех существ в течение одной жизни. Е. А. Торчинов отмечает: «наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобно прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями» [Торчинов, 2008, 181]. Гарантией успеха на этом «опасном» пути является приверженность идеалу *боддхисаттвы* и стремление как можно быстрее обрести состояние Будды, чтобы скорее получить способность спасать живых существ от страданий Сансары. Исключительную важность сочувствия на Алмазном пути подчеркивал XVI Кармапа Рангджунг Ригпе Дордже: «Если вы движетесь по пути Ваджраяны, то Бодхичитта необходима в каждый момент. Если глубокие методы Ваджраяны не основываются на Бодхичитте, то не стоит ожидать значительных достижений в практике» [Кармапа XVI, 2005, 25].

Богатство ума в Алмазном пути — одновременно и цель, и путь. Поучения Ваджраяны дают понимание того, что все, что появляется в уме, показывает и подтверждает его силу и потенциал. Духовное развитие в Ваджраяне происходит целостно, на основе чистого взгляда на мир, с использованием всего внутреннего потенциала. Рассмотрение особенностей буддизма Ваджраяны, его древних и эффективных методов работы с умом помогает понять богатство возможностей этой линии передачи знаний о природе ума для современного мира. Сов-

ременная философская компаративистика, отвечая запросам настоящего времени — поискам новых, недогматичных форм духовной жизни, изучает возможности применения различных систем буддийских знаний для осмысления актуальных проблем личности и общества, исследует богатый арсенал буддийских методов работы с умом. К буддийской философии обращаются те, кто «расшифровке мира наличием гетерономного божества противопоставляет неограниченный потенциал человека, его интуицию и ответственность за себя и мир в целом» [Алексеев-Апраксин, 2005, 96]. Кроме того, результаты исследований в XX веке таких феноменов, как объект и субъект познания, пространство и время, реальность и нереальность, полученные в философии, психологии, физике, — во многом совпадают с буддийскими знаниями о *природе ума*, непрерывно передаваемыми на протяжении тысячелетий, — с описаниями того, что «реальность» по сути пустотна, что «творец» реальности — это коллективный ум, что субъект и объект познания неразделимы. Современные ученые приходят к открытиям, сделанным Буддой 2500 лет назад: представление о единстве и взаимосвязи всех предметов и явлений не только составляет основу восточного мировоззрения, но и является одним из основных элементов миропонимания, порожденного достижениями современной науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев-Апраксин А. М.* Взаимодействие культур: Буддизм и новые мировоззренческие модели // Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. СПб., 17–19 февраля 2005. Издательство Санкт-Петербургского университета.

2. *Берзин А.* Избранные труды по буддизму и тибетологии, в 2-х т. М.: Открытый мир, 2005. Т.1.

3. *Далай-лама.* Мир тибетского буддизма: Обзор его философии и практики. СПб.: Нартанг, 1996.

4. *Дандарон Б. Д.* Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма // Тибетский буддизм: Теория и практика / ред. Н. В. Абаев, Новосибирск: Наука, 1995.

5. *Дандарон Б. Д, Пупышев В. Н.* Общая схема совершенствования по пути Мантраяны // Тибетский буддизм: Теория и практика / ред. Н. В. Абаев, Новосибирск: Наука, 1995.

6. *Джe Гамбопа.* Четыре Дхармы Гамбопы. СПб.: Карма Йеше Палдрон, 2003.

7. *Зегерс М.* Буддийские термины. СПб.: Алмазный путь, 1998.

8. *Зегерс М.* Термины буддизма. СПб.: Алмазный путь. 2006.

9. *Зегерс М.* Знание о медитации: Взгляд и медитация в буддизме Алмазного пути. Киев: Вогняне колесо, 2008.

10. *Капра Ф.* Дао Физики. СПб.: ОРИС, 1994.

11. *Лама Оле Нидал.* Каким все является на самом деле. СПб.: Карма Йеше Палдрон,, 1999.

12. *Лама Оле Нидал.* Любовь и партнерство // Мир Кагью. СПб.: Алмазный путь, 1996. № 5.

13. *Лама Оле Нидал.* Будда и любовь. Как любить и быть счастливым. М.: Алмазный путь, 2009 г

14. *Лама Оле Нидал.* Преданность и открытость // Буддизм.Ру. СПб.: РАБШКК, 2003. № 6.

15. *Майер М.* Передача в Алмазном пути // Буддизм.Ру. СПб.: РАБШКК, 2003. № 6.

16. *Моаканин Р.* Психология Юнга и тибетский буддизм: Западный и восточный пути к сердцу. Томск: Водолей, 1993.

17. *Рангджунг Ригпе Дордже, XVI Кармапа.* Практика Дхармы // Буддизм.Ру. СПб.: РАБШКК, 2004. № 7.

18. *Рангджунг Ригпе Дордже, XVI Кармапа.* Сочувствие — язык Бодхисаттвы// Основы Алмазного пути. Тематическое приложение к журналу «Буддизм сегодня» / Региональный центр украинского объединения буддистов школы Карма Кагью, 2005.

19. *Семпа Дордже.* Лама, Йидамы, Дакини и Защитники — то, что делает Алмазный путь особенным // Основы Алмазного пути. Приложение к журналу «Буддизм сегодня». СПб.: Простор, 2005.

20. *Торчинов Е .А*. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

21. *Торчинов Е .А.* Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008.

22. *Шамар Ринпоче.* Практика Дхармы в современной жизни // Мир Кагью.СПб.: Алмазный путь, 1999. № 11.

Х. Д. Ламажапов (Самара)

ПРОСТРАНСТВО И СОЗНАНИЕ

В настоящее время представления о сознании обычно основываются на огромном многообразии концепций. По проблемам сознания написаны целые библиотеки исследований, диссертаций, монографий, статей больших и малых. Что есть сознание? Каков его онтологический статус? Оно — субстанция или акциденция, атрибут или модус, сущность или явление? Как сознание соотносится с мышлением, воображением, памятью, чувствами, наконец, с творческой интуицией и бессознательной психикой? Или вот еще проблемы: сознание и тело, сознание и мозг, сознание и сердце и т.д., и т.п. Какое место занимает сознание в структуре души, в кругу ее способностей? Можно ли сознание свести к знанию, как это с субъективной убежденностью делали великие рационалисты Декарт, Спиноза и многие другие вслед за ними? А есть еще самосознание, субъект, Я, эго, и как они связаны с сознанием? Среди огромного множества суждений автор данного доклада решил коснуться небольшого аспекта, связанного с тематикой данной конференции. Другими словами, автор хочет проанализировать буддистскую концепцию, заключающуюся в том, что «пространство» проявляется как потенциал всего. Проанализировать как физик. Когда рассматривают влияние такой фундаментальной науки, как физика, на гуманитарные аспекты человеческой деятельности, то обычно это понимается как проникновение новых идей и представлений фундаментальной физики в мир концепций, в мир идей остальных наук. Например, изменение представлений о пространстве-времени или связи энергии и массы, развитых в общей теории относительности, идей дискретности и принципа неопределенности, развитых в квантовой механике, идей о самоорганизации на шумовом фоне, развитых в синергетике и в неравновесной термодинамике, привело к пониманию мира как непрерывно развивающегося, обладающего внутренними причинами, приводящими к этому развитию. Можно сказать: достаточно много не-физиков не будут оспаривать влияния идей фундаментальной физики на остальные науки. Некоторые из физиков даже предполагают, что именно физика является наукой, движущей вперед все остальные формы познания мира.

Несколько другой аспект просматривается в статье Рене Штарицбихлера «Буддизм и наука», опубликованной в журнале «Буддизм. ru». Физик-теоретик Рене Штарицбихлер, работающий на ускорителе HERA (DESY) в Гамбурге, проводит сравнение древней культурной традиции, как буддизм, и физики и показывает, что многие представления в учении Будды перекликаются, иногда почти совпадают, с представлениями самой современной теоретической физики. Например, Рене Штарицбихлер пишет, что тезис «форма есть пустота и пустота есть форма» в культуре буддизма понимается так, что все возникает и проходит, форма никогда не остается как вечной, так и одинаковой и потому не может быть абсолютной. Принцип причины и следствия признается как в физике, так и в непревзойденном наследии буддизма. Например, в исследованиях европейского естествоиспытателя Фритьофа Капри анализируется тема (более близкая к формату данной работы) и показывается, что целостный, органический взгляд на природу характерен для многих восточных религиозно-философских учений. Это было бы полезно физикам-теоретикам для решения сложнейших вопросов физики. Выбирая название: «Пространство и сознание» или «Сознание и пространство», я остановился на 1-м варианте, подумав, что понятие «пространство» все же первично. Может быть, сработал инстинктивный материализм почти любого естествоиспытателя. Хотя, если поразмыслить, этот вопрос, конечно же, пустой. Пусть с вероятностью 0,5, выбор был правильным. Прочитав далее этот опус, вы поймете, почему же этот вопрос — неправомерен.

Когда художник-живописец или композитор сочиняет свое произведение, кто же водит его рукой или, точнее, его сознанием? И почему же их произведения понятны почти всем людям, независимо от того, на каком языке они говорят? Таких вопросов можно придумать (или они сами приходят на ум) достаточно много. Что же является творцом этих мыслей, или, скажем более точно, где мысли рождаются и сохраняются? Мы привыкли считать, что это мозг. То есть тот орган, без которого человек не то что мыслить, но и вообще не может жить. Что же до второго — управлять органами чувств или просто вообще почти всеми органами, то это — верно или почти бесспорно. Но выделение желудочного сока или слюны, или каких-то гормонов в кровь все ж таки отличается от возникновения мыслей. Просто потому, что эти материальные факторы или вещества имеют вполне определенный источник

и имеют вполне определенные функции, а мысли, вообще говоря, не материальны. Это, во-первых. А, во-вторых, иногда художник, композитор или вообще человек, создающий материальный объект по определенному, а иногда не очень определенному замыслу, не получает сразу понимание и одобрение своих коллег или просто остальных людей. Иногда мы говорим: «Значит, это витало в пространстве», не понимая, что высказываем неосознанную истину. Если одобрения и понимания не происходит сразу, значит, это приходит к осознанию у всех остальных через определенное время. Значит, мы мысли не вырабатываем, не выделяем как результат биохимических процессов, а просто отражаем, «считываем» из чего-то.

Пространство — творец или хранилище информации, то есть «вещи» каким-то образом потенциально были всегда. Там нет времени; вчера или завтра — это для нас — возникающих, эволюционирующих как-то, и исчезающих. Точнее, время протекает совсем не так, как мы это можем представить. Здесь не хотелось бы углубляться во вторую не менее сложную проблему: «Что такое время?» Мозг — орган для осознания или проявления для нас, чувствующих объектов или субъектов.

Надо просто много работать, чтобы «Это», назовем его озарением или просто мыслью, пришло. Почему? Так надо или так задумано. Но кем? Некоторые люди считают его Богом. Но не так важно, как мы его обозначим. Ведь стул существует независимо от того, как мы его назвали: «стул», «a chair» или «der Stuhl». Я назвал его «Пространство», потому что оно везде и было всегда. Вот вопрос: «Всегда ли?» Здесь хочу коснуться проблемы, называемой антропным принципом, рассмотренной ранее автором [Ламажапов, 2007, 180–182].

Антропный принцип. В современном естествознании накопился ряд интересных фактов, которые привели к формулировке так называемого «антропного принципа». Данный принцип был сформулирован впервые Р. Х. Дайком, американским физиком [Dike, 1961, 440–441; Breuer, 1984].

По Клифтону, в так называемой «слабой формулировке», принцип гласит: «Физическая Вселенная, которую мы наблюдаем, представляет собой структуру, допускающую наше присутствие как наблюдателей». (Приводим более подробную формулировку, которую приводят Берроу и Типлер: «Наблюдаемые значения всех физических и космических величин не произвольны. Они в значительной мере принимают

значения, которые ограничены требованием наличия региона, в котором могла бы возникнуть жизнь на базе углерода, и требованием к возрасту Вселенной, достаточным для того, чтобы это уже произошло» [Clifton, 1990, 41–46]).

Фримен Дж. Дайсон, американский физик-теоретик, считает, что «если приглядимся к Вселенной, то увидим, как много случайностей в физике и астрономии служат нам на благо. Почти кажется, что Вселенная в известном смысле "знала", что мы появимся» [Freeman, 1988, 298].

Рассмотрим более подробно эти факты и рассуждения: сознание человека предполагает, что существует жизнь; для своего возникновения жизнь нуждается в химических элементах, прежде всего в таких, которые тяжелее водорода и гелия; тяжелые элементы возникают только в результате термоядерного сгорания легких элементов, т.е. при слиянии ядер атомов; слияние ядер атомов происходит только в глубинах звезд и требует, по крайней мере, нескольких миллиардов лет для того, чтобы возникло значительное количество тяжелых элементов; временные интервалы (порядка нескольких миллиардов лет) возможны лишь во Вселенной, существующей, по крайней мере, несколько миллиардов лет, и имеющей, таким образом, протяженность в несколько миллиардов световых лет.

Точные исследования, подтверждающие взаимосвязь мыслящей жизни и свойств Космоса, показывают, что определенные параметры Космоса, необходимые для возникновения жизни, соответствуют не только по порядку величин (например: «миллиарды лет»), но, сверх того, имеется ряд точнейших согласованностей в законах и физических постоянных, без которых жизнь была бы невозможной.

Неудачи в поисках внеземных цивилизаций привели к интенсивным поискам жизни вообще, а затем привели к вопросам: что такое жизнь? возможна ли небелковая форма жизни? Возможны ли мыслящие микрочастицы (атом или электрон), или, наоборот, мыслящие мегамиры (звезды или галактики)? Работы последних десятилетий, а, в особенности, работы по гравитационному коллапсу сверхплотных звезд, показали, что пропасть между этими мирами — иллюзорна, что сколлапсировавшаяся гравитационная система с одним лишним электроном для внешнего наблюдателя может выглядеть как электрон, что в известной степени существование и эволюция мегамиров определяются законами

микромира, а законы микромира требуют пересмотра понятия вакуума как пустого пространства и многое другое. Все эти известные идеи приводят нас к такому толкованию антропного принципа, что все заложено в самом пространстве. Буддистский тезис, что все является пустым в смысле потенциала, что все является игрой ума, а ум проявляется как пространство, подталкивает нас к формулировке следующей программы исследований: нам необходимо придать пространству такие свойства, из которых следуют законы микромира. Более того, само толкование шуньяты (пустотности) в Дхарме (учении Будды), что пространство само содержит все богатство форм и проявляет их как игру ума, совпадает с новыми идеями, недавно высказанными физиками-теоретиками, о возможности бесконечного множества вселенных, со всеми возможными законами физики и не взаимодействующих друг с другом.

Раньше я не очень понимал, как можно управлять или влиять на погоду, вызывая, например, дождь или ветер. Все эти явления — аспекты развивающихся, т.е. другими словами, всегда имеется точка ветвления или бифуркации. Если мысли — объект взаимодействия мозга и того, что мы назвали пространство, отражение чего-то внешнего к нам, то, по закону взаимодействия, наши мысли дают также обратное воздействие. Мысли — муравьи. Они малы, и могут, сложившись, повлиять на большое, но и малое может вызвать немалое воздействие, если воздействие происходит вблизи точки бифуркации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ламажапов Х. Д.* К вопросу об антропном принципе космогенеза // «Наука и культура России». Материалы IV Международной научно-практической конференции, посв. Дню славянск. письменности и культуры памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. 24–25 мая 2007. Самара: СамГАПС, 2007. Ч. 2.

2. *Barrow J. D., Tipler F. J.* The Anthropic Cosmological Principle.Oxford, New York: Oxford University Press, 1986.

3. *Breuer R.* Das anthropische Prinzip: Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein, 1984.

4. *Clifton R. K. Barrow J. D. and Tipler F. J.* The Anthropic Cosmological Principle // Science and Christian Belief. United Kingdom: Paternoster Press, 1990. Vol 2. №1.

5. *Dicke, R. H.* Dirac's Cosmology and Mach's Principle // Nature: California Press. Vol. 192, [Nov.4], 1961.
6. *Freeman D.* Infinite in All Directions. New York: Harper and Row, 1988.

В. М. Монтлевич (Санкт-Петербург)

НЕОБУДДИЗМ, ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

0. Конфессии не умирают, но программа их исчерпана. Дальнейшее их существование инерционно.

00. Философия настоящего и будущего — не религия и не привычное для XIX–XX вв. научное видение. Новый этап — наука с элементами религиозной философии и практики.

000. Метод перенормировки — один из инструментов создания новой картины мира. Старые категории и понятия, названные иначе, создают новое поле значений, органично включающее религиозный и научный опыт человечества.

1. Вселенная есть Целое. Ничто не происходит во Вселенной независимо. Все взаимосвязано. Нет действий, не имеющих последствий и не распространяющихся абсолютно на все. Действия отдельной личности, а не только всего человечества, влияют на Вселенную как на единое целое. При этом имеется в виду не только материальная деятельность человека, но троякий аспект деяний: деяния телом, речью и мыслью. Взаимовлияние происходит не по известным на данный день законам общей теории относительности, а мгновенно и безусильно.

Всесвязность всего в буддизме обозначена термином бодхичитта — все чувствует все. Именно бодхичитта есть субстрат целостности мира как множества, есть механизм высшей жертвы буддийского целого — дхармакаи.

Нравственный аспект этого тезиса в буддизме может звучать так: всех живых воспринимаю как свою мать; в тантре несколько иначе и острее — все живые существа есть мои дети.

2. Нет единичного сознания. Сознание проявляется как гроздь, гнездо, семья, как множество. Единичного сознания просто не бывает. Мы и Я равнозначны и вместерожденны.

Я, начавшее теснить древнее Мы в эпоху Ренессанса, сейчас начинает еще не очень заметно признавать сущностную и ценностную основу Мы. На данном этапе появляются первые признаки возможной гармонизации Целого — Мы и единичного — Я; переживается возможность понимания и практики вместерожденности Мы и Я. В разных странах, у разных народов и в разных культурах это происходит по-своему. Запад только начал ощущать утраченное Мы. Соединенные Штаты тоже обретают Мы, но в гипертрофированной и уродливой форме превосходства так называемых американских ценностей над всеми другими. Россия, качнувшись к Я, имеет возможность обрести сравнительно быстро гармонию Я личности и Мы народа. *Мы* древности — *Я* ренессанса — *Мы* русских — технотронное *Мы* современного Запада — *Мы* китайцев.

Соотношение Я и Мы отражено в буддийских концепциях Татхагатагарбхи махаянских сутр, Гухьягарбхи махайоги школы ньингма, алая-виджняны школы йогачаров.

3. Бытие абсолютно вероятно и его Реальность есть Множество. Небытия нет, нет и Творца. Дхармакая небытийна по определению, это лишь точка пространственного перегиба, предел отскока, мгновенное изменение пространственной метрики, мгновенно размножествляющаяся через акашу потенция напряженной шуньяты. Размножествление дхармакаи есть сущность бодхичитты, высшее жертвоприношение. Это — абсолютное основание нравственности, Высшее сострадание.

Учителю, Будде, Драхме и Сангхе подношу
Пятерицу Лучей Света Пяти Мудростей — Высшую жертву
Единой дхармакаи, нас ради размножествившейся себе в радость,
А заблудшим в страдание иллюзорной разобщенности
Дав сокровенный пример спонтанного неумышленного и такового
Проявления Матери жизни нашей — Прекраснейшей Бодхичитты.

4. Нет неживого, есть лишь менее живое. Максималистский, пропагандистский тезис, крайне необходимый в эпоху нарастания экологического кризиса. Это всего лишь вариант формулировки антропного принципа, но с акцентированием принципа «Вселенная есть целое» — достаточное основание диктата экологии в становящемся мире.

5. Необходимость Учителя в буддизме абсолютна. Связка Учитель-ученик выражает суть высшего жертвоприношения: дхармакая не мо-

жет не саморазмножествляться. Не узнать Целое в единичном — значит не узнать его никогда. Человечество есть множественный блик Одного, буддисты его называют по-разному — Учитель, Будда, Ваджрасаттва, Вишварупа. Не увидеть Абсолют в одном, не узнавать в обыденном абсолютного — значит не увидеть его вообще.

6. Законы Природы меняются. Они не открываются как нечто существующее вне нас, Вселенная развивается не сама по себе, но через сознание человека, вероятностно и спонтанно, оставляя сеть закономерностей в наследие изучающим. Нарастающее, но никогда не завершающееся знание — бесподобный механизм томящегося ума и движитель раскрывающегося мира.

7. Природа не познаваема принципиально. Неведение создаёт иллюзию ограниченности бытия, интуиция раскрывает его открытость; Вселенная — открытая система. В буддизме принципу незамкнутости мира соответствует понятие *шуньята*. Человек в своем поведении всегда действует с учетом этого фактора незавершенности системы, всегда на уровне недостаточности информации (проявляя дхарму *решимость*).

Буддисты рассматривают шуньяту неразрывно от категории «проявленного бытия», Ясного Света. Понимание и переживание вместерожденности шуньяты (бессамостности проявленного) и Ясного Света (абсолютная вероятность Проявленного) — содержание буддийской практики.

Постоянство проявляемости нескончаемых волн Ясного Света, волшебно вздымающихся из пустоты-шуньяты, — это Ваджра.
Полная запредельных непредсказуемых драгоценностей шуньята — это сущее, или Саттва.
Их единство в сердечном пространстве — истинном умосредоточии — есть Ваджрасаттва — Изначальное Совершенство чуда осознанности.

Принципиальную незавершенность познания, или восхитительную незавершенность Вселенной, буддисты обозначили термином *Гухья* — Тайна.

8. Нетройственность — это вместерожденность трех: пустоты (шуньята), проявленности (Ясный Свет) и сознания.

9. Избыточность. Допущение: резерв мозга в сотни раз превышает оперативную необходимость, — не есть свидетельство «нейтраль-

ной мутации» (Н. Моисеев), но лишь след невидимого биологического Зеркала Вселенной (автозеркалирование — механизм Мудрости Вайрочаны). Этот резерв соответствует Простору непознанного (целостности Акаши — *сплошной* и *гладкой*). Жизнь человека в пространстве по́нятного, разумного только и возможна благодаря этому избыточному Простору интеллектуального резерва (неисчерпаемость шуньяты, или, говоря словами Б. Д. Дандарона: «шуньята полна запредельных ценностей»). Избыточность — необходимый гарант устойчивости психики человека и его биологической выживаемости.

10. Мысль (а также **Тело** и **Речь**) **творит реальность**. Все продуманное влияет на ход событий и воплощается. Буддийская триада: Тело, Речь, Мысль — полнота существования сознательного существа. При *излишнем* доминировании одной из составляющих увеличивается страдание. При отсутствии одного из «тел» — ущербность бытия. Идеал буддизма — Трикая.

11. Дар буддизма будущему.

Четыре печати:

анитья — непостоянство,

дукха — неудовлетворенность бытия,

анатма — отсутствие самостоятельной сущности явлений,

ниродха — пресечение страданий.

Две категории махаяны:

Ясный Свет — абсолютность Проявленности — небытия нет (принцип *эквивалентности* по А. И. Железнову);

Шуньята — Проявленность бессущностна, пуста, относительна и полна запредельных ценностей (принцип *избыточности* по А. И. Железнову).

Одна доминанта:

Бодхичитта — просветленная мысль, мысль о сострадании, субстрат высшей жертвы. «Сначала бодхичитта, потом Будда» (Лонгченпа).

12. «Букет Ваджрасаттвы с распущенной лентой». В контексте глобализации этот девиз должен играть культурное и правовое значение. Каждая нация, этническая группа, племя должны сохранить свою самобытность и иметь на это права, гарантированные международными договорами и экономической поддержкой. У букета Ваджрасаттвы лента должна быть развязана — символ необходимой свободы и непри-

вязанности. Это — гарантия ненасильственного, гармоничного и постепенного взаимообогащения и взаимопроникновения разных культур, при сохранении самобытного ядра компонентов.

J. Rheingans (Hamburg, Germany)

PRELIMINARY REFLECTIONS ON GURU DEVOTION IN MEDIEVAL TIBETAN BKA' BRGYUD PA GREAT SEAL

What role do confidence (*dad pa*) and devotion (*mos gus*) to the guru play in the Great Seal traditions of Tibet?[1] When examining the Great Seal, we certainly must analyse its terminology, doctrinal development, and systematisation. Indeed, doctrinal classification and apologetics were carried out extensively in the writings of, among others, Karmapa Mi bskyod rdo rje (1507–1554), bKra shis rnam rgyal (1512–1587), and 'Brug chen Padma dkar po (1527–1592). But as meditation and realisation are often considered the heart of the matter, it may be difficult to pin the Great Seal down to any single doctrinal system. And, beyond doctrinal debates and systematisations, it is the teacher who often is mentioned as the necessary condition for any approach to the Great Seal — be it sūtra, tantra, or essence; dGe lugs or bKa' brgyud. Research into Great Seal traditions may thus benefit from a closer contextual analysis of the role of the guru in both instruction and practice.[2]

---

[1] The research is related to my doctoral dissertation «The Eighth Karmapa's Life and His Interpretation of the Great Seal» (2008).

[2] It is therefore surprising that — apart from some early, rather unbalanced, classifications as «Lamaism» — the soteriological significance of the teacher in the Great Seal traditions has been given comparatively little explicit attention in academic circles.An exception is Sobisch's forthcoming «Guru Devotion in the bKa' brgyud pa Tradition: Its Functioning as the Single Mean for the Arising of Realisation». For Lamaism, see Lopez (1997). Although the importance of the guru has been duly noted (see for example Jackson, R. 2004: 3–53, and notes below), this presentation wishes to refer to guru-devotion as perspective for academic research on the Great Seal that allows for better explaining doctrinal variegations. Roger Jackson has further brought up the often missing logical argument behind the guru's importance in a keynote speech at the *Mahāmudrā* Panel of the Eleventh Conference of the IATS, Bonn, August 2006. For previous research about the Great Seal, see Rheingans (2008: 15–30).

Focusing on shorter Great Seal instructions (*khrid*) of the Eighth Karmapa Mi bskyod rdo rje, this paper is a preliminary reflection on such themes that had emerged as two points in my previous research about Mi bskyod rdo rje's writings: (i) contradictory interpretations discovered in different instruction related texts, and (ii) the guru's role as focus of research next to the «doctrinal route». This article continues by first discussing varying Great Seal interpretations and concludes that a definitive Great Seal categorisation of the Eighth Karmapa is difficult to locate in the examined material. It then turns to the guru as crucial religious origin, means, and unifying spiritual element of the Great Seal, investigating the function of confidence (*dad pa*) and devotion (*mos gus*). It suggests that an essential instruction is, according to circumstance, taught by a guru via either tantric or non-tantric means, and indicates that the Great Seal instructions are better approached as being a pragmatic heuristic rather than a fixed doctrine.

1 BKA' BRGYUD PA GREAT SEAL IN MEDIEVAL TIBET

Among Buddhist traditions, those of Tibet perhaps stand out most for their blend of meditative systems, centred on various instructions (*gdams ngag*) and their lineages.[3] The Great Seal practised in the various bKa' brgyud lineages is one such meditative technique.[4] In essence, it contains immediate instructions for achieving Buddhahood by transcending conceptual thinking (Skt. *prapañca, vikalpa*) and directly perceiving the nature of mind.[5] The bKa' brgyud traditions in medieval Tibet believed that it was Nāro pa who

[3] The late nineteenth century masters of the non-sectarian movement, such as Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813–1899), have distinguished eight instruction lineages (see Kapstein 1996, 2007: 116). Most of the lineages originating from the new translation period are based on instructional texts which have a mystic origin as oral «vajra verses» (*rdo rje'i tshig rkang*) that were later put into writing. Davidson (2004: 149–151) has termed some of them «'gray texts». He has argued that they emerged from the collaboration of Indian scholars and Tibetan translators and present the unfolding of the esoteric traditions in a new environment.

[4] Mathes (2007: 1). A word definition by Kong sprul Blo gros mtha's yas (1813–1899) reads: «Because when experientially cultivating that to which one has been introduced through the esoteric directions of the guru, neither knowledge nor knowables surpass its radiance, it is a "seal" and because, besides that, there is no other gnosis of the Buddha to be sought out, it is "great"» (trans. Kapstein 2006a: 54, n. 20).

was the main transmitter of the Great Seal within tantric practice and yogic exercise (later called tantra or mantra Great Seal), whereas they held that Maitrī pa and Saraha also taught the Great Seal outside tantric contexts. Such an approach was ascribed to sGam po pa (1079–1153).[6]

Great Seal interpretations and categorisations differ even among the bKa' brgyud pa schools and its categorisation became a point of continued debate. The later bKa' brgyud master Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813–1899) for example, distinguished a generally accepted mantra Great Seal, a sūtra Great Seal, and an essence Great Seal.[7] In the thirteenth century the non-tantric aspects of bKa' brgyud pa Great Seal became highly contested; especially Sa skya Paṇḍita's (1182–1251) critique had a lasting impact.[8] The interpretations of the bKa' brgyud pa Great Seal teachings following the thirteenth century can be regarded as a story of reception, commentary, apologetic and systematisation of the practices and writings of early Tibetan masters like sGam po pa, and Indian proponents such as Saraha and Maitrī pa.[9]

In the sixteenth-century, Great Seal masters such as 'Brug chen Padma dkar po (1527–1592) and bKra shis rnam rgyal (1512–1587) not only fervently defended their traditions but also contributed to more systematic manuals of progressive meditative practices. The Seventh Karmapa Chos grags rgya mtsho, (1454–1506) deserves mention for his role in compiling

---

[5] Beyer (1975: 148) has distinguished three kinds of Mahāyāna Buddhist meditation technique: standard (insight and calm abiding), visionary and ecstatic (the stages of tantric meditation) and spontaneous techniques. Among these, the Great Seal of the bKa' bryud pa — or at least some facets of it — can be described as a 'spontaneous' technique of enlightenment.The most essential works in the Tibetan language are contained in the *Phyag chen mdzod* and *gDams ngag mdzod*, vols. 5–7. The history of the Great Seal is recounted the famed *Deb ther sngon po* (*Blue Annals*) translated by Roerich (1996: 839–867).

[6] For sGam po pa's Great Seal, see Kragh (1998: 12–26) and Sherpa (2004: 129–184).

[7] Kong sprul bLo gros mtha's yas, *Shes* bya *mdzod*, vol. 3, p. 357; see also Mathes (2007: 1).

[8] Jackson, D. (1994: 72); see also Kragh (1998: 52) and van der Kuijp (1986). The critique was mainly expressed in Sa skya Paṇḍita's *sDom gsum rab dbye* and the *Thub pa'i dongs gsal*; for his strategy and the textual occurrences and further texts, see Jackson, D. (1994: 85–90, 161–189).

[9] See especially Mathes (2008), for 'Gos lo tsā ba's interpretations.

the Indian Great Seal works, whereas the First Karma ‘phrin las pa (1456–1539) composed the most significant direct commentaries on Saraha’s three dohā of sixteenth-century Tibet (*Do hā skor gsum gyi īka*).[10] Among the Karma bKa’ bgryud pa, the Eighth Karmapa Mi bskyod rdo rje (1507–1554), whose works are the focus of this paper, was undoubtedly one of the most learned masters.[11] Mi bskyod rdo rje was a prolific writer: his oeuvre filled more than thirty volumes.[12] Previous academic research on his doctrines has concentrated mainly on his well-known *Madhyamakāvatāra* commentary and his *rang stong* Madhayama philosophical position. His *gzhan stong* works, such as his *Abhisamayālaṃkāra* commentary and the *Gzhan stong legs par smra ba’i sgron me*, have also been taken into account. But his Great Seal instructions have been relatively neglected. A selection of few textual sources of this corpus forms the basis of the following reflection.[13]

2 BASIC DISTINCTIONS OF THE EIGHTH KARMAPA’S GREAT SEAL

In general, the Eighth Karmapa maintains that Great Seal instructions originate from Saraha. Saraha himself expounded on the Great Seal from

---

[10] The Seventh Karmapa compiled the Indian Great Seal texts (*rGya gzhung*) (bKra shis chos ‘phel, *gNas lugs phyag rgya chen po’i rgya gzhung*, fol. 17a). His own commentaries on the Great Seal remain largely unexplored (see *Phyag chen mdzod*, vol. nya, pp. 377–416). For the importance of Karma ‘phrin las pa’s commentaries, see Schaeffer (2000: 9) and Rheingans (2004: 61–62, 182–186). The Great Seal is outlined and defended in Padma dkar po’s *Phyag chen mgan mdzod* (see Broido 1987). While Great Seal meditative techniques are intended to be transmitted orally by a qualified teacher, written meditation manuals became increasingly popular. bKra shis rnam rgyal’s and the Ninth Karmapa’s manuals mostly consist of three steps: (i) preliminary practice (*sngon ‘gro khrid yig*), (ii) main practice and (iii) perfection of practice (dBang phyug rdo rje, Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che’i phreng ba*; Namgyal 1986: 132–138). Sobisch (2003: 10–13) assumes these more systematised stepwise guidances emerged due to the increasing number of disciples who engaged in such practices.

[11] See Rheingans (2008: 95–164), for a more extensive summary and analysis of the Eighth Karmapa’s life. For the problems with the two Karmapa candidates, see Rheingans (forthcoming b). From 1498 to 1518 the Rin spungs pa lords, who were supporters of the Seventh Karmapa and the Fourth Zhwa dmar pa, had ruled with an iron fist over Dbus and Gtsang (D. Jackson 1989a: 29ff.).

the perspecive of affirmation, whereas his student Nāgārjuna taught from that of negation.[14] In his Madhyamaka commentary, *Dwags pa'i sgrub pa'i shing rta*, the Eighth Karmapa stresses Maitrī pa's approaches as crucial for the Great Seal.[15] Matrī pa's *Tattvadaśaka* and Sahajavajra's commentary *Tattvadaśakaṭīka*, along with Jñānakīrti's *Tattvāvatāra* and the songs of Saraha are employed to that end.[16] According to the Karmapa, Maitrī pa's understanding of Madhyamaka included the teaching of Saraha the elder and younger along with Nāgārjuna and Candrakīrti[17]. Quoting the *Tattvadaśaka*, the Karmapa comments on the verse outlining the *pāramitāyāna* pith instructions, which are to be practised adorned with the words of the guru.[18]

---

[12] *mKhas pa'i dga' ston, p. 1313: bka' 'bum ni rje pakṣi la'ang da lta po ti bcu drug las mi bzhugs la rje 'di'i bka' 'bum po ti sum bcu lhag bzhugs*. According to *Kaṃ tshang*, p. 355 (completed 1715), about twenty volumes (*pusti*) made up the Eighth Karma-pa's works. Such a difference in volume numbers does not necessarily indicate a different number of texts. The 1984 catalogue of the Beijing Nationalities Library claims (Mi-rigs-dpe-mdzod-khang (ed.), *Bod gangs can gyi grub mtha'*, p. 17.): «it is clear in the spiritual biography that there are twenty-eight volumes, however ...» (*pod nyi shu rtsa brgyad tsam yod tshul rnam thar du gsal yang*). However, this claim is not verified in any of the spiritual biographies. See Rheingans (2008: 57–71), for a more detailed analysis. In sheer number, the Karmapa's writings may be compared to the likes of Shākya mchog-ldan (twenty-four volumes) and, most importantly, 'Brug-chen Padma dkar-po (twenty-four volumes).

[13] Mullin (1978) and Richardson (1980) translated very short works. In 1980 a translation of the *Bka' brgyud mgur mtsho* edited by Mi bskyod rdo rje was published by the Nālandā Translation Committee, which also published very brief prayers in 1997. Karmay (1980) occasionally referred to polemics against the Rnying ma pa. Williams (1983 a and b) and Ruegg (1988, 2000) have dealt with the Eighth Karmapa´s view on madhyamaka using the *spyi don* of the *Dwags brgyus grub pa'I shing rta*. Stearns (1999) has also used his *gZhan stong*, as did Brunnhölzl (2004), who offers the most extensive study of the Eighth Karmapa's Madhyamaka. Parts of the commentary have been translated (Mikyö Dorje, 2006). Brunnhölzl later translated a shorter commentary of the Eighth Karmapa (Brunnhölzl 2007). Mathes (2008) has, for his forthcoming publication, used the Eighth Karmapa's *Abhisamayālaṃkāra* — commentary along with his *rJe yid bzang rtse ba'i rgyud gsum gsang ba*. The only academic study of the Karmapa's life prior to my doctoral dissertation had been Verhufen (1995), whose main reference is Si tu and 'Be lo's *Kaṃ tshang*. For further previous research on the Eighth Karmapa, see Rheingans (2008: 15–30).

[14] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri ma*, fol. 1b (p. 1074).

The Karmapa calls Maitrī pa's understanding *amanasikāra-madhyamaka* «non mentation Madhyamaka», distinguishing three types:

i. Practices focusing on Mantra-Madhyamaka
ii. Practices focusing on Sūtra-Madhyamaka
iii. And those focusing on the Alikakāra-Cittamātra-Madhyamaka.[19]

The first two (i and ii) were taught by Mar pa and Mi la ras pa, the second (ii) was emphasised by sGam po pa and the third (iii) is the one of the vajra songs (dohās) as propagated by Vajrapāṇi of India, A su of Nepal and Kor Ni ru pa.[20]

3 COMMON STRANDS AND DIVERGENT INTERPETATIONS

Although explained in a more or less scholarly manner, comprehending conceptualisation as in essence *dharmakāya* could be identified as a central theme across different genres, certainly bearing similarity to sGam po pa's material.[21] Here, the Eighth Karmapa's distinctions of the Great Seal into tantric and non-tantric are briefly reconsidered. In his Madhyamaka commentary, the

---

[15] See Rheingans (2008: 143–145), for some conditions surrounding the composition of this important work. That he wrote it late in life (1544/45), and the high esteem it received in his traditions, points to it being the culmination of his scholastic enterprise.

[16] Mathes (2006: 225).

[17] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 6a (p. 11).

[18] *Tattvadaśaka* 92: *na sākāranirākāre tathatāṃ jñātum icchataḥ/ madhyamā madhyamā caiva guruvāganalaṅkrtā/*. Mathes (2006: 209) translates: 'Somebody who wishes to know suchness for himself [finds it] neither in terms of *sakara* nor *nirakara*; Even the middle [path] (i.e., Madhyamaka) which is not adorned with the words of a guru, is only middling.' According to Mathes (2006: 213–216), the Eighth Karmapa interprets «the words of the guru» here as those of Nāgārjuna, whereas 'Gos lo tsā ba comprehends it as the pith instructions of the guru, who embodies Prajñāpāramitā.

[19] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 6a (p. 11). See also Ruegg (1988: 1248ff.); Brunnhölzl (2004: 52); Sherpa (2004: 172).

[20] The Eighth Karmapa claimed to have emphasised the dohās as transmitted via Vajrapāṇi in his teaching of the Great Seal (see Rheingans 2008: 160–164, and *Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*, fol. 9b/p.367). Though the Karmapa in the Madyamaka commentary accepts this Madhyamaka type, he argues against the Alikakāra-Cittamātra (of Ratnākaraśānti) (Ruegg 1988: 1275).

Eighth Karmapa reasons that this meditational theory and practice (*lta sgom*) of the Great Seal is so significant because it is the effective antidote to subtle clinging and conceptualisation in meditation. It would be indeed important for removing latent tendencies of fabrication (*prapañcānuśaya*) and badness (*dauṣṭulya*), when the experience of the gnosis of bliss and emptiness in tantric meditation appears. As such, it is taught because it removes all veils like the 'single white sufficient remedy' (*dkar po gcig thub*).[22]

When practising the mantra system, there would be the danger that the symbolic and actual (*dpe don*) ultimate awareness (*jñāna*) of the third and fourth empowerments, would not be able to remove all veils. This reminds one of the points made about the *Kālacakratantra* in the *Answer to gLing drung pa*.[23] The story employed as apologetic technique bears similarities to this reply as well: the Karmapa uses the example of Phag mo gru pa, who, studying first with Sa skya Paṇḍita, made the energies enter the central channel and boasted of experiencing the innate joy (sahajānanda), the path of seeing. This still incomplete experience of the fourth empowerments was, then, enhanced upon receiving pith instructions from sGam po pa.[24] The Eighth Karmapa then notes with Sahajavajras Tattvadaśaka (as summarised by 'Gos lo tsā ba) that this path is 'essentially *pāramitā*, being in accordance with Mantra and being called Mahāmudrā'.[25] The experiential instructions

---

[21] See Rheingans (2008: 219–223), for a brief account of this strand in the instructions of the Eighth Karmapa; see also Rheingans (forthcoming a). For the similarity to sGam po pa, see the Sherpa (2004: 188–293).

[22] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 6b (p. 12).

[23] See Rheingans (2008: 193–213). See also Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *dPal ldan dwags po bka' brgyud kyi gsung*, fol. 45aff. (p.555ff.).

[24] Ibid. fol. 7a (p. 13). The story of Phag mo gru pa meeting sGam po pa is told also in Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po sgros 'bum*, fol. 181a (p. 361). Furthermore, the Karmapa uses the *Phag mo gru pa'i zhus lan* (which is found in the *Dwags po bka' 'bum*) on the meeting of sGam po pa and Phag mo gru pa (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po sgros 'bum*, fol. 184b/p. 368).

[25] This «quote» does not express the actual text but is a condensation of it by 'Gos lo tsā ba from his *Ratnagotravibhāga*-commentary as shown by Mathes (2006: 202, n. 4); see also 'Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, *Theg pa chen po rgyud bla ma*. Nevertheless, the examination of the actual text by Mathes has proven that Sahajavajra indeed uses the term Great Seal for describing the pith instructions (ibid. and *Tattvadaśakaṭīka* 190a).

of this system are also given without tantric empowerment. This Great Seal system would implicitly teach the ordinary and extraordinary Buddha nature of both sūtra and tantra, wherefore the *Ratnagotravibhāga* was emphasised by sGam po pa, Phag mo gru pa, and 'Bri gung 'Jig rten gsum dgon.[26]

«True nature Great Seal» (*gnas lugs phyag rgya chen po*), and the Great Seal of bliss and emptiness, were differentiated but equal in value and it would not be right to distinguish sūtra and tantra and consider the sūtra-approach superior:

> Therefore, though according to the Mantra there does not exist a Great Seal instruction aside (*zur du*) from Nāro pa's six doctrines, the lineage masters, having seen the empowerment of meaning (*don gyi dbang gzigs nas*), distinguished (*so sor mdzad*) instructions called «six doctrines» and «Great Seal».[27]

This means he allows the possibility of teaching the Great Seal directly, without tantric empowerment, though he admits that the term stems from the tantras. The approach of sGam po pa as derived from Maitrī pa and (here subsumed under practices focusing on sūtra-Madhyamaka) is then distinguished from the sūtra-based Great Seal from Atiśa. In an intruction on the Great Seal of rGyal ba Yang dgon pa, the Eighth Karmapa explains that the common (*thun mong*) instruction from Atiśa's *Bodhipathapradīpa* would be known as the «innate union» (*lhan cig skyes sbyor*) of dGe bshes sTon chen and sGe bshes dGon pa ba. He remarks, almost ironically, that sGam po pa and Phag mo gru pa had merely given such teachings the name «Great Seal of innate union» for those disciples of the dark age who find pleasure in «the highest», or «high» (*mtho mtho*) vehicle.[28]

In the Madhyamaka commentary, the Karmapa also mentions the transmission of Atiśa, noting that it is the same in purport but rests more on wisdom based on conceptual analysis, whereas in Maitrī pa's system one finds out that the analysing knowledge itself is without root and base (*gzhi*

---

[26] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 8a (p. 16).

[27] Ibid.: *des na brgyud pa 'di pa dag sngags lugs ltar na chos drug las gzhan phyag chen gyi khrid zur du med kyang don gyi dbang 'di gzigs nas chos drug dang phyag chen zhes khrid so sor mdzad do*. Ruegg (1984: 1261, n. 52) has noted two textual variants: whereas the 1969 edition reads 'previous tradition' (*sngar lugs*), both the 1975 (and the 2004 *Collected Works of the Eighth Karmapa* used here) have «mantra tradition» (*sngags lugs*).

med rtsa bral). As such, Atiśa's system contains the danger of deviating from emptiness (*shor sa*).[29]

The danger of deviating from emptiness recurs in more minor Great Seal commentaries; as does the connected argument that Great Seal is the effective antidote to clinging.[30] Mi bskyod rdo rje quotes Mi la ras pa, commenting on his advice to avoid the «three delaying diversions» (*gol sa gsum*), relating to experiences from *śamatha* and the «four occasions for straying» (*shor sa bzhi*) into a wrong understanding of *śūnyatā*, where he mentions the mantra methods.[31]

Yet, in the Eighth Karmapa's answer to a question about Great Seal by a Bla ma sNe ring pa, the Karmapa defines the Great Seal as tantric, perfectly in line with Sa skya Paṇḍita: the way of progressing though the stages and paths (*sa lam bgrod tshul*) would consist of untying the blocks in the subtle energy system of the right and left channel, melting them into the central channel, and thereupon traversing the five paths and twelve *bhūmi*. The result would

---

[28] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *rGyal ba yang dgon pa'i ngo sprod bdun ma'i khrid yig*, fol. 1b p. 60): *snyigs ma'i gdul bya theg pa mtho mtho ma la dga' ba'i ngor*. Sherpa (2004: 174–176) has suggested on the basis of sGam po pa's writings to diferentiate the Great Seal methods taught by sGam po pa: (i) «metonymic» publicly taught «Great Seal» *lhan cig skyes sbyor* teachings which «designate a cause by naming its result» (ibid. 170) and mainly derive from the bKa' gdams pa. (ii) The actual Great Seal pith instructions transmitted by Maitrī pa (see ibid. 169–173). This seems to have parallels in the Indian material of Sahajavarja's Tattvadaśakaṭīka, which clearly distinguishes the «practice of realising *mahāmudra* on the basis of pith-instructions from both Pāramitā- and Mantrayāna» (Mathes 2006: 221).

[29] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 9a f. (p. 17f.); see also Brunnhölzl (2004: 58) and Ruegg (1984: 1263). Again, a story is told: sGam po pa, having previously studied with the bKa' gdams pa masters, had risked still being fettered by this kind of meditation; only on meeting Mi la ras pa did he overcome these «golden chains». In a later passage, the Karmapa distinguishes the luminosity (*'od gsal*) as taught in the sūtras from the one in the tantras, which are — though having a common purport — distinguished by its means (*Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 30a ff./p. 56ff). The commentary continues to argue that Candrakīrti's *Madhyamakāvatāra* professes only the *rang stong* view. See Williams (1983a) and Brunnhölzl (2004: 553–597), for the Eighth Karmapa's difference to Tsong kha pa's Madhyamaka and the Eighth Karmapa's concern for Madhyamaka being an effective antidote to mental fixation (*prapañca*) and a means to liberation. For a translation of part of the sixth chapter, see Mikyö Dorje (2006).

be actualised in being brought to maturity through the four empowerments, practising the two stages of tantric meditation, and applying the inner and outer Seals and three types of «innate conduct» (*lhan cig spyod pa*).[32]

In temporary summary — though at this stage of research a final statement would be premature — the strands presented here allow the deduction of some striking characteristics and contradictions. The Karmapa continues blending the sūtra and tantra, like Maitrī pa, by emphasising the term *amanasikāra-madhyamaka*. In that context, he stressed the primary importance of the line, Saraha, Maitrī pa, sGam po pa and the Third Karmapa. The Eighth Karmapa's Great Seal contains key elements found in the works of sGam po pa and the Indian siddhas: the removal of any clinging to experiences of empowerments or emptiness, and, connected to it, the teaching of conceptualisation as *dharmakāya*.

The Karmapa admits Great Seal practice which focuses on sūtra-Madhyamaka, as sGam po pa's emphasis. But he differentiates this Great Seal of sGam po pa from Atiśa's system which was called «Great Seal» for pedagogical purpose. Though in his *Madhyamakāvatāra* commentary the Eighth Karmapa is at times opposed to considering sūtra Great Seal in

---

[30] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri ma*, is concerned with explaining the correct understanding and cultivation of the ordinary mind. This text contains more interesting definitions (in part using terminology from both the *pramāṇa* and *phar phyin* treatises) and debates which cannot fully be presented here. It was requested by the scribe Bod pa rgya bo and was written by the Karmapa in Kong stod 'or shod. It is found in the dKar chag (fol. 9a/p. 17) of the Fifth Zhwa dmar pa but not in the title list of the Eighth Karmapa in *Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*. It could therefore have been composed after 1546.

[31] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri m*a, fol. 3a (p. 1077). For the *gol sa* and *shor sa*, see also Namgyal (1986: 293–313) and Jackson, D. (1994: 181–85), who translates Sa skya Paṇḍita's criticism in the *Thubs pa'i dgongs gsal* which maintains that precisely this teaching is not from the Buddha. As a strategy in the *gLo bur gyi dri ma*, Mi bskyod rdo rje refers Sa skya Paṇḍita's critique from the *sDom gsum rab dbye* (*blun po'i phyag rgya chen sgom pa phal cher dud 'gro'i gnas su skye*) to the wrong understanding of *śamatha*, which pertains to the *gol sa*.

[32] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Ne ring 'phags pa'i dris lan*, fol. 1b (p. 322).

[33] See Mi bskyod rdo rje's *gLing drung pa la 'dor ba'i dris lan* , fol. 2f. and Rheingans (forthcoming a).

any way superior to the tantric, in the reply to gLing drung pa the Karmapa taught the Great Seal as being neither sūtra nor tantra.[33]

It follows that there seems to be an essential instruction, an «essence Great Seal», to be applied, which is not clearly categorised but is the key for overcoming clinging and conceptualisation. One may see here some similarity to the Eighth Karmapa's contemporary, bKra shis rnam rgyal. bKra shish rnam rgyal, quoting the Indian siddha Saraha and sGam po pa, considers Great Seal an independent path which can nevertheless be linked to tantra. It would even be acceptable to connect it to the sūtras and tantras as benefit appears for many.[34] This interpretation, in line with the nineteenth century scholar bKra shis chos 'phel, highlights the pedagogical nature of the Great Seal systems.[35]

As the reply to gLing drung pa (like most of the instructions) was taught in a specific context, the textual evidence is still too thin to read the Karmapa's final view into it-if there is one. That its classification of the tantras into mundane and supramundane was found elsewhere lends some credibility to this source's assertions. Its direction would also fit with the Karmapa's purported emphasis of the *dohā*, which figure also among one of the three basic distinctions outlined above. But in other works the Great Seal was defined as clearly and only tantric.

As one needs to remember that the adaption of teaching the Great Seal in one way or another largely depends on the guru-disciple interaction, one may refer to it as a perspective that allows for explaining such doctrinal variegations. The teacher or guru, under whose close guidance the Great Seal is to be taught, may in fact permeate most of the Great Seal approaches as both origin and means. Yet, investigating the guru's role is a research-focus next to the «doctrinal route» that supports understanding the Great Seal as a pragmatic heuristic.

---

[34] Namgyal (1986: 110–112). This is found in the subsection on identifying the essence as path in the section which describes how the Great Seal embodies the deep meaning of both the sūtras and the tantras. The passage in the *Dwags brgyud grub pa'i shing rta* is on fol. 8b (p. 16). (See also Ruegg 1988: 1261). Jackson, R. (1994: 25, n. 59, n. 60) reads it that Karmapa objected to considering tantric Great Seal in any way inferior. Yet, one may also read it that he meant it to be not inferior to the sūtra Great Seal but to the essence Great Seal.

[35] See Rheingans (2008 34–41).

4 THE GURU AS ORIGIN AND EXAMPLE IN VAJRAYĀNA AND GREAT SEAL TRADITIONS

The guru is a common element in further «mystic traditions» ranging from Christianity to Sūfism and the Indian religions.[36] According to the Buddhist Tantras, the divine became immanent with the Vajrayāna, where the guru was seen as the actual embodiment of all Buddhas and bodhisattvas. The chosen personal teacher is the source of empowerment and instruction and cannot be compromised;[37] importance of the teacher can thus be considered a unifying element in the Tibetan Vajrayāna-traditions.[38]

The guru further takes the prominent role of introducing the student into the innate in the siddha's songs, or the *sahajayāna*, which are cited as origins of non-tantric Great Seal.[39] The bKa' brgyud pa Great Seal preliminaries usually contain a meditation on the teacher, which is, at times, considered the actual practice.[40] sGam po pa has stated:

> It (Buddhahood) is acquired through the blessing of the guru, from one's own reverence and devotion, and by the power of meditatively cultivating through diligent effort, whereas otherwise it will not be acquired.[41]

---

[36] Moore (1978: 41); for the yogi in Indian traditions, see also the essays collected in Werner (1989); for mysticism in the discourses of the Buddha, see Harvey (1989). This section does not wish to discuss the intricacies of comparative mysticism but rather point to some striking themes in the Great Seal traditions. For understanding such aspects of religious experience, see, for example, Sharf (1996).

[37] See Snellgrove (1987: 176–180) who quotes *Guhyasamājatantra*, for the teacher in the Buddhist tantras; Brooks (1990: 71) considers the guru one of several elements typical for Tantrism, as does Padoux (2000: 42–45). For definitions of Tantra, see Padoux (2002) and White (2000, 2005). See also the «Celebration of the Guru» as common elements of the siddha's songs in the introduction of Jackson, R. (2004: 3–53).

[38] For the bKa' brgyud traditions, see, for example, the famed short invocation of Vajradhara: «Devotion is said to be the head of meditation. A meditator constantly calls upon his lama as he is the one who opens the door to the treasury of profound instructions. Grant me your blessing so that non-artificial devotion may be born [within me]!» (dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), s*Grub brgyud rin po che'i phreng ba, p. 117: mos gus sgom gyi mgo bor gsungs pa bzhin*/ /*man ngag gter sgo 'byed pa'i bla ma la*/ /*rgyun du gsol ba 'debs pa'i sgom chen la*/ /*bcos min mos gus skye bar byin gyis rlobs*/).

The Eighth Karmapa is no exception in suggesting the teacher's significance. He, for example, explains that there is no more supreme «reincarnate [lama]» (*sprul sku*) than the vajra-master who transmits the liberating and ripening (*smin grol*) empowerments and instructions. The meditation of those who do not truly discern the practice (g*dar sha gcod*) with the help of a supreme teacher, but instead practise not liberating their mind but pretending (*ltar 'chos*) greatness in the Great Seal, is likened to «ascetic practice of pigs and dogs».[42] The bad teacher is as dangerous to spiritual development as the authentic one is beneficial; pretense of spiritual development is regarded as a main transgression.[43] Nevertheless, the Karmapa notes that false teachers abound[44] and complains about lamas these days, «who give up a bit of drinking and start talking about accomplishment».[45]

---

[39] Abhayadattaśrī, *Grub chen brgyad cu*, 172 (song of Tantipa), translated by Kapstein (2006a: 55). See also Tillipa's Dohākoṣa 6 (Jackson, R. 2004; see also ed. and trans. Bhayani 1998: 14). Saraha's songs portray the guru as someone who «has done with karma» (*las zin pa yi skyes bu*) and at whose feet one should gain certainty about the nature of one's own mind: *Dohākoṣa* 43a (Jackson, R. 2004): *kye lags dbang po ltos shig dang* / *'di las ngas ni ma gtogs (Advayavajra reads: mi rtogs) so* / *las zin pa yi skyes bu yi* / *drung du sems thag gcad par byos* (see also Scherer 2007). See also Jackson, R. (2004: 3–53).

[40]The Ninth Karmapa argues: «[The meditation on the teacher] is referred to as a "preliminary", however, it determines whether meditation takes place or not, since it is actually the main practice'» (dBang phyug rdo rje, *Phyag chen nges don rgya mtsho*, fol. 48b: *de ni sngon 'gro ming btags kyang dngos gzhi rang yin pas sgom skye mi skye 'di la rag las so*/.) For the various Great Seal preliminaries see dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba*; Namgyal (1986: 132–138); bKra shis rnam rgyal, *sNgon 'gro khrid yig thun bzhi'i rnal 'byor du bya ba*. See also the sevenenth-century work Ngag dbang bsTan pa'i nyi ma, *Phyag chen khrid yig*. In the fivefold Great Seal of the 'Bri gung pa the teacher is also one of the five elements of practice (Sobisch 2003). For the importance of the teacher in sGam po pa's Great Seal, see Sherpa (2004: 93), Jackson, D. (1994: 150), and Kragh (1998: 12–26); see also Namgyal (1986: 112).

[41]sGam po pa bSod nams rin chen, *rJe phag mo gru pa'i zhu las* (translation and Tibetan text in Jackson, D. 1994: 150–151).

[42]Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po'i byin rlabs kyi ngos 'dzin*, fol-. 6a (p. 745).

[43]Ibid. The text paints drastic consequences for those pretenders, who are prone to find themselves in the hellish states of existence (*naraka*).

Why is the guru so important? The Great Seal would be a transmission of the meaning (*don brgyud*), and the one communicating its understanding should be called «main lama» (*rtsa ba'i bla ma*).[46] The Eighth Kamapa's study and practice of the Great Seal mainly consisted of the transmission of blessing from his single most important teacher, Sangs rgyas mnyan pa.[47] The stories quoted so often, be it about Phag mo gru pa and sGam po pa, Khams pa sbad mchod and Phag mo gru pa, or Mi la ras pa and sGam po pa, in essence revolve around the students and their relationship to a teacher.[48]

The instructions analysed in previous research were either written by the Karmapa or (supposedly) a recorded word.[49] In the dialogues, the great devotion the Karmapa inspired helped the students get closer to highest insight. Thus, tradition views as origin of Great Seal instructions in both oral and

---

[44] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Karma pa mi bskyod rdo rje'i rnam thar*, fol.17b (p. 148). It was noted before, that the slightly tense political climate coincided with lamentations of spiritual degeneration, a theme which was also popular in the much later nineteenth century vivid descriptions of Dza dPal sprul (Patrul Rinpoche 1994: 102–103; *sNying thig sngon 'gro'i khrid yig*). 'Blind faith' is thus not recommended, nor receiving the four empowerments, nor meditating on the teacher without having examined him. See also Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Po to ba'i chig lab ring mo la mi bskyod rdo rje 'grel pa mdzad pa'i bstan bcos*, fol. 73b (p. 70), where the Eighth Karmapa comments on a work by the bKa' gdams pa master Po to ba. The relationship and the question of who is a teacher and who is not is also explained in an instruction the Eighth Karmapa passed on to his fervent sponsors of the sKu rab pa family (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *sKu rab pa'i sde pa khu dbon la bstsal ba'i khrid kyi rim pa*, fol 8a ff./ pp. 209ff.).

[45] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 1b (p. 958). According to the colophon, this text consists of a note made by some students of the Eighth Karmapa, which they then showed to him for confirmation (ibid. fol. 20b/p. 996).

[46] The Eighth Karmapa defines quoting 'Gos lo tsā ba in *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 8a (p. 16).

[47] See Rheingans (2008: 118–125). What is more, the first recorded teaching of the Karmapa was the meditation instruction (*zab khrid*) on the guru yoga, imparted in 1513 in Ri bo che (A khu A khra, fol. 34b/p.100).

[48] For the story of Kham pa Sbas mchod, for example, see Mi bskyod rdo rje's *gLing drung pa la 'dor ba'i dris lan* , fol. 3a-3b and Rheingans (forthcoming a).

[49] See Rheingans (forthcoming a) and Rheingans (2008: Chapter Five).

written form the guru, who is legitimised by his transmission.[50] The Karmapa writes in a spiritual memoir that the teacher does not place the liberation in one's hand, but that one should see his qualities and practice like him.[51] In other words, the teacher is origin as well as example.

Philosophical argument for the teacher is rare in the examined material, so natural does appear the guru's primary role.[52] The implicit argument is rather one of transmission and experience; by invoking the authenticity of the lineage (*brgyud pa*), its power or blessing (Skt. *adhiṣṭhāna*), and the realisation of the guru.[53]

5 THE GURU AS MEANS IN THE EIGHTH KARMAPA'S GREAT SEAL INSTRUCTIONS

This section turns to the teacher's role not only as origin or example but as means and goal of realisation in the Eighth Karmapa's Great Seal instructions that do not explicitly entail the tantric path of means.[54]

---

[50] For example, in a dream vision of Mar pa, where he describes meeting the siddha Saraha (Kapstein 2006a: 51–52). The poem is studied in Kapstein (2003: 767–773).

[51] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Karma pa mi bskyod rdo rje'i rnam thar*, fol.17b, p. 148.

[52] Roger Jackson has brought up this issue in a keynote speech on Great Seal studies at the *Mahāmudrā* Panel of the Eleventh Conference of the IATS, Bonn, August 2006.

[53] Kragh (forthcoming) has pointed out with the example of the six doctrines of Nāro pa, how specific texts were only transmitted due to their authority but not necessarily due to their being used in practice. Davidson has argued that, in Tibet, the translator and his (sometimes self-styled) instructions (*gdams ngag*) constitute an important point of Tibetan tantric lineages, as do the clans for its transmission (Davidson 2004: 149–151).

[54] An important stanza for guru-devotion among the bKa' brgyud pa traditions is *Hevajratantra* I.viii.36 (especially the third line): «That which is not expressed by others, the inborn; which cannot be found anywhere; is to be known through ...[a special kind of]... guru attendance; and through one's own merit» (translation by Sobisch forthcoming, who treats in detail the variant problematic readings and «Jig rten dgon po's interpretation of *dus mtha»* (Skr. *parva*) as the final moment of attending the guru as *dharmakāya*). See also David Jackson's translation of the same verse and its context in sGam po pa's *rJe Phag mo gru pa's zhu lan* (Jackson, D. 1994: 150–152).

Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid (*Meditation Instruction for the Kaṃ tshang Great Seal Practice*) explains the different paths for the different capacities, remarking that if a student endowed with «fortunate residues» (*skal ldan*) meets a guru of the Dwags po tradition, not much elaboration is needed. On the basis of the deep wish to let go of attachment to cyclical existence (*nges 'byung*) and harmful actions, «opening up» or «invoking» (*gsol 'debs*) is considered essential, since the realisation of all paths only emerges from the three jewels and the lama. Through fierce invocation (*gsol ba phur tshugs su btab pa*), one could not avoid accomplishing *śamatha*, *vipaśyanā*, and the timeless awareness (*ye shes*) of the Great Seal.[55]

In other words, the idea of invocation, or opening up, is both vital entrance to practice and a form of training. The Karmapa then defines *gsol 'debs*: apart from eating, drinking, and sleeping, the practitioner's body (through attending the lama), speech (through pronouncing the qualities of the lama), and mind (contemplating only the manifold qualities), should be constantly focused on the teacher as opposed to invoking the teacher at set times and occasions only.[56] In an interlinear remark (*mchan*) a formal *guru-yoga* is outlined.[57]

The text continues with a description of the main body of practice (*dngos bzhi*), which consists of the practices of *śamatha* and *vipaśyanā* meditation.[58]

---

[55] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 3b (p. 962). It is difficult to accurately translate the meaning of *gsol 'debs*. When it is used with an object following in the later part of the sentence, it can convey something like «please» or «I ask of you» («please grant me innate gnosis/timeless awareness of the innate»: *gsol ba 'debs so lhan skyes ye shes stsol*). Where it is used without an object following, «to invoke» or «open up» can convey the state to be achieved in phrases such as «all beings open up to the precious lama»: *sems can thams cad bla ma rin po che la gsol ba 'debs* (both examples from the guru-yoga in dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba*, p. 117). «To pray» would be an alternative, but «prayer» often carries implicit assumptions regarding the nature of religion (Gomez 2000: 1037). For the so-called «Christian phase» in translating Buddhism, see Doboom (2001: 2f.).

[56] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 3b (p. 962).

[57] Ibid. One visualises the Buddha Vajradhara, being one with the First Karmapa and the root lama, e.g. the Eighth Karmapa. After a seven branch training (*yan lag bdun*), the guru dissolves in to a Great Seal *bindu* and then with oneself.

Again, the particular method of calm abiding and insight meditation of the Dwags po tradition is connected to contemplating one's teacher; after an outline of calm abiding practice, the Karmapa continues: «in the tradition of the system of the bKa' brgyud doctor from Dwags po, which expounds all words [of the Buddha] (*bka'*) as an instructional precept (*gdams ngag*)»[59], one would sit in the seven-fold meditational posture, evoke the teacher as the Buddha Vajradhara, and fervently open up to him (*gsol 'debs*). *gSol 'debs* incites the state of devotion or openness (*mos gus*), which in turn acts as a means to let the mind rest one-pointedly on the wholesome (*dge ba*): a facilitator to calm the mind and experience the three qualities connected with it: clarity (*gsal ba*), joy (*bde ba*), and non-conceptuality (*rnam rtog med pa*).[60]

The teacher re-surfaces in the ensuing discussion on different objections to the bKa' brgyud method, where the Karmapa emphasises that in this tradition one should not over-analyse conventionally.[61] Instead, one should rest the mind in a way that is suitable for the Great Seal ultimate awareness to arise. How? By invoking (*gsol 'debs*) an authentic teacher, who is the essence of all Buddhas, and having his blessing affecting or entering (*bzhugs*) one's mind.[62] He then relates it to sGam po pa's three paths: (i) the one of analysis (*dpyod pa*), (ii) the one of direct cognition (dngon sum), and (iii) the one of blessing (*byin rlabs*). Here the path of blessing is not equated with the Vajrayāna (as is at times done in sGam po pa's writings), but with 'the tradition of this transmission' (*brgyud pa 'di'i lugs*).[63]

---

[58] Ibid. fol. 4b (p. 964).

[59] Ibid. fol. 5a (p. 965): *bka' brgyud dwags po lha rje'i lugs kyis bka' thams cad gdams ngag tu 'chad pa'i* [fol. 5b/p. 966] srol la/.

[60] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 5a (p. 965). The work discusses these states and how they are connected to the sixth consciousness (*drug pa yid kyi rnam par shes pa*) in more detail. As this section analyses the roles of the teacher, the subtleties of śamatha and *vipaśyanā* meditation are not discussed here in detail. A similar outline is found at a later stage of the work (ibid. fol. 8b/p. 972).

[61] Ibid. fol. 6b (p. 968). An interlinear comment strikes one as similar to the *Dwgas brgyud grub pa'i shing rta*, where the Karmapa is generally opposed to the reification of further prapañca through building a philosophical edifice (Brunnhölzl 2004: 555; Williams 1983a: 125).

[62] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 6b (p. 968).

The work continues to explain both calm *śamatha* and *vipaśyanā* meditation across ten folios; the details of which cannot be expounded here.[64] Again, the lama is employed as a means, while cultivating *samadhi* or profound absorption and the three ensuing qualities of joy (*bde ba*), clarity (*gsal ba*), and non-conceptualitiy (*mi rtog pa*); making the face (*zhal*) of the lama an object of mind is considered a skillfull means for one-pointedness (*rtse gcig*) in this bKa' brgyud lineage.[65]

Vīpaśyanā is at first introduced with the depictions of essencelessness (Tib. *bdag med*, Skt. *anātman*). After some discussions, the Karmapa argues for a particular way of insight meditation, which is summarised as «... [one] needs to settle the immediate mind (*de ma thag yid*) on all aspects of the mental formation (Skt. *saṃskāra*, Tib. *'du byed*) of the eight groups of consicousness».[66] In other words, «immediate» means also «moment» and «settle» is defined as «apprehending» (*'dzin pa*), an approach attributed to sGam po pa and the Third Karmapa Rang byung rdo rje.[67]

The function of devotion (*mos gus*) in this work is an intense state of mind which is both a prerequisite of, and also a part of, the actual practice.[68] Connected or enhanced by the practice of *gsol 'debs*, it can be used to both concentrate the mind as well as to bring it to a state where conceptual states fade and the power (*byin rlabs*) enters the mind stream of the trainee. That does not exclude investigating the mind, which the instruction also

---

[63] Ibid. This is certainly a very interesting point, which supports Sobisch's research on 'Jig rten dgon po's understanding of guru devotion as the single means to enlightenment (Sobisch forthcoming). The interlinear comment of the Eighth Karmapa here reserves this path to the individual with fortunate propensities (*skal ldan*) who, upon having the nature of mind directly pointed out (by a teacher), realises enlightenment. This would be the famed «sudden» (*cig car*) approach (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 6b/p. 968). For sGam po pa's three paths, see Rheingans (2008: 39–41); see also Sherpa (2004: 129–36), Kragh (1998: 29–39), and Mathes (2006: 2).

[64] The discussions of insight meditation presented in this brief but informative source are themselves of considerable interest for the doctrinal aspects of Great Seal teaching. What concerns this section here, however, is the role of the teacher.

[65] Ibid. fol. 8b (p. 972). Making 'blind faith' (*rmongs dad*) its cause, however, is not considered correct (*mchog*).

[66] Ibid. fol. 17a (p. 988).

professes to a great degree, but points to devotion's crucial function next to understanding or insight *prajñā*.[69]

Other instructions indicate a similar usage for «confidence» (Tib. *dad pa*, Skt. *śraddhā*). The first of seven sessions in the *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris* (*Note of the Prerequisites for Cultivating the Great Seal*)[70] advises:

> Above one's head, on a lotus and moon[-disc], [one visualises] the Karmapa Mi bskyod rdo rje, having a black crown in a garuda wing [form] and with golden radiance, endowed with the three dharma robes. Then one does one-pointed prayer through the [praise entitled] *sKu bstod zla med ma*.[71]

Session two defines the «three kinds of confidence» (*dad pa gsum*) as centring on the teacher, deviating from the more standard description in sGam po pa's *Thar rgyan*:[72]

> 2. Then, increasing the longing towards that very [lama] (*de nyid*), one mainly strives to accomplish the very trust of wishing; [and] while [doing

---

[67] Ibid. The interlinear comment specifies this as the intention of the Third Karmapa Rang byung rdo rje, as the defining characteristic (*rang gi mtshan nyid*) of whatever consciousness (shes pa) is apprehended. The text asserts the indispensability for understading this subtle point because, on the basis of it, the ignorance about the ultimate awareness of the Great Seal is removed. After more descriptions of how the levels (*bhūmi*) of the Bodhisattvas are realised, this approach is once more ascribed to sGam po pa and the Third Karmapa Rang byung rdo rje (ibid. fol. 20a/p. 995). The wording may likely refer to Rang byung rdo rje's *rNam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos* (see also the paraphrase by Sheehey 2005). The work concludes with an invocation of the transmission lineage of the Great Seal lamas from Vajradhara via Saraha to Sangs rgyas mnyan pa and the Eighth Karmapa. Thereby, it places the instructions in the continuity of the precepts passed from teacher to student (ibid. fol. 20b/p. 996).

[68] Other instructions directly make mos gus the central theme: Apart from the *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, there are titles clearly indicating *mos gus* as the a main factor. For example the *Mos gus phyag chen gyi khrid zab mo rgyal ba rgod tshang pa'i lugs, the Mos gus bdun ma'i khrid yig gzhung 'grel ba dang bcas pa* (esp. fol. 31 a/p. 795), and the *Mos gus chen mo'i khrid* (Kaṃ tshang, p. 364) which remains unidentified (all authored by the Eighth Karmapa).

[69] Analysis of the absence of self is carried out in for example Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 11a–13a/pp. 977–981).

so], the trust of conviction, [namely] to consider whatever [the lama] says true and valid,[73] comes about. And then, as the trust, where the two obscurations of one's mind become removed, arises, one settles on that (*de*) one-pointedly.[74]

Here, confidence culminates in a state free from obscurations. This suggests that dad pa is not only prerequisite but also actual meditation, though the object in Great Seal practice is the guru rather than the teachings or the Buddha in more general terms.[75]

Additionally, it is vital to mention the practices or instructions, which are either explicitly designed as a meditation on the teacher (*guru-yoga*) or come very close to such practices, indicated by their content. One of the Eighth Karmapa's instructions exemplifies a guidebook for meditation that passes on essential instructions for advancing one's contemplation.[76]

It contains condensed, and at times cryptic, advice for seven meditation sessions; ranging from *guru-yoga* and control of inner energies, to

---

[70] This text again consists of a note (zin bris) of the Eighth Karmapa's teaching made by his student Bya bral Ratnanātha, who then later showed it to the Karmapa for confirmation (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris*, fol. 3b/p. 275).

[71] Ibid. fol. 1b (p. 272): /*de'ang phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i dmigs thun dang po ni/ rang gi spyi bor pad zla'i steng du rgyal ba karma pa mi bskyod rdo rje zhwa nag khyung gshog gser mdangs can chos gos rnam pa gsum ldan du gsal btab nas sku bstod zla med ma'i sgo nas gsol 'debs rtse gcig tu byed pa'o*/.

[72] For a slightly diverging definition popular in the bKa' brgyud lineage, see sGam po pa bSod nams rin chen, *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*, pp. 214–219. D. Jackson has observed that also graded teaching works of sGam po pa and Phag mo gru pa start out with the notion of confidence or trust (*dad pa*) as prerequisite, as do the «three [levels] of appearance» (*snang ba gsum*) meditation manuals of the Sa skya pa (Jackson, D. 1995: 233; 242, n. 24).

[73] One may add a second *'dzin pa for tshad ma* here, or interpret the passage in a different way: from the *bden 'dzin* comes the understanding of tshad ma, «considering whatever [the lama] says as true, [he is] authentic/valid».

[74] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris*, fol. 1b (p. 272): 2 /*de nas de nyid la 'dun pa cher btang ste 'dod pa'i dad pa nyid gtso bor sgrub pa la yid ches pa'i dad pa ci gsungs la bden 'dzin tshad ma skyes shing*/ *de nas rang rgyud kyi sgrib gnyis dwangs* [fol. 2a/p. 273] *pa'i dad pa 'byung bas de la rtse gcig tu 'jog pa'o*/.

contemplations of loving-kindness and compassion.[77] But this «heart-essence of instructions» clearly puts all practices into the framework of «becoming» the teacher (presumably in its ultimate and metaphorical sense). It starts with the words: «further, those wishing to accomplish me myself»,[78] and closes with: «Those who wish to realise the state of me, Mi bskyod rdo rje, in one life and one body, should strive to accomplish what was taught [here] in this way».[79]

Emulating the teacher is thus the fundamental goal of the path; and in that, the work is similar to the Eighth Karmapa's famed *Thun bzhi bla ma'i rnal 'byor*, which starts with: «Now, those, who think only of me, Mi bskyod rdo rje ...»[80] This typical blend of oral and written transmission extends to the point where the text comes to life in meditation and could be termed «'the teacher as text». Another *guru-yoga* instruction concludes with the remark

---

[75] In different Buddhist traditions, confidence (Skt. *śraddhā*, Pāli. *saddhā*) sometimes translated «faith», has a range of meanings and is not to be confused with the theological concept of belief. The idea of confidence as practice is not confined to the Great Seal traditions, though the main focus is not usually the guru in other contexts. Brassard (2000: 98–99) has argued that in Mahāyāna context of the *Bodhicaryāvatāra*, beyond mere prelimirary value, *śraddhā* can be considered a practice itself. It is sometimes glossed as «trust or reliance on someone else» (*parapratyaya*), further connotations are often subsumed under prasāda or the *prasannacitta*, which evokes the meaning of calm and serenity as well as conviction and trust (Gomez 2004: 278). In the sūtras, it is found among the «five faculties» (*indriya or bala*) conducive to good practice or, in more scholastic works, among the thirty-seven factors of enlightenment (ibid.; Gimello 2004: 51). These are positive states of mind (*kuśala*), which often have the connotation of active engagement in practice, overcoming sluggishness and doubt (also expressed with the word *adhimukti* or *adhimokṣa*), and gaining the ability to trust or rely upon something (*Abhidharmakośa* VI. 29).

[76] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *mNyams med dags* [sic!] *po bka' brgyud kyi gdam* [sic!] *pa'i srogi* [abbrv. for *srog gi*] *yang snying*, NGMPP, Reel no. E 12794/6, 9 fols, manuscript, *dbu med*, partly written in *'khyug yig* (*Heart Essence of the Life Force of the Intructions of the Uncomparable Dwags po bKa' brgyud*). It found entry into the Eighth Karmapa's title list from 1546 (*Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*, fol. 8a/p. 365), and the colophon clearly indicates the Eighth Karmapa's authorship.

[77] Informants from the Karma bKa' brgyud tradition have maintained that this work was designed for advanced practitioners who had received guidance previously. They would know what certain cryptic lines would mean when doing their meditative practice (oral communication, Ma ṇi ba Shes rab rgyal mtshan Rin po che, July 2007; oral communication mKhan po Nges don, December 2006).

that unless *mos gus* is stable, methods to increase trust (*dad pa*) towards the teacher should be applied.[81] This suggests *mos gus* also functions as goal.

On the whole, the concept of *dad pa*, or confidence towards the teacher, and the ensuing practices of *mos gus* and *gsol 'debs*, are a central pillar of Great Seal as prerequisite, practice, and goal. One may even go so far as to say that devotion to the teacher is the means for realising the Great Seal next to insight. With this emphasis, these particular instances of bKa' brgyud pa Great Seal texts could be termed Vajrayāna, insofar as Vajrayāna has the guru and his transmission as a defining characteristic and insofar the guru is used as means: whether the yogic exercises of the path of means are employed or not.[82] This indicates a certain flexibility, suggesting that the doctrine taught rather depends on circumstances.

6 CONCLUDING REFLECTIONS

Although the Karmapa's interpretations of various Buddhist doctrines will engage researchers for years to come, these preliminary remarks allow for some temporary conclusions. This paper has portrayed a threefold basic differentiation of the Eighth Karmapa's Great Seal. Further investigating Great Seal categorisations in the instructions of the Eighth Karmapa, it has

---

[78] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *mNyams med dags po bka' brgyud*, fol. 1b: *de yang khoo* (= *kho bo*) *rang sgrub par 'dod pa rnams*/.

[79] Ibid. fol. 9a: *zhes bya ba 'di ni kho bo mi bskyod rdo rje'i go 'phang tshe cig lus cig gi grub par 'dod pa rnams kyi* (emend to *kyis?*) *'di bzhin sgrub par mdzod cig*//.

[80] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Thun bzhi bla ma'i rnal sbyor*, p. 269: *da ni kho bo mi bskyod rdo rje kho na min pa bsam rgyu med pa kun.*

[81] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, Bla ma phyi nang gsang gsum kyi sgrub thabs mos gus gsol 'debs, fol. 18b (p. 810).

[82] Sobisch (forthcoming) has reached similar conclusions by investigting sGam po pa's and 'Jig rten dgon po's works. He has argued that the guru devotion is the single means for the arising of realisation, especially in the final phase, where the guru is understood to be the dharmakāya. In the guru-yoga the realisation would — though not depending on the path of means — still be understood as tantra.

[83] Jackson, D. (1990: 59–63) has suggested that researchers trace each doctrine in the context of the Great Seal debates around Sa skya Paṇḍita and the bKa' brgyud pa. As was shown, doctrinal classification and apologetics were carried out extensively in the writings of, among others, the Eighth Karmapa, bKra shis rnam rgyal, and 'Brug chen Padma dkar po.

highlighted some distinct features: how the Karmapa differentiates between sGam po pa's innate union instructions and those passed on from Atiśa and how he uses stories and the rhetoric of removal of clinging for justification. Some question and answer texts define Great Seal as only tantric, some as beyond sūtra and tantra, whereas the Madhyamaka commentary maintains they should not be distinguished in purport.

Apart from the common strands, these contradictions suggest that at this stage of research it is hard to pin down the «final» interpretation or hierarchy of the Eighth Karmapa's Great Seal. As it seems intrinsic to the study of Great Seal texts that it often evades classification, one must ask oneself, whether such a research avenue-albeit a necessary and important undertaking-does full justice to the material.[83] But the doctrinal variegations support the Great Seal's pedagogical significance, in which genre, teacher, and addressee play more than a secondary role. Viewing these different approaches as pedagogical helps make sense of these apparent contradictions. As does an investigation of the guru's significance.

To sum up, three facets have become evident in the Eighth Karmapa's Great Seal interpretations at this stage of research. Firstly, there is a much needed instruction for understanding conceptualisation's true nature as Buddhahood and overcoming subtle clinging. Secondly, this instruction is taught diffe-

---

[84] For the Buddha as the best preacher, see Deegalle (2006: 21–35).

[85] Realisation is achieved through training in meditative experiences (*mnyam*) and finally resting in the natural state (Martin 1992: 242). Sharf (1995) has—mainly on the basis of Japanese Buddhism — argued that the rhetoric of experience is not based on exact terms and experiences. Gyatso warns not to take this to the extreme (1999: 115f.) and shows that, unlike Japanese Buddhism, Tibetan traditions clearly have written about experience (*nyams myong*). She refers to the Great Seal, Direct Vision branch of the Great Perfection and the four empowerments of the *niruttara*-tantras.

[86] It compares the Buddha's teaching to a raft: «You, O monks, who understand the Teaching's similitude to a raft, you should let go even (good) teachings, how much more false ones!» *'Alagaddūpamasutta* 14 (*Majjhima Nikāya* 22), trans. Ñyānāponika Thera (1974) (see also Scherer 2006).

[87] The contemporary Zhwa dmar pa, Mi pham Chos kyi blo gros (b. 1952), for example, reported that he is using the ultimate teaching from the Ninth Karmapa's guidebook for both pointing out the nature of mind directly, and as instruction on the completion stage (oral communication, July 2006).

rently: as directly letting go of artifice, on the basis of sūtra-related practices, or with the aid of the tantric path of means; different approaches are praised as superior in different texts. Finally, the common origin of these instructions is the guru. The guru is used in meditation practices as an aid, devotion to the guru in combination with understanding conceptualisation is a soteriological sufficient factor, and realisation of the guru's ultimate state represents the goal-whether employing the yogic exercises of the path of means or not.

In conjunction with the doctrinal flexibility outlined, this supports the suggestion that the Great Seal is not a set of readymade doctrines and practices but rather consists of, and lives in, the dynamic interaction between teacher and student. The teacher is-true to the Buddhist ideal of the «best preacher» — depicted as the one who selects the appropriate method from the «ocean of instructions».[84] The main goal is then to actualise the innate, to find conceptualisation as in essence *dharmakāya* and come to an experience. Experience and realisation are the ultimate goals against which any means is «tested».[85] This pragmatic approach bears similarities to traits of early Buddhism, as pointed out in the famous *Alagaddūpamasutta*.[86] Thus, the Great Seal of the Eighth Karmapa may be better understood as an adaptable and flexible pragmatic device, where experience is conceived of as superior to claims of ultimate truth.[87] It is to be hoped that such an approach will constitute a useful avenue for future research into the rich textual material of the Indo-Tibetan Great Seal traditions.

Д. Райнганс (Гамбург, Германия)

ПРЕДАННОСТЬ ГУРУ В СИСТЕМЕ МАХАМУДРЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ КАГЬЮ

Какова роль доверия (*dad pa*) и преданности (*mos gus*) гуру в традициях Великой печати [Махамудры] тибетского буддизма?[1] Изучая феномен Великой печати, исследователю необходимо приходится рассматривать терминологию этой традиции, а также развитие и систематизацию её доктрины. Классификация поучений Великой печати и апологетика в значительных объёмах присутствуют в сочинениях, среди прочих, таких учителей, как Кармапа Микьё Дордже (Mi bskyod rdo rje) (1507–1554), Таши Намгъял (bKra shis rnam rgyal) (1512–1587)

и Другчен Пема Карпо (’Brug chen Padma dkar po) (1527–1592). Однако в свете того, что, как часто считают, в сердце традиции Великой печати лежат медитация и реализация, отнести эти поучения к какой-либо одной доктринальной системе становится трудным делом. При этом, окажись мы за пределами доктринальных дебатов и классификаций, нам часто придётся услышать, что необходимым условием любого подхода к Великой печати является учитель, пойдёт ли речь о традиции Сутры Махамудры, Тантры Махамудры или Сущности Махамудры; о школе Гелуг (dGe lugs) или Кагью (bKa’ brgyud). Таким образом, научное исследование традиций Великой печати будет неполным без тщательного разбора релевантных контекстов, освещающих роль учителя (гуру) как в сфере поучений, так и в сфере практики.[2]

Имея в качестве центрального объекта исследования краткие поучения Великой печати (*khrid*) Восьмого Кармапы Микьё Дордже (*Mi bskyod rdo rje*), данная статья содержит предварительные соображения по двум аспектам этой темы, разрабатывавшимся ранее в моих работах,

---

[1] Данная статья основана на докторской диссертации автора «Жизненный путь Восьмого Кармапы и его интерпретация Великой печати» (2008).

[2] В этом отношении нам представляется достаточно странным, что, за исключением некоторых ранних и достаточно неуравновешенных классифицирующих определений традиции под рубрикой «ламаизма», сотериологической значимости учителя (ламы) в традициях Великой печати в академических кругах до сих пор придавалось сравнительно мало чётко оформленного внимания. Исключением является готовящийся к публикации труд Собиша «Преданность гуру в традиции Кагью (bKa’ brgyud): статус преданности как единственного средства для реализации природы ума» [Sobisch, Guru Devotion in the Bka’ bgryud pa Tradition: Its Functioning as the Single Mean for the Arising of Realisation], см. Библиографию. Относительно «ламаизма» см. работу (Lopez, 1997). Несмотря на то, что значимость учителя уже отмечалась в литературе с подобающим вниманием (см., например, обоснование важности учителя в программной работе (Jackson, R., 2004: 3–53), а также примечания ниже), в настоящей статье сделана попытка представить тему преданности учителю в качестве одного из аспектов перспективы для научного осмысления Великой печати, которое сумело бы дать лучшее объяснение многоцветной мозаике мнений, отражённых в текстах этой традиции. Роджер Джэксон также привёл часто упускаемое логическое выступлении на секции по традициям Махамудры в рамках XI конгресса IATS, в Бонне, в августе 2006 года. Относительно опубликованных ранее исследований по тематике Великой печати, см. (Rheingans, 2008: 15–30).

посвящённых письменному наследию Микьё Дордже, которые суть таковы: (1) противоречивые толкования, присутствующие в различных текстах наставлений, и (2) избрание в качестве фокуса исследования роли гуру, параллельно с разработкой темы в направлении, заданном спецификой рассматриваемой доктрины. В статье также рассматриваются различные интерпретации Великой печати, из чего становится возможным сделать вывод, что единую четкую категоризацию Великой печати согласно Восьмому Кармапе в изученных текстах найти трудно. Фокус исследования затем перемещается на феномен гуру, который рассматривается как важнейший источник, средство и объединяющий духовный элемент Великой печати, в контексте чего также исследуются функции доверия (*dad pa*) и преданности (*mos gus*). Делается предположение о том, что сущностные наставления, сообразно обстоятельствам, даются гуру посредством либо тантрических, либо нетантрических методов, из чего явствует, что поучения и наставления Великой печати лучше рассматривать как прагматические и эвристические, нежели как некую фиксированную и регламентированную доктрину.

1 ВЕЛИКАЯ ПЕЧАТЬ ШКОЛЫ КАГЬЮ (BKA' BRGYUD) В СРЕДНЕВЕКОВОМ ТИБЕТЕ

По сравнению со всеми другими традициями буддизма, традиции Тибета наиболее отмечены сочетанием систем медитации, основанных на различных поучениях-наставлениях (*gdams ngag*), и линий передачи, в рамках которых эти системы и поучения сохраняются.[3] Великая печать, или «Махамудра», которую практикуют в различных линиях буддийской традиции Кагью, представляет собой одну из таких систем медитации.[4] В сущности, система Великой печати содержит прямые наставления для достижения состояния просветления путём преодоления ограничений, накладываемых рассудочным (дискурсивным, «концептуальным») мышлением (снскр. *prapañca, vikalpa*) и непосредственного узрения природы ума.[5] В традициях Кагью средневекового Тибета основным мастером передачи Великой печати в рамках тантрических практик и йогических упражнений считался Наропа (*Nāro pa*) (позднее эта традиция получила название «Тантра-Махамудра» или «Мантра-Махамудра»), а основными мастерами, передававшими Великую печать также вне тантрических контекстов считались Майтрипа (*Maitrī pa*) и Сараха (*Saraha*). Полагалось, что автором данного подхода к классификации мастеров махамудры являлся Гампопа (*sGam po pa*) (1079–1153).[6]

Интерпретации и классификации Великой печати разнились даже среди последователей различных подшкол Кагью, став предметом продолжительных споров. Более «поздний» наставник традиции Кагью, лама Конгтрул Лодрё Тхайе (*Kong sprul Blo gros mtha'yas*) (1813–1899), например, различал принимаемые более или менее «единогласно» традиции *Мантра-Махамудры*, *Сутра-Махамудры* и *Сущности-Махамудры*.[7] В XIII веке нетантрические аспекты Великой печати школы Кагью подверглись серьезной критике, главным образом со стороны Сакья Пандиты (Sa skya Paṇḍita) (1182–1251), инвективы которого имели продолжительное влияние.[8] Период развития и интерпретации поучений Махамудры школы Кагью в период после XIII века можно охарактеризовать как историю дальнейшей рецепции, комментирования, апологетики и систематизации практик и сочинений «ранних» тибетских учителей, таких как Гампопа, а также индийских мастеров медитации, таких как Сараха и Майтрипа.[9]

---

[3] Учители конца XIX-го века, поддерживавшие движение по сохранению всех традиций буддизма в Тибете, такие как Конгтрул Лодрё Тхайе (*Kong sprul Blo gros mtha' yas*) (1813–1899), отличали восемь линий передачи учения (см. об этом (Kapstein 1996, 2007: 116)). Большинство линий, относимых к эпохе новых переводов, основываются на текстах наставлений, имеющих своё начало в мистических, изначально изустных, а впоследствии записанных «ваджра-стихах» (*rdo rje'i tshig rkang*). Некоторые из них Дэйвидсон в своей работе (Davidson 2004: 149–151) назвал «серыми текстами» (gray texts). Согласно аргументации этого автора, данные произведения возникли как результат сотрудничества между индийскими учёными и тибетскими переводчиками, представляя собой проекцию эзотерических традиций в новую для этих традиций среду.

[4] См. работу [Mathes 2007: 1]. Согласно дефиниции Конгтрула Лодрё Тхайе (Kong sprul Blo gros mtha's yas) (1813–1899), выражение «Великая печать» имеет следующее значение: «По той причине, что, когда в своём опыте взращиваешь то, на что было указано тайными наставлениями гуру, ясности этого не могут превзойти ни знание, ни объекты знания, это зовётся «печать», а потому что, кроме того, и не нужно искать никакого иного постижения Будды, это «*Великая* печать» (перевод даётся по (Kapstein 2006a: 54, сноска 20)).

[5] Бейер [Beyer 1975: 148] различает три вида медитационных техник буддизма Махаяны: стандартную (посредством овладения медитациями успокоенного пребывания и проникающего видения), мистико-экстатическую (ступени тантрических медитаций) и спонтанную. По этой классификации Великая печать

В XVI веке такие мастера Великой печати как Другчен Пема Карпо (‘Brug chen Padma dkar po) (1527–1592) и Таши Намгъял (bKra shis rnam rgyal) (1512–1587), внесли свой вклад не только в активную защиту своих традиций, но также в систематизацию практических руководств к последовательной медитативной практике. Заслуживают упоминания также седьмой Кармапа Чёдрак Гъяцо (Chos grags rgya mtsho) (1454–1506), который собрал вместе индийские работы по Великой печати, и первый Карма Тринлепа (Karma ‘phrin las pa) (1456–1539), написавший наиболее существенные прямые комментарии на три собрания песен духовного опыта (*dohā*) махасиддхи Сарахи (*Do hā skor gsum gyi ṭīka*), изданные в Тибете в XVI веке.[10] Среди наставников Карма Кагью восьмой Кармапа Микьё Дордже (Mi bskyod rdo rje) (1507–1554), чьи труды являются фокусом настоящей работы, был, несомненно, одним из самых выдающихся учителей.[11] Микьё Дордже написал много сочинений: из его трудов было составлено более 30 томов.[12] Объектами появившихся ранее учёных изысканий в сфере наследия этого мастера явились в основном его известные комментарии на Мадхьямакаватару (*Madhyamakāvatāra*), а также те аспекты его наследия, где прослежива-

---

школы Кагью, или, по крайней мере, некоторые её аспекты, должна быть причислена к спонтанным техникам достижения пробуждения. Основополагающие работы на тибетском языке можно найти в *Phyag chen mdzod u gDams ngag mdzod*, vol. 5–7. История Великой печати подробно излагается в широко известном труде *Deb ther sngon po* (Синяя летопись), переведённая на английский язык Юрием Рерихом (1996: 839-867); в русском переводе см. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. Евразия, СПб, 2001.

[6] Об интерпретации Великой печати, которую развил Гампопа (sGam po pa), можно прочитать в работах Kragh (1998: 12–26) и Sherpa (2004: 129–184).

[7] Kong sprul bLo gros mtha’s yas, *Shes bya mdzod*, vol. 3, p. 357; см. также Mathes (2007: 1).

[8] Jackson, D. (1994: 72); см. также Kragh (1998: 52) и van der Kuijp (1986). Критика была выражена главным образом в сочинениях Сакья Пандиты *sDom gsum rab dbye u Thub pa’i dongs gsal*; относительно стратегии аргументации, контекстов и смежных сочинений по этому вопросу см. Jackson, D. (1994: 85–90, 161–189).

[9] Относительно трактовок Го Лотсавы (Gos lo tsā ba) см. главным образом Mathes (2008).

ется философская позиция Мадхьямака-Рангтонг (*rang stong*). Кроме того, в поле зрения исследователей попали его работы, созданные с позицией Мадхьямаки-Шентонг (*gzhan stong*), такие как его комментарий на Абхисамаяламкару (*Abhisamayālaṃkāra*) и труд под названием *Gzhan stong legs par smra ba'i sgron me*. Однако наставления восьмого Кармапы по Великой печати до сих пор оставались практически без внимания учёного сообщества. Несколько текстов этой направленности составили основу для высказываемых ниже соображений.[13]

2 ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ МАХАМУДРЫ ВОСЬМОГО КАРМАПЫ

В целом, согласно восьмому Кармапе, источником поучений Великой печати является махасиддха Сараха, который учил Великой печати с катафатических (утверждающих) позиций, в то время как его ученик Нагарджуна (*Nāgārjuna*) предпочитал принципы апофатические (отрицающие).[14] В своём труде, излагающем и комментирующем принципы Мадьхьямаки, *Dwags pa'i sgrub pa'i shing rta*, Кармапа также демонстрирует важность учений Майтрипы (*Maitrī pa*) для понимания Великой печати,[15] иллюстрируя свою позицию с помощью

---

[10] Седьмой Кармапа свел воедино индийские тексты по Махамудре (*rGya gzhung*) (bKra shis chos 'phel, *gNas lugs phyag rgya chen po'i rgya gzhung*, fol. 17a). Его собственные комментарии по Махамудре остаются до сих пор практически неисследованными (см. *Phyag chen mdzod*, vol. nya, pp. 377–416). Относительно важности комментариев Карма Тринлепы (Karma 'phrin las pa) см. Schaeffer (2000: 9) и Rheingans (2004: 61–62, 182–186). Общее описание и апологетика Махамудры представлены в сочинении Пемы Карпо (Padma dkar po) *Phyag chen mgan mdzod* (см. Broido 1987). Несмотря на то, что медитационные техники Махамудры должны передаваться изустно компетентным учителем, текстовые руководства по медитации становятся все более популярными. Наставления по медитации, написанные Таши Намгъялом (bKra shis rnam rgyal) и Девятым Кармапой, состоят, в основном, из трех шагов: (i) предварительные практики «нёндро три йиг» (*sngon 'gro khrid yig*), (ii) основная практика и (iii) совершенствование практики (см. dBang phyug rdo rje, Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba*; Namgyal 1986: 132–138). По мнению Собиша (Sobisch 2003: 10–13), такие более систематизированные пошаговые руководства возникли благодаря увеличению числа адептов, практиковавших данные медитации.

сочинения Майтрипы Таттвадашака (*Tattvadaśaka*) и комментария на него Сахаджаваджры (*Tattvadaśakaṭīka*), цитируя также Таттваватару (*Tattvāvatāra*) Джнянакирти (*Jñānakīrti*)) и песни Сарахи.[16] Согласно Кармапе, понимание Майтрипой Мадхьямаки основывается так или иначе на поучениях Сарахи Старшего и Младшего и, кроме того, на трактовках Нагарджуны (*Nāgārjuna*) и Чандракирти (*Candrakīrti*).[17] Цитируя Таттвадашаку (*Tattvadaśaka*), Кармапа комментирует строфу, обрисовывающую коренные наставления парамитаяны (pāramitāyāna), которые следует практиковать, когда они украшены словами гуру.[18] Кармапа называет понимание Майтрипы «аманасикара-мадхьямака» (*amanasikāra-madhyamaka*), т.е. «Мадхьямака без умственных процессов», выделяя в ней три разновидности практик:

i. Практики, основанные на Мантра-Мадхьямаке (Mantra-Madhyamaka);

ii. Практики, основанные на Сутра-Мадхьямаке (Sūtra-Madhyamaka);

---

[11] См. работу Rheingans (2008: 95–164), где содержится более подробная описание и исследование биографии Восьмого Кармапы. Касательно вопроса о двух кандидатах на роль Восьмого Кармапы см. Rheingans (готовится к публикации (b)). С 1498 по 1518 гг. представители клана Ринпунгпа, являвшиеся сторонниками Седьмого Кармапы и Четвертого Шамарпы (Zhwa dmar pa), установили жесткий режим правления над областями У (Dbus) и Цанг (Gtsang) (см. D. Jackson 1989a: 29ff.).

[12] См. сочинение *mKhas pa'i dga' ston, p. 1313: bka' 'bum ni rje pakṣi la'ang da lta po ti bcu drug las mi bzhugs la rje 'di'i bka' 'bum po ti sum bcu lhag bzhugs. Согласно тексту Kaṃ tshang*, p. 355 (законченному в 1715 г.), работы Восьмого Кармапы составили приблизительно двадцать томов (*pusti*). Такая разница в количестве томов не означает, что речь идёт о разном количестве сочинений. В Каталоге Пекинской национальной библиотеки, изданном в 1984 г. (Mi-rigs-dpe-mdzod-khang (ed.), *Bod gangs can gyi grub mtha*', p. 17.) значится: «из духовной биографии (учителя) явствует, что существует 28 томов его сочинений, однако...» (*pod nyi shu rtsa brgyad tsam yod tshul rnam thar du gsal yang*). Тем не менее, данное заявление невозможно подтвердить ни одним из существующих текстов духовных биографий Микьё Дордже, более подробное исследование см. в Rheingans (2008: 57–71). Относительно числа томов сочинений, объем наследия Восьмого Кармапы можно сравнить с количеством написанного Шакья Чогденом (Shākya mchog-ldan) — 24 тома, и, что еще более важно, с Другченом Пемой Карпо ('Brug-chen Padma dkar-po) — 24 тома.

iii. Практики, основанные на Аликакара-Читтаматра-Мадхьямаке (Alikakāra-Cittamātra-Madhyamaka).[19]

Первым двум учили Марпа (Mar pa) и Миларепа (Mi la ras pa), вторая в особенности выделялась Гампопой (sGam po pa), в то время как третья представляет собой одну из ваджра-песен (dohā), получивших распространение благодаря таким мастерам, как индиец Ваджрапани (Vajrapāṇi), непалец Асу (A su) и Корнирупа (Kor Ni ru pa).[20]

3 СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ВЕЛИКОЙ ПЕЧАТИ

Несмотря на то, что объяснение даётся в более или менее «учёной» манере, понимание сущности дискурсивного мышления («концептуализации») как дхармакайи можно, пожалуй, назвать центральной темой, которая проходит сквозь различные жанры, и определенно имеет сходство с трудами Гампопы[21]. Здесь разделение Восьмым Кармапой традиций Великой печати на тантрическую и нетантрическую несколь-

---

[13] В работах Mullin (1978) и Richardson (1980) можно найти переводы очень коротких сочинений. В 1980 г. перевод собрания духовной лирики «Океан песен [мастеров] Кагью» (*Bka' brgyud mgur mtsho*), отредактированного в свое время Микьё Дордже, был опубликован Комитетом переводчиков Наланда (Nālandā Translation Committee), который также опубликовал собрание очень коротких молитв в 1997. Некоторые ссылки на критику Ньингмапы (Rnying ma pa) можно найти в работе Karmay (1980). Вилиамс (Williams (1983 a и b)) и Руэгг (Ruegg (1988, 2000)) занимались взглядами Восьмого Кармапы на Мадхьямаку, используя обзорный труд (*spyi don*) *Dwags brgyus grub pa'I shing rta*. В работах Stearns (1999) и Brunnhölzl (2004) рассматривается позиция Микьё Дордже, основанная на взглядах Мадхьямаки Шентонг; последний из упомянутых авторов предлагает наиболее глубокое на сегодняшний день исследование Мадхьямаки Восьмого Кармапы. Части комментария были переведены (Mikyö Dorje, 2006). Карл Брунхёльцль затем также перевел краткий комментарий Восьмого Кармапы (Brunnhölzl 2007). В готовящейся к публикации работе Mathes (2008) рассматривается комментарий Микьё Дордже на Абхисамаяламкару (*Abhisamayālaṃkāra*), а также его сочинение rJe yid bzang rtse ba'i rgyud gsum gsang ba. Единственным академическим исследованием жизни Восьмого Кармапы до докторской диссертации автора данной статьи явилась магистерская работа Verhufen (1995), чьим основным источником стал *Kaṃ tshang* Si tu и 'Be lo. Касательно других предварительных исследований по Восьмому Кармапе см. Rheingans (2008: 15–30).

[14] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri ma*, fol. 1b (p. 1074).

ко переосмыслено. В комментариях по Мадхьямаке Восьмой Кармапа обосновывает особую важность медитативной теории и практики (*lta sgom*) Великой печати, поскольку она является тем самым эффективным противоядием к едва уловимому прилипанию и концептуализации в процессе медитации. Великая Печать в самом деле важна для удаления скрытых тенденций к измышлению (*prapañcānuśaya*) и порождению негативности (*dauṣṭulya)*, когда в тантрической медитации появляются переживания блаженства и пустоты. Поучения Махамудры даются именно для этой цели, ибо она удаляет все завесы, подобно «единственно необходимому белому лекарству» (*dkar po gcig thub*).[22]

Когда практикуется система тайной мантры, есть опасность, что символическое и фактическое (*dpe don*) абсолютное осознавание (*jñāna*), ассоциируемое с третьим и четвертым посвящениями, не сможет удалить все завесы. Это напоминает одну из идей по поводу Калачакратантры,

---

[15] См. Rheingans (2008: 143–145) относительно условий, в которых было написано это важное сочинение. Тот факт, что оно было написано в конце его жизни (1544/45), и высокая оценка, которую оно получило внутри традиции, указывают на то, что оно явилось кульминацией его ученой деятельности.

[16] Mathes (2006: 225).

[17] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 6a (p. 11).

[18] *Tattvadaśaka 92: na sākāranirākāre tathatāṃ jñātum icchataḥ/ madhyamā madhyamā caiva guruvāganalaṅkrtā*/. В работе Mathes (2006: 209) дается следующий перевод: «Желающий узнать таковость для себя [не найдет ее] в терминах «сакара» и «ниракара»; даже срединный [путь] (т.е., Мадхьямака), не украшенный словами Гуру, является лишь посредственным.» Согласно Mathes (2006: 213–216), Восьмой Кармапа понимал выражение «слова гуру» в смысле «слова Нагарджуны», в то время как Го Лотсава видел в них указание на сущностные наставления гуру, воплощающего Праджняпарамиту (Prajñāpāramitā).

[19] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 6a (p. 11). См. также Ruegg (1988: 1248ff.); Brunnhölzl (2004: 52); Sherpa (2004: 172).

[20] По утверждению Восьмого Кармапы, в его поучениях по Великой печати, он придавал более серьезное значение ваджра-песням, переданным Ваджрапани (Rheingans 2008: 160–164, и *Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*, fol. 9b/p.367). Несмотря на то, что в своем комментарии по Мадхьямаке Микьё Дордже принимает именно эту разновидность Мадхьямаки, он все же выдвигает аргументы против Аликакара-Мадхьямаки, передаваемой Ратнакарашанти (Ratnākaraśānti) (Ruegg 1988: 1275).

которую мы находим в сочинении, называемом «Ответ Лингдрунгпе» («*Answer to gLing drung pa*»).[23] История, используемая Кармапой в качестве апологетического приёма, имеет с ним аналогию: Кармапа использует пример Пхагмодрупы (*Phag mo gru pa*), который в свою будущность учеником Сакья Пандиты сумел заставить энергии войти в центральный канал и похвалялся своим переживанием изначальной радости (*sahajānanda*) на Пути Видения. В случае Пхагмодрупы этот неполный опыт четвертого посвящения был впоследствии доведён до совершенства с помощью сущностных наставлений, полученных от Гампопы.[24]

Затем, прибегая к Таттвадашаке (*Tattvadaśaka*) Сахаджаваджры (*Sahajavajra*) (в её краткой форме, согласно Го Лотсаве (‘Gos lo tsā ba)), Восьмой Кармапа отмечает, что Путь Великой печати есть «по сути парамита (*pāramitā*), соответствует Пути Мантры и называется Махамудрой».[25] Ориентированные на опыт, поучения в системе Махамудры даются также без тантрических посвящений. Великая печать имплицитно содержит учении о естественной и сверхъестественной Будда-природе как Сутры, так и Тантры, в свете чего такие учителя, как Гампопа, Пхагмодрупа, и Дрикунг Джигтен Сумгён (‘Bri gung ‘Jig rten gsum dgon) уделяли особое внимание Ратнаготравибхаге (Ratnagotravibhāga).[26]

«Великая печать подлинной природы» (gnas lugs phyag rgya chen po) и «Великая печать блаженства и пустоты» были разделены, но остались равнозначны в своей ценности, и было бы ошибочно пытаться установить старшинство для подхода Пути Сутр или Тантр и считать метод Сутр главенствующим.

---

[21] См. Rheingans (2008; 219-223), где содержится краткое рассмотрение этого аспекта в текстах Восьмого Кармапы; также Rheingans (готовится к публикации a). Относительно сходства с трактовкой Гампопы см. Sherpa (2004: 188–293).

[22] *Dwags brgyud grub pa’i shing rta*, fol. 6b (p. 12).

[23] См. Rheingans, (2008: 193–213). См. также Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *dPal ldan dwags po bka’ brgyud kyi gsung*, fol. 45aff. (p.555ff.).

[24] Там же; fol. 7a (p. 13). История встречи Пхагмодрупы и Гампопы также рассказана в источнике Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po sgros ‘bum*, fol. 181a (p. 361). Более того, свою информацию об этой встрече Кармапа черпает из текста Phag mo gru pa’i zhus lan, находящегося в собрании *Dwags po bka’ ‘bum* (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po sgros ‘bum*, fol. 184b/p. 368).

Таким образом, хотя, согласно Мантре, не существует других поучений Великой Печати, кроме (zur du) Шести йог Наропы (Nāro pa), мастера линий, узрев посвящение смысла (don gyi dbang gzigs nas), различили (so sor mdzad) поучения, называемые «Шесть йог» и «Великая печать».[27]

Это означает, что Кармапа допускает возможность изучения Великой печати напрямую, без тантрических посвящений, хотя и признает, что сам термин происходит из тантр. Взгляд Гампопы, имеющий основания в учениях Майтрипы (он рассматривается как включённый в практики, относящиеся к Сутра-Мадхьямаке), затем позиционируется как отличный от основанной на системе Сутр Великой Печати Атиши (Atiśa). В наставлениях по Великой печати Гъялвы Янгёнпы (rGyal ba Yang dgon pa) Восьмой Кармапа объясняет, что обычные (thun mong) поучения из Бодхипатхапрадипы (Bodhipathapradīpa) Атишы нужно было бы назвать «изначальным соединением» (lhan cig skyes sbyor) геше Тёнчена (dGe bshes sTon chen) и геше Гён Павы (sGe bshes dGon pa ba). Он отмечает, почти иронично, что Гампопа и Пхагмодрупа всего лишь назвали эти поучения «Великая печать изначального соединения» для тех учеников «лихого века», которые находят удовольствие в так называемой «Высочайшей», или «Высокой» (mtho mtho) Колеснице.[28]

В комментариях по Мадхьямаке Кармапа также упоминает передачу Атиши, отмечая, что сущность её так же глубока, но опирается она

---

[25] Эта «цитата» не взята непосредственно из текста, но является его кратким изложением, составленным Го Лотсавой на основе своего комментария по Ратнаготравибхаге, см. Mathes (2006: 202, n. 4); см. также ‘Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, *Theg pa chen po rgyud bla ma*. Тем не менее, в работе Mathes изучается сам текст и доказывается, что Сахаджаваджра в самом деле использует термин Великая печать для описания сущностных указующих наставлений (там же; *Tattvadaśakaṭīka* 190a).

[26] *Dwags brgyud grub pa’i shing rta*, fol. 8a (p. 16).

[27] Там же: *des na brgyud pa ‘di pa dag sngags lugs ltar na chos drug las gzhan phyag chen gyi khrid zur du med kyang don gyi dbang ‘di gzigs nas chos drug dang phyag chen zhes khrid so sor mdzad do*. В работе Ruegg (1984: 1261, n. 52) отмечено два текстуальных варианта: в то время как в издании 1969 года читаем «предыдущая традиция» (sngar lugs), в изданиях 1975 и 2004 годов (а также сочинение 2004 *Collected Works of the Eighth Karmapa*, используемое здесь) стоит «традиция мантры» (*sngags lugs*).

больше на мудрость, основанную на умозрительном анализе, в то время как, согласно взгляду Майтрипы, анализирующее знание как таковое не имеет ни основания, ни корня (gzhi med rtsa bral). В этой связи система Атиши содержит опасность отклонения от пустоты' (*shor sa*).[29]

Тема опасности отклониться от пустоты повторно звучит в «младших» комментариях Махамудры; так же как и связанное с ней утверждение о том, что Великая печать есть эффективное противоядие от привязанности-прилипания.[30] Микьё Дордже цитирует Миларепу, комментируя его совет избегать «трех замедляющих отклонений» (*gol sa gsum*), относящихся к опыту шаматхи (śamatha), и «четырех возможностей заблудиться» (shor sa bzhi) в ошибочном понимании шуньяты (śūnyatā), упоминаются методы тайной мантры.[31]

И всё же в ответе на вопрос о Махамудре, заданный Ламой Нерингпой (Bla ma sNe ring pa), Восьмой Кармапа даёт ей тантрическое определение, что полностью совпадает с трактовкой Сакья Пандиты (Sa skya Paṇḍita): осуществление практики посредством прохождения путей и уровней (sa lam bgrod tshul) состоит из высвобождения блоков в тонкой энергетической системе правого и левого каналов и растворения их в

---

[28] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *rGyal ba yang dgon pa'i ngo sprod bdun ma'i khrid yig*, fol. 1b (p. 560): *snyigs ma'i gdul bya theg pa mtho mtho ma la dga' ba'i ngor.* В работе Sherpa (2004: 174–176) предлагается на основании трудов Гампопы различать следующие выделенные этим мастером методы Великой печати: (i) «метонимические», даваемые открыто поучения Махамудры *lhan cig skyes sbyor*, которые «обозначают причину, называя ее результат» (там же; 170) и в основном происходят от линии передачи Кадампа (bKa' gdams pa); (ii) фактические сущностные поучения Великой печати, переданные Майтрипой (см. там же 169–173). Это, похоже, имеет параллели с содержанием индийского текста Сахаджаваджры «Таттвадашакатика» (*Tattvadaśakaṭīka*), который четко отличает «практику реализации Махамудры на основе сущностных наставлений от практики Парамитаяны и Мантраяны» (Mathes 2006: 221).

[29] *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 9a f. (p. 17f.); см. также Brunnhölzl (2004: 58) и Ruegg (1984: 1263). Снова, история гласит: Гампопа, ранее учившийся у мастеров Кадампы, мог оказаться и в будущем ограниченным такого рода медитацией; только встретив Миларепу ему удалось разорвать эти «золотые оковы». В одном из последующих фрагментов Кармапа проводит различие между ясным светом (*'od gsal*) согласно учению сутр и тантр; имея одну и ту же суть, ясный свет в сутрах и тантрах различается по методу своего достиже-

центральном канале, после чего практикующий проходит пять путей и двенадцать уровней (bhūmi) бодхисаттв. Результат реализуется, когда достигается зрелость с помощью четырех посвящений, практики двух стадий тантрической медитации, применения внутренней и внешней Печатей, и трех типов «изначального поведения» (lhan cig spyod pa).[32]

Если провести теперь предварительный обзор — а на этой стадии исследования любые заключительные выводы были бы преждевременны, — отдельные семантические составляющие, представленные выше, дают возможность указать на несколько поразительных особенностей и противоречий. Подобно Майтрипе, Микьё Дордже смешивает системы Сутры и Тантры, особо выделяя термин «аманасикара-мадхъямака» (amanasikāra-madhyamaka). В этом контексте подчеркивается особая важность линии «Сараха — Майтрипа — Гампопа — третий Кармапа». Также Великая печать Восьмого Кармапы содержит ключевые элементы, которые есть в сочинениях Гампопы и индийских сиддх: удаление любой привязанности-прилипания к переживаниям посвящений или познанию пустоты и связанное с этим учение о том, что сущность дискурсивного мышления есть как дхармакайя.

Подобно Гампопе, Кармапа видит возможность практики Великой печати на основе Сутра-Мадхъямаки. Он, однако, проводит различие между Великой печатью Гампопы и системой Атиши, которая может

ния (*Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 30a ff./p. 56ff). В комментариях далее утверждается, что в Мадхьямакаватаре Чандракирти признается только взгляд рангтонг. См. Williams (1983a) и Brunnhölzl (2004: 553–597), относительно различия взглядов на Мадхьямаку Восьмого Кармапы и Цонкапы (Tsong kha pa), а также относительно мнения Восьмого Кармапы о том, является ли Мадхьямака эффективным средством против цепляния за концепции (prapañca) и способом освобождения. Перевод части шестой главы см. в Mikyö Dorje (2006).

[30] В тексте Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri ma* содержится объяснение правильного понимания и развития естественного ума. Этот текст содержит массу любопытных определений (частично используя терминологию из систем *pramāṇa* и *phar phyin*) и дебатов, которые не могут быть полностью представлены в данной статье. Текст был написан Кармапой в Kong stod 'or shod по просьбе писца Пёпа Гьяво (Bod pa rgya bo). Его можно найти в списке содержания (*dKar chag* (fol. 9a/p. 17)) сочинений Пятого Шамарпы, но не на титульном листе *Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*. Таким образом, можно заключить, что это сочинение было написано после 1546.

называться «Великой печатью» лишь из соображений андрагогики. Хотя в своих комментариях на Мадхьямакаватару (Madhyamakāvatāra) Восьмой Кармапа временами высказывается против мнения, согласно которому Сутра-Махамудра превосходит тантрическую традицию этой практики, в «Ответе Лингдрунгпе» он объясняет, что Великая печать не является ни Сутрой, ни Тантрой'.[33]

Из этого следует, что, очевидно, существуют некие основополагающие наставления, «Сущность-Махамудры»; эти наставления не обозначены четко, но являются основой для преодоления привязанности-прилипания и концептуализации-дискурсивности. В этом можно найти некоторое сходство поучений Восьмого Кармапы и его современника, ламы Таши Намгъяла (bKra shis rnam rgyal). Таши Намгъял, опираясь на тексты махасиддхи Сарахи и Гампопы, считает Великую печать независимым направлением, которое, тем не менее, можно связать с Тантрой. Более того, соединение Махамудры с сутрами и тантрами принесёт пользу многим.[34] Такая интерпретация, соответствует линии ученого девятнадцатого века Таши Чёпела (bKra shis chos 'phel) и подчеркивает андрагогическкую природу различных систем, выделяемых в рамках Великой печати.[35]

Поскольку «Ответ Лингдрунгпе» (как и большинство поучений) был преподан в конкретном «человеческом» контексте, у нас нет достаточных оснований, чтобы опереться на это сочинение в попытке определить окончательную позицию Кармапы относительно классификации Махамудры, если такая позиция вообще существовала. В данном источнике можно найти классификацию тантр на мирские и сверхмирские, которая обнаруживается также в других сочинениях,

---

[31] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *gLo bur gyi dri ma*, fol. 3a (p. 1077). Относительно терминов *gol sa* и *shor sa* см. также Namgyal (1986: 293–313) и Jackson, D. (1994: 181–85), который перевел критику Сакья Пандиты *Thubs pa'i dgongs gsal*, согласно которой именно это поучение не было дано Буддой. В качестве стратегии аргументации в тексте *gLo bur gyi dri ma* Микьё Дордже относит критику Сакья Пандиты из его сочинения *sDom gsum rab dbye* (*blun po'i phyag rgya chen sgom pa phal cher dud 'gro'i gnas su skye*) к неправильному пониманию шаматхи (śamatha), которое осуществляется с позиций *gol sa.*

[32] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Ne ring 'phags pa'i dris lan*, fol. 1b (p. 322).

[33] См. Mi bskyod rdo rje's *gLing drung pa la 'dor ba'i dris lan*, fol. 2f., а также Rheingans (готовится к печати a).

что усиливает значимость выражаемых в этом тексте позиций. Направление мысли в «Ответе» совпадает также с высказываемым Кармапой мнением о важности мистических песен доха, которые имеют особое значение для одного из трех основных различий, упомянутых выше. Однако в других сочинениях Великая печать совершенно чётко определяется как система исключительно тантрическая.

Очень важно помнить, что вариации и трансформации в поучениях Великой печати в огромной степени зависят от конкретных взаимоотношений учителя и ученика, исходя из чего и следует рассматривать обрисованное выше разнообразие и смешение позиций. Поучения Великой печати должны даваться под близким руководством учителя или гуру, который пронизывает большинство подходов к практике Великой печати в качестве её источника и средства осуществления. И теперь, в целом разобравшись с вопросом о разнообразии интерпретаций и поучений, мы более подробно рассмотрим роль гуру в этой традиции и увидим, что поучения и наставления Великой печати лучше рассматривать как прагматические и эвристические, нежели как некую жестко регламентированную доктрину.

4 ГУРУ КАК ИСТОЧНИК ПОУЧЕНИЙ И ВДОХНОВЛЯЮЩИЙ ПРИМЕР В ТРАДИЦИЯХ ВАДЖРАЯНЫ И ВЕЛИКОЙ ПЕЧАТИ

Понятие «гуру» является общим элементом, объединяющим «мистические традиции» от христианства до суфизма и индийских религий.[36] В соответствии с буддийской тантрой, в Ваджраяне гуру воспринимается как фактическое воплощение всех будд и бодхисаттв, т.е., выражаясь теистическими терминами, «божественность» становится

---

[34] Namgyal (1986: 110–112). Об этом см. в параграфе по определению сущности как пути, в главе, где описываются качества Великой печати, воплощающие глубокий смысл сутр и тантр. Соответствующий текст в *Dwags brgyud grub pa'i shing rta* находится на листе fol. 8b (p. 16). (См. также Ruegg 1988: 1261). Согласно мнению Джексона (Jackson, R. (1994: 25, n. 59, n. 60)) это означает, что Кармапа возражает против того, чтобы считать тантрическую Великую иечать (или Мантра-Махамудры) ниже других по значимости. Это можно прочесть также и в том смысле, что, согласно мнению Кармапы, Мантра-Махамудра не уступает по значимости Сутра-Махамудре, однако уступает Сущности-Махамудре.

[35] См. *Rheingans* (2008 34–41).

имманентной. Выбранный личный учитель превращается в источник посвящений и наставлений, его статус не подлежит «опрощению»;[37] важность учителя рассматривается как объединяющий элемент в тибетской традиции Ваджраяны.[38]

Гуру также играет самую значительную роль в указании ученику на его изначальную природу, как это выражено в ваджра-песнях махасиддх, традиция которых иногда называется сахаджаяна (sahajayāna) и считается источником нетантрических поучений Великой печати.[39] Предварительные практики Махамудры школ Кагью обычно содержат медитацию на учителя, которая иногда рассматривается как самая важная и основная практика.[40] Гампопа пишет:

Это (состояние будды) обретается через благословение гуру, из личного благоговения и преданности, энергией взращивания опыта в медитации через прилежное усилие, в то время как по другому это обретено быть не может.[41]

---

[36] См. Moore (1978: 41); относительно йоги в индийской традиции, см. также эссе, представленные в сборнике Werner (1989); касательно семантики мистицизма в беседах Будды, см. Harvey (1989). Данный раздел не ставит целью обсуждать лабиринты сравнительного мистицизма, его целью является указать на некоторые ярчайшие темы в традициях Великой печати. О различных пониманиях упомянутых аспектов религиозного опыта, см., например, Sharf (1996).

[37] См. Snellgrove (1987: 176–180), где цитируется Гухьясамаджатантра (*Guhyasamājatantra*), относительно роли учителя в буддистских тантрах; согласно мнению Брукса (Brooks 1990: 71), гуру можно признать одним из ключевых элементов тантризма; такое же мнение высказано в работе Padoux (2000: 42–45). Дефиниции тантры можно найти в работах Padoux (2002) и White (2000, 2005). См. также определение «воспевания гуру» как объединяющего элемента смысла ваджра-песен сиддх во введении к труду Jackson, R. (2004: 3–53).

[38] В рамках различных традиций Кагью это видно, например, из знаменитого короткого призвания Ваджрадхары и линий преемственности: «Говорят, преданность — голова медитации. Медитирующий постоянно призывает своего ламу, поскольку он — единственный , кто открывает дверь сокровищницы совершенных методов. Одари меня своим благословением так, чтобы неискусственная преданность родилась [внутри моего существа]!» См. (dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba*, p. 117: *mos gus sgom gyi mgo bor gsungs pa bzhin/ /man ngag gter sgo 'byed pa'i bla ma la/ /rgyun du gsol ba 'debs pa'i sgom chen la/ /bcos min mos gus skye bar byin gyis rlobs/*).

Восьмой Кармапа не является исключением среди придающих глубочайшую важность роли учителя. Он, к примеру, объясняет, что не существует более высокого «воплощенного (ламы)» (*sprul sku*), чем ваджра-мастер, который осуществляет передачу освобождающих и приводящих к зрелости (*smin grol*) посвящений и практик. Медитация же тех, кто не вникает в суть и тонкости практики (*gdar sha gcod*) с помощью высокого учителя, а вместо этого, не пытаясь освободить свой ум, притворяется (*ltar 'chos*), что достиг величия в Великой печати, подобна «аскетической практике свиней и собак».[42] Мнимый учитель настолько же опасен для духовного развития, как настоящий — полезен; притворство относительно результатов духовного развития считается серьезнейшим проступком.[43] Тем не менее, Кармапа отмечает, что учителей-шарлатанов очень много[44] и выражает недовольство теми ламами своего времени, «которые, ненадолго перестав выпивать, заводят разговор о достижениях в практике».[45]

---

[39] Abhayadattaśrī, *Grub chen brgyad cu*, 172 (песня Тантипы), переведенная Капштейном (Kapstein 2006a: 55). См. также Tillipa's *Dohākoṣa 6* (Jackson, R. 2004; см., кроме того, изд. и перевод Bhayani 1998: 14). Песни Сарахи изображают гуру как того, «кто покончил с кармой» (*las zin pa yi skyes bu*) и у чьих ног каждый может обрести уверенность в природе своего ума: Dohākoṣa 43a (Jackson, R. 2004): *kye lags dbang po ltos shig dang* / *'di las ngas ni ma gtogs* (согласно Адвайаваджре (Advayavajra), следует читать: *mi rtogs*) *so* /*las zin pa yi skyes bu yi* / *drung du sems thag gcad par byos* (см. также Scherer 2007). См. также Jackson, R. (2004: 3–53).

[40] Девятый Кармапа пишет: «[Медитация на учителя] считается «предварительной», однако, от неё зависит, имеет ли место медитация вообще, поэтому это действительно основная практика» (*dBang phyug rdo rje, Phyag chen nges don rgya mtsho*, fol. 48b: *de ni sngon 'gro ming btags kyang dngos gzhi rang yin pas sgom skye mi skye 'di la rag las so*/.) Относительно различных вариантов предварительных практик Великой печати см. dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba*; Namgyal (1986: 132–138); bKra shis rnam rgyal, *sNgon 'gro khrid yig thun bzhi'i rnal 'byor du bya ba*. См. также работу семнадцатого века Ngag dbang bsTan pa'i nyi ma, *Phyag chen khrid yig*. В пятичастной Великой печати Дрикунгпы ('Bri gung pa) учитель является одним из пяти элементов практики (Sobisch 2003). О важности учителя в Великой печати Гампопы см. Sherpa (2004: 93), Jackson, D. (1994: 150), и Kragh (1998: 12–26); см. также Namgyal (1986: 112).

Почему же гуру настолько важен? Великая печать является «линией передачи смысла» (don brgyud), и тот, кто передаёт понимание этого смысла, должен бы называться «основной (или коренной) лама» (rtsa ba'i bla ma).[46] Изучение и практика Великой печати Восьмым Кармапой в основном состояла из передачи благословения его единственного коренного учителя Сангье Ньенпы (*Sangs rgyas mnyan pa*).[47] Столь часто цитируемые истории, как, например, рассказы о Пхагмодрупе и Гампопе, Кхампа Бечёде (*Khams pa sbad mchod*) и Пхагмодрупе, или о Миларепе и Гампопе, по сути своей все вращаются вокруг отношений учителя и ученика.[48]

Методы, проанализированные в предыдущем разделе, были либо написаны самим Кармапой, либо (предположительно) записаны с его слов.[49] В диалогах глубочайшая преданность, вдохновлённая Карма-

---

[41] sGam po pa bSod nams rin chen, *rJe phag mo gru pa'i zhu las* (перевод и тибетский текст см. в Jackson, D. 1994: 150–151).

[42] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po'i byin rlabs kyi ngos 'dzin*, fol-. 6a (p. 745).

[43] Там же; текст описывает чудовищные последствия для этих обманщиков, которые оказываются в адских сферах существования (*naraka*).

[44] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Karma pa mi bskyod rdo rje'i rnam thar*, fol.17b (p. 148). Уже отмечалось ранее, некоторое напряжение политического климата совпало с сетованиями по поводу духовного упадка, тема, весьма популярная в ярких описаниях Патрула Ринпоче (Dza dPal sprul), в конце девятнадцатого века (Patrul Rinpoche 1994: 102–103; *sNying thig sngon 'gro'i khrid yig*). «Слепая вера» не рекомендуется, не следует ни получать четыре посвящения, ни медитировать на учителя без его проверки. См. также Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII *Po to ba'i chig lab ring mo la mi bskyod rdo rje 'grel pa mdzad pa'i bstan bcos*, fol. 73b (p. 70), где Восьмой Кармапа комментирует работу мастера Кадампы (bKa' gdams pa) Потовы (Po to ba). Вопрос о взаимоотношениях, а также вопрос кто является учителем, а кто нет, раскрывается в наставлениях, данных Восьмым Кармапой своим активным спонсорам из семейства Курабпа (sKu rab pa) (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *sKu rab pa'i sde pa khu dbon la bstsal ba'i khrid kyi rim pa*, fol 8a ff./ pp. 209ff.).

[45] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 1b (p. 958). Как гласит колофон, этот текст состоит из записей, сделанных учениками Восьмого Кармапы; эти записи были представлены Кармапе для утверждения (там же; лист fol. 20b/p. 996).

пой, помогала ученикам приблизиться к высшему видению. Таковы традиционные взгляды на происхождение как письменных, так и устных методов Великой печати — от гуру, уполномоченного своей передачей.[50] Кармапа пишет в своей «духовной биографии», что учитель не вкладывает освобождение в открытую ладонь ученика, но каждый должен видеть качества учителя, и практиковать как он.[51] Другими словами, учитель является для практикующего источником и примером.

Среди функций учителя философская аргументация в рассматриваемых текстах упоминается редко, таким образом обеспечение естественности, или спонтанности, как раз и является его главной ролью.[52] Ещё одной функцией учителя имплицитно признаётся осуществление передачи, а также опыта, которое происходит путём обращения к подлинности линии (*brgyud pa*), её силе и благословению (Skt. adhiṣṭhāna), а также к реализации гуру.[53]

5 ГУРУ КАК СРЕДСТВО ДОСТИЖЕНИЯ РЕАЛИЗАЦИИ В ПОУЧЕНИЯХ ВЕЛИКОЙ ПЕЧАТИ ВОСЬМОГО КАРМАПЫ

В данном разделе учитель рассматривается не только как источник и пример, но также как средство и цель реализации, согласно тем поучениям Великой печати Восьмого Кармапы, которые явно не предполагают тантрический «путь средств».[54]

---

[46] Так считает Восьмой Кармапа, цитируя Го Лотсаву в сочинении *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*, fol. 8a (p. 16).

[47] См. Rheingans (2008: 118–125). Более того, первое записанное поучение Кармапы было наставлением (*zab khrid*) по медитации гуру йоги, данное в 1513 г. в Ривоче (*Ri bo che*) (см. *A khu A khra*, fol. 34b/p.100).

[48] Касательно истории Кхампы Бечёда см., например, Mi *bskyod rdo rje's gLing drung pa la 'dor ba'i dris lan* , листы fol. 3a-3b и Rheingans (готовится к печати *a*).

[49] См. Rheingans (готовится к печати *a*) и Rheingans (2008: Глава Пятая).

[50] Ср., к примеру, сон Марпы, где он описывает встречу с Сарахой (Kapstein 2006a: 51–52). Стих разбирается в работе Kapstein (2003: 767–773).

[51] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Karma pa mi bskyod rdo rje'i rnam thar*, fol.17b, p. 148.

[52] Роджер Джексон упомянул об этом вопросе в своём программном выступлении на секции по традициям Махамудры в рамках XI конгресса IATS, в Бонне, в августе 2006 года.

Текст *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khri*d (Инструкции по медитации Махамудры школы Карма Камцанг) объясняет разнообразные подходы для учеников различных способностей, отмечая, что, если ученик, наделенный ‘благоприятными (кармическими) остатками’ (*skal ldan*), встретит гуру традиции Дагпо (Dwags po), то особенно сложной практики не потребуется. На основании глубокого желания освободиться от циклического существования (*nges ‘byung*) и последствий вредных поступков, «развитие открытости» или «призывание» (*gsol ‘debs*) считается основой достижения результата, поскольку реализация всех путей проявляется только с помощью трех драгоценностей и ламы. Через призывание, отличающееся собранностью, интенсивностью и глубиной (*gsol ba phur tshugs su btab pa*), осуществление шаматхи (*śamatha*), випашьяны (*vipaśyanā*) и вневременного осознавания (*ye shes*) Великой печати будут неизбежно достигнуты.[55]

Другими словами, призывание, или порождение открытости, необходимо не только для вхождения в практику, но является также её формой. Далее Кармапа дает определение понятию «солдеб» (*gsol ‘debs*): исключая принятие пищи, питье и сон, тело ученика (посредством заботы об учителе), речь ученика (посредством восхваления качеств учи-

---

[53] Kragh (готовится к печати) отмечает на примере Шести доктрин Наропы, насколько часто некоторые тексты передавались благодаря лишь своей авторитетности, не будучи, в действительности, используемыми для выполнения практик. Дэйвидсон добавляет, что в Тибете переводчик и его (иногда собственного сочинения) инструкции (*gdams ngag*) представляют собой важную часть в тибетских тантрических линиях, также как и кланы для их передачи (Davidson 2004: 149–151).

[54] Важный текст для призвания гуру в традиции Кагью можно найти в Хеваджратантре (Hevajratantra I.viii.36) (в особенности интересна его третья строка): «То, что не выражается другими, врожденное; то, что нигде нельзя найти; оно будет узнано посредством …[особенного]… служения учителю; а также благодаря собственной заслуге»; (перевод Собиша (готовится к печати), который подробно разбирает возможные варианты прочтения, а также интерпретацию Джигтеном Гёнпо (‘Jig rten dgon po) термина dus mtha’ (Skr. parva) в значении заключительного момента служения гуру как дхармакайе). См. также перевод Дэйвидом Джексоном того же стиха и его контекст в сочинении Гампопы rJe Phag mo gru pa’s zhu lan (Jackson, D. 1994: 150–152).

теля) и ум ученика (посредством созерцания разнообразных превосходных качеств учителя) должны быть постоянно сфокусированы на нём, в противоположность той ситуации, когда призывание учителя осуществляется только в определенное время или от случая к случаю.[56] В подстрочном примечании (*mchan*) к абзацу тибетского текста, излагающего эту идею, содержится собственно описание практики гуру-йоги.[57]

Текст продолжается описанием основной части практики (*dngos bzhi*), состоящей из медитаций шаматха и випашьяна.[58] И снова непосредственные методы «успокоенного пребывания» и «проникающего видения» традиции Дагпо связаны с созерцанием личного учителя; после описания практики «успокоенного пребывания» Кармапа продолжает: «В традиции лекаря Кагью из Дагпо, которая разъясняет все слова [Будды] (bka') как указующие наставления (*gdams ngag*)»,[59] практикующий устраивается в семичастной медитационной позе, призывает учителя в форме Будды Ваджрадхары и всем сердцем устремляется

---

[55] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid, fol. 3b (p. 962). Трудно точно перевести значение термина «солдеб» (gsol 'debs). Когда это сочетание имеет дополнение в следующей за ним части предложения, оно может означать, приблизительно, «пожалуйста» или «я прошу тебя» (напр.: «пожалуйста открой мне изначальное знание/вневременное осознавание изначального/»: /gsol ba 'debs so lhan skyes ye shes stsol). Если же дополнение отсутствует, глаголы «призывать» или «открываться» могут выражать состояние, которого нужно достичь, в таких выражениях, как, например,: «все существа открываются драгоценному ламе»: sems can thams cad bla ma rin po che la gsol ba 'debs (оба примера из гуру-йоги, которая содержится в сочинении dBang phyug rdo rje Karmapa IX (et. al.), sGrub brgyud rin po che'i phreng ba, p. 117). Перевод «молитва» был бы удачной альтернативой, если бы не установившиеся импликатуры, касающиеся застывшего «теистического» словоупотребления (Gomez 2000: 1037). По поводу так называемой «христианской моды» в буддийских переводах, см. Doboom (2001: 2f.).

[56] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 3b (p. 962).

[57] Там же; практикующий визуализирует Будду Ваджрадхару, как нераздельного с Первым Кармапой и коренным ламой, например, с Восьмым Кармапой. После семичастной практики (*yan lag bdun)*, гуру растворяется в капле энергии (*bindu*) Махамудры, которая в свою очередь растворяется в практикующем.

[58] Там же; лист fol. 4b (p. 964).

к нему (*gsol ‘debs*). «Сол деб» способствует переживанию состояния преданности и открытости (*mos gus*), которое работает как средство, позволяющее уму укрепиться в однонаправленной сосредоточенности на благом (*dge ba*), помогает ему успокоиться и пережить три качества, ему присущие: ясность (*gsal ba*), радость (*bde ba*) и отсутствие концепций (*rnam rtog med pa*).[60]

Тема учителя далее возникает в последующей дискуссии относительно возражений, касающихся метода, применяемого в школе Кагью, где Кармапа подчеркивает, что в этой традиции не принято злоупотреблять привычным всем интеллектуальным анализом.[61] Напротив, нужно сохранять такое состояние ума, которое позволит проявиться абсолютному осознаванию Великой Печати. Каким образом можно сохранять такое состояние? Призывая (*gsol ‘debs*) истинного учителя, являющегося сущностью всех Будд, и позволяя его благословению войти в ум и пребывать (*bzhugs*) в нем.[62] Затем Микьё Дордже связывает этот подход с тремя путями Гампопы: (i) путём анализа (*dpyod pa*), (ii) путём прямого узнавания (*dngon sum*) и (iii) путём благословения (*byin rlabs*). Здесь путь благословения приравнивается не к Ваджраяне (как это иногда происходит в сочинениях Гампопы), а к «традиции данной передачи» (*brgyud pa ‘di’i lugs*).[63]

На протяжении десяти листов текста *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid* продолжается разъяснение медитации шаматхи и випашъяны;

---

[59] Там же; лист fol. 5a (p. 965): *bka’ brgyud dwags po lha rje’i lugs kyis bka’ thams cad gdams ngag tu ‘chad pa’i* [fol. 5b/p. 966] *srol la*/.

[60] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, fol. 5a (p. 965). Работа освещает эти состояния и то, как они связаны с шестым сознанием (*drug pa yid kyi rnam par shes pa*) более детально. В этом параграфе анализируется роль учителя, тонкости шаматхи и випашьяны здесь не рассматриваются. Похожее описание содержится в заключительных параграфах этого сочинения (там же; лист fol. 8b/p. 972).

[61] Там же; лист fol. 6b (p. 968). Пояснение в тексте впечатляет схожестью с *Dwgas brgyud grub pa’i shing rta*, где Кармапа в целом выражает своё неприятие усиления концептуальных конструктов (*prapañca*) через выстраивание философских теорий (Brunnhölzl 2004: 555; Williams 1983a: 125).

[62] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid, fol. 6b (p. 968).

детали этого разъяснения находятся вне компетенции данного раздела.[64] Тем не менее, нужно сказать, что и здесь лама присутствует в качестве средства практики, т.е. во время культивирования самадхи (*samadhi*) или «глубокого сосредоточения», а также трёх проистекающих из этого сосредоточения качеств — радости (*bde ba*), ясности (*gsal ba*) и не-мысли (*mi rtog pa*), представление «лика» (*zhal*) ламы в качестве объекта покоящегося в равновесии ума признаётся искусным средством для достижения однонаправленности (*rtse gcig*) в этой линии передачи Кагью.[65]

Випашъяна иллюстрируется сначала примерами бессущностности (тиб. *bdag med*, снскр. *anātman*). После некоторых рассуждений Кармапа аргументирует целесообразность такого метода медитации випашъяны, когда «…необходимо позволять «непосредственному уму» (*de ma thag yid*) покоиться на всех аспектах ментальных образований (снскр. *saṃskāra*, тиб. *'du byed*) восьми сознаний».[66] Другими словами, «непосредственный ум» означает «ум этого момента», а «позволять покоиться» определяется как «удерживать» или «ухватывать» (*'dzin pa*), согласно методу, приписываемому Гампопе и Третьему Кармапе Рангджунгу Дордже (*Rang byung rdo rje*).[67]

---

[63] Там же; это несомненно очень интересный момент, который подкрепляет исследование Собиша о понимании Джигтеном Гёнпо (‘Jig rten dgon po) преданности гуру как единственного способа достичь просветления (Sobisch, готовится к печати). Подстрочное примечание Восьмого Кармапы в этом месте гласит, что данный путь подходит лишь человеку, обладающему «благоприятной предрасположенностью» (*skal ldan*), который, получив (от учителя) непосредственное указание на природу ума, достигает Пробуждения. Это как раз и есть знаменитый «спонтанный подход» (*cig car*) (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, лист fol. 6b/p. 968). О Трёх путях Гампопы, см. Rheingans (2008: 39–41); см. также Sherpa (2004: 129–36), Kragh (1998: 29–39), и Mathes (2006: 2).

[64] Рассуждения о медитации проникающего видения, представленные в этом кратком, но информативном источнике, сами по себе отнюдь небезынтересны для исследования основных аспектов поучений Великой печати. Однако, предметом рассмотрения этого раздела статьи является именно роль учителя.

[65] Там же; лист fol. 8b (p. 972). Однако, если причиной такой практики становится «слепая вера» (*rmongs dad*), это не может считаться правильным (*mchog*).

[66] Там же; лист fol. 17a (p. 988).

Функцией преданности (*mos gus*) в этом тексте является обеспечение весьма глубокого состояния ума, которое описывается как предпосылка и, собственно, как часть основной практики.[68] Связанная с практикой призывания и создания открытости (*gsol 'debs*) или усиленная ею, преданность может быть использована как для концентрации ума, так и для приведения его в состояние, в котором концепции исчезают, и энергия благословения (*byin rlabs*) входит в поток сознания практикующего. Это не исключает исследование ума, которое текст также называет чрезвычайно важным, но указывает на фундаментальную значимость преданности, наряду с интеллектуальным постижением и обретением умной мудрости (*prajñā*).[69]

Другие поучения отмечены схожей семантикой понятия «доверие» (тиб. dad pa, снскр. śraddhā). Первая из семи частей текста *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris* (*Замечания о том, что является необходимым для медитации Великой печати*)[70] содержит следующие наставления:

---

[67] Там же; в подстрочном примечании уточняется, что речь здесь идёт именно о подходе Третьего Кармапы Рангджунга Дордже (Rang byung rdo rje); принимается во внимание, что определяющим показателем (*rang gi mtshan nyid*) для любого сознания (*shes pa*) является именно схватывание. В тексте утверждается необходимость понять эту тонкую особенность, ибо на её основании удаляется неведение по поводу абсолютного осознавания Великой печати. После дальнейших описаний того, как реализуются уровни (*bhūmi*) Бодхисаттв, этот подход снова приписывается Гампопе и Третьему Кармапе (там же; лист fol. 20a/p. 995). Формулировка, вероятнее всего, имеет аллюзию на текст Рангджунга Дордже *rNam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos* (см. также парафраз Sheehey 2005). Сочинение завершается призванием линии передачи лам Великой печати от Ваджрадхары и Сарахи к Сангье Ньенпе и Восьмому Кармапе. Таким образом, данное произведение помещает наставления в контекст непрерываемых учений, передаваемых от учителя к ученику (там же; лист fol. 20b/p. 996).

[68] Другие указания однозначно делают преданность (*mos gus*) своей центральной темой: помимо *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, есть сочинения, из названий которых видно, что mos gus определяется как самый главный фактор. Ср., например, *Mos gus phyag chen gyi khrid zab mo rgyal ba rgod tshang pa'i lugs*, или *Mos gus bdun ma'i khrid yig gzhung 'grel ba dang bcas pa* (особенно лист fol. 31 a/p. 795), или *Mos gus chen mo'i khrid* (*Kaṃ tshang*, p. 364), которые до сих пор остаются ненайденными (хотя авторство Восьмого Кармапы можно считать доказанным).

Над головой, [на диске] лотоса и луны, визуализируй Кармапу Микьё Дордже, в черной короне, имеющей [форму] крыла гаруды, в золотом сиянии, облачённого тремя видами дхармических одежд. Затем следует однонаправленно молиться посредством [чтения] «Несравненного восхваления» (*sKu bstod zla med ma*).[71]

Вторая часть того же текста, отклоняясь от более стандартного описания, которое мы находим в Драгоценном украшении освобождения (*Thar rgyan*) Гампопы,[72] ставит учителя во главу угла «трёх видов доверия» (*dad pa gsum*):

> 2. Затем, усилив стремление к нему самому (*de nyid*) [т.е. к учителю], следует добиваться достижения «доверия пожеланий»; [и] когда [поступаем так], возникает «доверие убеждённости», [что значит] считать, что бы [лама] ни говорил, подлинным и истинным.[73] И затем, когда проявляется доверие, в котором более нет двух омрачений ума, следует утвердиться в нём (*de*) однонаправлено.[74]

Здесь доверие достигает кульминации в состоянии, свободном от омрачённости. Из этого следует, что «дэпа» (*dad pa*) есть не только

---

[69] Анализ отсутствия себя приводится, например, в работе Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*, лист fol. 11a–13a/pp. 977–981).

[70] Этот текст также содержит заметку (*zin bris*), сделанную со слов Восьмого Кармапы его учеником Джадралом Ратнанатхой (*Bya bral Ratnanātha*), который, записав слова Кармапы, затем согласовал с ним текст (Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris*, fol. 3b/p. 275).

[71] Там же; лист fol. 1b (p. 272): */de'ang phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i dmigs thun dang po ni/ rang gi spyi bor pad zla'i steng du rgyal ba karma pa mi bskyod rdo rje zhwa nag khyung gshog gser mdangs can chos gos rnam pa gsum ldan du gsal btab nas sku bstod zla med ma'i sgo nas gsol 'debs rtse gcig tu byed pa'o/*.

[72] См. *sGam po pa bSod nams rin chen, Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*, p. 214–219. Это несколько отличное от обсуждаемого определение популярно в линии Кагью. Дэйвид Джексон отметил, что сочинения Гампопы и Пхагмодрупы, темой которых является «постепенный путь», начинаются с рассуждений о необходимости уверенности (или доверия) (*dad pa*), совершенно в том же ключе, что и медитационные руководства линии Сакья, использующие понятие «трёх [уровней] проявления» (*snang ba gsum*) (Jackson, D. 1995: 233; 242, n. 24).

подготовительная, но и фактическая медитация, в дополнение к тому, что объект в практике Великой печати — это гуру, а не Учения, и не Будда в более общих терминах.[75]

В дополнение к вышесказанному важно обратить внимание на те практики или поучения, которые или специально разработаны как медитация на учителя (гуру-йога) или очень близки к ним, исходя из своего содержания. Одно из поучений Восьмого Кармапы является примером руководства для медитации, в котором содержатся сущностные наставления для углубления созерцания.[76]

Она содержит сжатые, временами зашифрованные рекомендации по семи медитационным сессиям; от гуру-йоги и контроля за внутренними энергиями до размышления о любящей доброте и сострадании.[77] Но эта «сердечная суть всех наставлений» недвусмысленно полагает все практики в рамки «становления» самим учителем (по-видимому, в абсолютном или переносном смысле). Этот текст начинается словами: «Далее, те, кто желает реализовать (достичь, осуществить) меня самого»,[78] и завершается следующим увещеванием: «Те, кто желает реализовать

---

[73] Здесь слово tshad ma можно было бы заменить ещё одним словом *'dzin pa*, или интерпретировать фрагмент несколько по иному: из *bden 'dzin* проявляется понимание *tshad ma*, т.е. «если считать любые слова [ламы] истинными, [то это] подлинный [лама]».

[74] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Phyag rgya chen po bsgom pa la nye bar mkho ba'i zin bris, fol. 1b* (p. 272): 2 /*de nas de nyid la 'dun pa cher btang ste 'dod pa'i dad pa nyid gtso bor sgrub pa la yid ches pa'i dad pa ci gsungs la bden 'dzin tshad ma skyes shing/ de nas rang rgyud kyi sgrib gnyis dwangs* [лист fol. 2a/p. 273] *pa'i dad pa 'byung bas de la rtse gcig tu 'jog pa'o*/.

[75] В разных буддийских традициях уверенность (Skt. *śraddhā*, Pāli *saddhā*) иногда переводится как «вера»; при этом, данное понятие имеет несколько значений и не может быть смешиваемо с теологической концепцией веры. Понимание уверенности как практики не ограничивается традицией Великой печати, хотя в иных контекстах центром практики обычно является не гуру. Brassard (2000: 98–99) отмечает, что в контексте Махаяны Бодхичарьяватары (*Bodhicaryāvatāra*) *śraddhā* может считаться не только предварительной ценностью, но, собственно, практикой. Это понятие может также переводиться как «доверие или полагание себя на кого-либо» (*parapratyaya*); дальнейшие коннотации часто соотносятся с категориями prasāda или prasannacitta, которые отличаются семантикой покоя и безмятежности, убежденности и доверия

моё, Микьё Дордже, состояние за одну жизнь и в этом теле, должны стараться осуществить все, что было дано [здесь] именно так».[79]

Подражание и следование учителю являются, таким образом, основополагающей целью; и в этом данный текст схож со знаменитым сочинением Восьмого Кармапы *Thun bzhi bla ma'i rnal 'byor*, начинающимся следующими словами: «Теперь, те, кто думают только обо мне, Микьё Дордже...».[80] Это типичное смешение устной и письменной передач достигает уровня, где текст оживает в медитации и становится «учителем-текстом». Другое наставление по гуру-йоге заканчивается ремаркой, что если «мёгу» (*mos gus*) (преданность, состоящая из стремления «мё» (*mos*) и уважения «гу» (*gus*)) неустойчива, то необходимо применять методы взращивания доверия (*dad pa*) по отношению к учителю.[81] Это подразумевает, что преданность является также целью практики.

В целом, понятие «дэпа» (*dad pa*), или доверия к учителю, а также последующие практики «мёгу» (*mos gus*) и «солдеб» (*gsol 'debs*), явля-

---

(Gomez 2004: 278). В сутрах это понятие перечисляется среди «пяти навыков» (*indriya* или *bala*) способствующих хорошей практике, или, в более «учёных» сочинениях, относится к тридцати семи факторам, ведущим к пробуждению (там же; Gimello 2004: 51). Это определенные положительные состояния ума (*kuśala*), которые часто имеют коннотации активной вовлечённости в практику, преодоления вялости и сомнения (что выражается также словами *adhimukti* или *adhimokṣa*), и приобретения способности доверять или полагаться на что-либо (*Abhidharmakośa* VI. 29).

[76] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *mNyams med dags* [так!] *po bka' brgyud kyi gdam* [так!] *pa'i srogi* [сокращ. *srog gi*] *yang snying*, NGMPP, Reel no. E 12794/6, 9 листов fols, рукопись, стили письма: *dbu med*, частично *'khyug yig* (*Heart Essence of the Life Force of the Intructions of the Uncomparable Dwags po bKa' brgyud*). Данный текст входит в список содержания работ Восьмого Кармапы с 1546 г. (*Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*, fol. 8a/p. 365), и колофон четко указывает на авторство именно Восьмого Кармапы.

[77] Носители традиции Карма Кагью подтверждают, что эта работа была написана для продвинутых практикующих, которые заранее получили указующие наставления. Такие практикующие были осведомлены относительно значения определённых тайных строк текста, использовавшегося для нужд медитационной практики (устная передача от Манивы Шераба Гъялцена Ринпоче (Ma ṇi ba Shes rab rgyal mtshan Rin po che), июль 2007; устная передача от Кхенпо Нгедёна (mKhan po Nges don), декабрь 2006).

ются основополагающим и центральным элементом системы Великой печати, в качестве её предпосылки, практики и цели. Можно даже сказать, что преданность учителю есть средство для реализации Великой печати, так же как и высшее видение. При такой постановке вопроса рассмотренные конкретные примеры текстов Великой печати школы Кагью должны быть определены как принадлежащие к Ваджраяне, именно по причине того, что в Ваджраяне гуру и его передача суть определяющие характеристики, а также по той причине, что гуру рассматривается как средство реализации: независимо от того, используются ли йогические упражнения «пути средств» или нет.[82] Такая диспозиция подразумевает определенную гибкость, допуская, что преподанное учение в значительной степени зависит от обстоятельств.

6 ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя в течение еще многих лет интерпретации Кармапой различных буддийских доктрин будут служить предметом исследования для многих ученых, данный труд позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Автором было описано основополагающее тройственное разделение Великой печати в интерпретации Восьмого Кармапы Микьё Дордже. При дальнейшем исследовании поучений Восьмого Кармапы по Махамудре автору удалось выделить некоторые отличительные черты: специфику, с которой Кармапа проводит отличие между наставлениями по «изначальному соединению» Гампопы и доктриной, веду-

---

[78] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *mNyams med dags po bka' brgyud*, лист fol. 1b: *de yang khoo* (= *kho bo*) *rang sgrub par 'dod pa rnams*/.

[79] Там же; лист fol. 9a: *zhes bya ba 'di ni kho bo mi bskyod rdo rje'i go 'phang tshe cig lus cig gi grub par 'dod pa rnams kyi* (emend to kyis?) *'di bzhin sgrub par mdzod cig*//.

[80] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Thun bzhi bla ma'i rnal sbyor*, p. 269: *da ni kho bo mi bskyod rdo rje kho na min pa bsam rgyu med pa kun*.

[81] Mi bskyod rdo rje, Karmapa VIII, *Bla ma phyi nang gsang gsum kyi sgrub thabs mos gus gsol 'debs*, лист fol. 18b (p. 810).

[82] Sobisch (готовится к печати) пришел к похожему выводу, изучая труды Гампопы и Джигтена Гёнпо ('Jig rten dgon po). Он подтверждает, что преданность гуру это единственное средство для реализации, особенно на заключительной стадии, когда гуру видится практикующим как дхармакайя. В гуру-йоге реализация, хотя и в независимости от пути средств, тем не менее понималась бы как тантра.

щей свое начало от Атиши; а также каким образом Кармапа прибегает к помощи иллюстративных примеров и эстетическому воздействию образов удаления привязанности-прилипания в качестве обоснования своих поучений. Некоторые тексты, состоящие из вопросов и ответов, определяют Великую печать как исключительно тантрическое учение, другие тексты считают ее стоящей вне определений сутры или тантры, в то время как в комментариях по Мадхьямаке содержатся указания на то, что по сути эти аспекты неразделимы.

Обладая общими элементами смысла, эти противоречия свидетельствуют о том, что на сегодняшний момент трудно установить «финальную» интерпретацию или иерархию поучений Великой печати Восьмого Кармапы. Так как исследование текстов Великой печати изначально подразумевает, что такие тексты по преимуществу могут не подпадать под классификации, исследователь должен спросить себя, позволяют ли его изыскания, несмотря на свою необходимость и важность, полностью раскрыть материал.[83] Тем не менее, разнообразие доктрин удостоверяет андрагогическую значимость поучений Великой печати, в которых жанр текста, роль учителя, и ученика играют роли отнюдь не второго плана. Разрешить указанные противоречия можно, оценив разницу в подходах, в первую очередь, как андрагогическую. Разрешению противоречий служит также исследование значимости учителя.

Суммируя все вышесказанное, можно отметить, что на нынешнем этапе исследования в интерпретации текстов Великой печати Восьмого Кармапы ясно выделяются три аспекта. Во-первых, присутствуют столь необходимые поучения о видении истинной природы мыслей как дхармакайи и преодолении едва различимых цепляний и привязанностей. Во-вторых, это учение преподносится по-новому: либо как прямое отпускание всего напускного, в результате выполнения практик, связанных с системой сутр, либо при помощи тантрического «пути средств»; в разных текстах важнейшим признаётся тот или иной подход. И наконец, общим источником этих поучений является

[83] Дэйвид Джексон (Jackson, D. 1990: 59–63) предложил, чтобы исследования любых доктрин в рамках Махамудры проводились с ориентацией на традиции Сакья Пандиты или Кагьюпы. Как было показано, подразделение на доктрины и традиции, а также апологетика, ярко представлены в сочинениях, Восьмого Кармапы, Таши Намгъяла, и Другчен Пемы Карпо.

Учитель. В медитационной практике Учитель является помощником и опорой; с сотериологической точки зрения преданность ему, в сочетании с пониманием природы дискурсивного мышления, является достаточным фактором для достижения результата духовной практики, причём реализация абсолютного состояния гуру представляет из себя цель — независимо от того, используются ли йогические упражнения «пути средств» или нет.

В связи с отмеченной доктринальной гибкостью, это говорит в пользу предположения о том, что Великая печать не является набором «готовых к употреблению» доктрин и практик, но состоит из динамического взаимодействия между учителем и учеником, в поле которого и существует. Учитель, согласно буддийскому идеалу «наилучшего проповедника», изображается как личность, выбирающая подходящий для ученика метод из огромного «океана наставлений».[84] Основная цель тогда формулируется как реализация изначального состояния, осознавание природы дискурсивного мышления как дхармакайи и до-

---

[84] О Будде, как «наилучшем проповеднике» см. Deegalle (2006: 21–35).

[85] Реализация достигается через культивирование медитативного опыта (*mnyam*) и окончательное пребывание в естественном состоянии (Martin 1992: 242). Sharf (1995), в основном на основании японского буддизма, высказывает предположение, что риторика опыта не основывается на точных терминах или выражении реальных состояний медитативного опыта. Джанет Гьяцо предупреждает о том, что не следует доводить этот вопрос до крайностей (1999: 115f.) и показывает, что, в отличие от японского буддизма, тибетская традиция недвусмысленно говорит об опыте (*nyams myong*). Исследовательница ссылается на Великую печать, раздел поучений «прямого видения» линии Великого совершенства и четыре посвящения нирутарра-тантр высшей йоги (*niruttara*-tantra).

[86] В ней учение Будды сравнивается с плотом: «О, вы, монахи, которые осознали схожесть Учения с плотом, вам надобно прекратить цепляние даже за [хорошие] поучения! Насколько же более насущно прекратить цепляние за учения ложные!» *Alagaddūpamasutta* 14 (*Majjhima Nikāya 22*), перев. Ñyānāponika Thera (1974) (см. также Scherer 2006).

[87] Современный наставник Шамарпа Мипам Чёкьи Лодрё (Zhwa dmar pa, Mi pham Chos kyi blo gros) (г. р. 1952), сообщил, например, что использует абсолютные поучения из книги Девятого Кармапы как для прямого указания на природу ума, так и в качестве наставлений по стадии завершения в медитации (устная передача, июль 2006).

стижение подлинного переживания. Неуничтожимый духовный опыт и реализация ума суть окончательные цели, относительно которых «проходят проверку» любые средства.[85] Такой прагматический подход имеет нечто общее с практикой раннего буддизма, как об этом сказано в знаменитой Алагаддупамасутте (Alagaddūpamasutta).[86] Таким образом, Великую печать Восьмого Кармапы лучше понимать как живой, изменяющийся и гибкий прагматический дискурс, в рамках которого опыт считается более важным, нежели заявления об установлении окончательной истины.[87] Остается надеяться, что подбный подход откроет дорогу новым исследованиям богатого текстового материала индо-тибетской традиции Великой печати.

ЛИТЕРАТУРА

General Abbreviations
Использованные сокращения

HR *History of Religion*
IATS *International Association of Tibetan Studies*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JIABS *Journal of the International Association of Buddhist Studies*
JIATS *Journal of the International Association of Tibetan Studies*
JIP *Journal of Indian Philosophy*
JTS *Journal of the Tibet Society*
LTWA Library of Tibetan Works and Archives
NGMPP Nepal German Manuscript Preservation Project
PIATS Proceedings of the Seminar of the International Association of Tibetan Studies

Sources and Literature in Tibetan Language (Abbreviations)
Источники на тибетском языке (сокращения)

1. A khu A khra
A khu A khra dGe slong Byang chub bzang po, (b. sixteenth century). *rGyal ba kun gyi dbang po dpal ldan karma pa mi bskyod rdo rje'i zhabs kyi dgung lo bdun phan gyi rnam par thar pa nor bu'i phreng ba. In Collected Works of the Eighth Karmapa,* vol.1, pp. 33–106, 37 fols.
2. *'Bras-spungs dkar chag*
'Bras spungs dPal brtsegs Bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (eds). *'Bras-*

spungs dgon du bzhugs su gsol ba'i dpe rnying dkar chag/ dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs. 2 vols. Beijing: Mi rigs dpe skrung khang, 2005.

3. *Collected Works of the Eighth Karmapa*

Mi bskyod rdo rje, Karma pa VIII (1507–1554). *dPal rgyal ba karma pa sku 'phreng brgyad pa mi bskyod rdo rje'i gsung 'bum*. 26 vols. Lhasa: Dpal-brtsegs Bod-yig Dpe-rnying-zhib-'jug-khang, 2000–2004. Phyogs bsgrigs theng dang po [First edition]. (Printed from blocks kept at 'Bras-spungs Dga'-ldan Pho-brang and Khams Dpal-spungs-dgon, later reset electronically in Tibet. Distributed by the Tsadra Foundation, New York.)

4. *dKar chag*

dKon mchog 'bangs, Zhwa dmar V (1525–1583). *rGyal ba thams cad kyi ye shes kyi sku rnam pa thams cad pa'i thugs can karma pa mi bskyod rdo rje bzhad pa'i gsung 'bum gyi dkar chag. In Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 1, pp. 1–28, 14 fols.

5. *Dwags brgyud grub pa'i shing rta*

Mi bskyod rdo rje, Karma pa VIII (1507–1554). *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta. In Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 14, pp. 1–975, 487 fols.

6. *Mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs*

Mi bskyod rdo rje, Karma pa VIII (1507–1554). *Byang phyogs 'di na karma pa/ /rim par byon las bdun pa rang byung ni/ /kun mkhyen chos rje'i slob mar gyur 'ga' yi/ /bka' 'bangs mi bskyod rdo rje'i spyad pa'i rabs. In Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 1, pp. 350–387, 19 fols.

7. *mKhas pa'i dga' ston*

gTsug lag phreng ba, dPa' bo II (1504–1566). *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*. 2 vols. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1986.

8. *Phyag chen mdzod*

Zhva dmar pa Mi pham chos kyi blo gros (ed.). *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*. New Delhi, 1998 (Tibetan Buddhist Resource Center, W 23447).

9. *Kaṃ tshang*

Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas (1699/1700–1774) and 'Be lo Tshe dbang kun khyab. *bKa' brgyud gser phreng rnam thar zla ba chu sel gyi phreng ba smad cha* (*The Golden Garland of Kagyu Biographies, vol. 2*).

Sarnath: Vajra Vidya Institute Library, 2004. (Reprint of: *sGrub brgyud karma kaṃ tshang brgyud pa rnam thar rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba.*)

10. *Zhang Yisun*

Zhang Yisun et. al. (eds). *Bod rgya tshig mdzod chen mo*. 2 vols. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1985.

Sources and Literature in Tibetan Language
Источники на тибетском языке

1. bKra shis chos 'phel, Karma (b. nineteenth centruy). *gNas lugs phyag rgya chen po´i rgya gzhung glegs bam gsum yi ge´i ´byung gnas su ji ltar bkod pa´i dkar chags bzhugs byang mdor bsdus pa sgrub brgyud grub pa´i rna rgyan ces bya ba bzhugs so.* In *Phyag chen mdzod* (*rGya gzhung*), vol. *hūṃ*.

2. bKra shis rnam rgyal, Dwags po (1512–1587). s*Ngon 'gro khrid yig thun bzhi'i rnal 'byor du bya ba. In gDams ngag mdzod*, vol. 5, pp. 547–588.

3. dBang phyug rdo rje, Karmapa IX (1556–1603). *Lhan cig skyes sbyor gyi zab khrid nges don rgya mtsho'i snying po phrin las 'od 'phro*. Rumtek (karma'i chos sgar): Karmapa XVI Rang byung rig pa'i rdo rje, n.d.

——. *sGrub brgyud rin po che'i phreng ba karma kam tshang rtogs pa'i don brgyud las byung ba'i gsung dri ma med pa rnams bkod nas ngag 'don rgyun khyer gyi rimpa 'phags lam bgrod pa'i shing rta*. In *gDams ngag mdzod*, vol. 7, pp. 106–121.

4. gZhon nu dpal, 'Gos lo tsā ba (1392–1481). *Deb ther sngon po*. 2 vols. Sichuan: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.

—— Mathes, Klaus-Dieter (ed.). *Theg pa chen po rgyud bla ma´i bstan bcos kyi ´grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba´i me long*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003. (Nepal Research Centre Publications 24.)

5. Karma 'phrin las pa I, Phyogs las rnam rgyal (1456–1539). *Dri lan gyi phreng ba rnams*. In *The Songs of Esoteric Practice* (*Mgur*) *and Replies to Doctrinal Questions* (*Dris-lan*) *of Karma-'phrin-las-pa*. New Delhi: Ngawang Topgay, 1975, pp. 87–223. (Reproduced from Prints of the 1539 Rin-chen-ri-bo Blocks.)

——. *mGur kyi 'phreng ba rnams. In The Songs of Esoteric Practice* (*Mgur*) *and Replies to Doctrinal Questions* (*Dris-lan*) *of Karma-'phrin-las-pa*. New Delhi: Ngawang Topgay, 1975, pp. 1–86. (Reproduced from Prints of the 1539 Rin-chen-ri-bo Blocks.)

6. Kong sprul Blo gros mtha' yas, 'Jam mgon (1813–1899); Chandra, Lokesh (ed.). *Shes bya mdzod: Kongtrul's Enzcyclopedia of Indo-Tibetan Culture*. 3 vols. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1970.

——. *gDams ngag mdzod: A Treasury of Instructions*. 12 vols. Delhi: N. Lungtog, N. Gyaltsan, 1971. (Reproduced from a Xylographic print from the Dpal-spungs blocks.)

7. Mi bskyod rdo rje, Karma pa VIII (1507–1554). *Bla ma phyi nang gsang gsum kyi sgrub thabs mos gus gsol 'debs*. *In Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 797–810, 27 fols.

——. *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta*. Rumtek, Sikkim: Karmapa XVI, Rang byung rig pa'i rdo rje, 1974. (dPal spungs-edition, reprinted in Rumtek.)

——. *dBu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba*. New Delhi: Karmapae Chodhey 1978.

——. *dPal ldan dwags po bka' brgyud kyi gsung las 'phros pa'i 'bel gtam kha shas*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 24, pp. 467–683, 109 fols.

——. *gLo bur gyi dri ma tha mal gyi shes par bshad pa'i nor pa spang ba*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 15, pp. 1073–1083, 5fols.

——. *gZhan stong legs par smra ba'i sgron me*. NGMPP, Reel no. 2496/3, 20 fols.

——. *Kaṃ tshang phyag chen nyams len gyi khrid*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 957–996, 20 fols.

——. *Karma pa mi bskyod rdo rje'i rnam thar legs spyad mar grags pa rje nyid kyis mdzad pa*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol.1, pp.107–114, 4 fols.

——. *mNyams med dags po ka' brgyud kyi gdam pa'i srogi* (*abbrv. for srog gi*) *yang snying*, NGMPP, Reel no. E 12794/6, 9 fols. (Unpublished manuscript, dbu med, partly written in 'khyug yig).

——. *Mos gus bdun ma'i khrid yig gzhung 'grel ba dang bcas pa*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 780–797, 8 fols.

——. *Mos gus phyag chen gyi khrid zab mo rgyal ba rgod thsang pa'i lugs*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 679–725, 24 fols.

——. *Ne ring pa 'phags pa'i dris lan*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol.3, pp. 321–331, 6 fols.

——. *Phyag rgya chen po'i byin rlabs kyi ngos 'dzin.* In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 3, pp. 735–46, 10 fols.

——. *Phyag rgya chen po'i sgom pa la nye bar 'kho ba'i zin bris*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 271–276, 3 fols.
——. *Phyag rgya chen po sgros 'bum*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 24, pp. 1–466.
——. *Po to ba'i chig lab ring mo la mi bskyod rdo rje 'grel pa mdzad pa'i bstan bcos*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*,vol. 19, pp. 43–123, 43 fols.
——. *rGyal ba yang dgon pa'i ngo sprod bdun ma'i khrid yig*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 560–581, 11 fols.
——. *rJe yid bzang rtse ba'i rgyud gsum gsang ba*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 15, pp. 975–1024, 25 fols.
——. *sKu rab pa'i sde pa khu dbon la bstsal ba'i khrid kyi rim pa*. In *Collected Works of the Eighth Karmapa*, vol. 19, pp. 193–262, 35 fols.
——. *Thun bzhi bla ma'i rnal sbyor*. In *gDams ngag mdzod*, pp. 271–278. (With commentary by Karma chags med.)

8. Ngag dbang bsTan pa'i nyi ma. *Phyag chen khrid yig of Nag-dbang-bstan-pa'i-nyi-ma and Other Texts on the Mahamudra and Na ro chos drug Precepts of Stag-lung-pa dKar-brgyud-pa Tradition*. Tibetan Nyingmapa Monastery: Tseten Dorji, 1973. (Reproduced from manuscripts from the library of Ri-bo-rche Rje-drung Rin-po-che of Padma-kod.)

9. sGam po pa bSod nams rin chen (1079–1173). *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*. In *Dwags po lha rje'i bka' 'bum*, vol. 4, pp. 185–652.
——. *Dwags po lha rje'i bka' 'bum: Collected Works of Sgam-po-pa*. 3 vols. Darjeeling: Kargyud Sungrab Nyamso Khang, 1982.
——. *rJe phag mo gru pa'i zhu lan*. In *Dwags po lha rje'i bka' 'bum*, vol. 2, pp. 289–344.

Literature in Western Languages
Литература на западных языках

1. Beyer, Stephan (1975). 'The Doctrine of Meditation in the Mahāyāna.' In C. Prebish (ed.), Buddhism. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 148–158.

2. Bhayani, H. C. (1998). *Dohākośagīti of Krśṇapāda, Tellopāda along with Songs of Vinayasrīpāda, Śantipāda and Stray Lyrics and Citations from Some Other Siddha: Restored Text, Sanskrit Chāyā and Translation*. Sarnath, Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies.

3. Braitstein, Lara (2004). «Saraha's Adamantine Songs: Texts, Contexts, Translations and Traditions of the Great Seal». PhD Thesis, McGill University Montreal.

4. Brassard, Francis (2000). *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva'*s Bodhicaryāvatāra. Albany: State University of New York Press.

5. Brooks, D. (1990). *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism.* Chicago: University of Chicago Press.

6. Brunnhölzl, Karl (2004). *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition.* Ithaca: Snow Lion.

—— 2007. 'Lord Milarepa's Instructions to Master Gampopa with a Commentary by the Eighth Karmapa, Mikyo Dorje.' In Brunnhölzl, Karl (ed.), *Straight From the Heart: Buddhist Pith Instructions*. Ithaca: Snow Lion, 335–343.

7. Davidson, Ronald M. (2004). *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture.* New York: Columbia University Press.

8. Deegalle, Mahinda (2006). *Popularizing Buddhism: Preaching as Performance in Sri Lank*a. Albany: State University of New York Press.

9. Doboom, Tulku (ed.) (2001). *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar. (Proceedings of an International Conference Tibet House, Delhi, February 1990.)

10. Gomez, Luis O. (2000). «Prayer: Buddhist Perspectives.» In Johnston, William M. (ed.), *Encyclopedia of Monasticism*, vol. 2. Chicago: Fitzroy Dearborn.

—— 2004. «Faith». In Buswell, Robert E. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 277–279.

11. Gyatso, Janet (1999). «Healing Burns with Fire: The Facilitations of Experience in Tibetan Buddhism». *Journal of the American Academy of Religion* 67(1), 113–147.

12. Harvey, Peter (1989). «Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha.» In Werner, Karel (ed.), *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*. London: Curzon Press, 82–102.

13. Jackson, David P. (1992). «Birds in the Egg and Newborn Lion Cubs: Metaphors for the Potentialities and Limitations of "All-at-once Enlightenment"». In *Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita*,1989, ed. by Shoren and Zuiho. Narita: Naritasa Shinshoji, 94–114.

—— (1994). *Enlightenment by a Single Means: Tibetan Controversies on the* «*Self-Sufficient White Remedy*» (*dkar po chig thub*). Wien: Östereichische Akademie der Wissenschaften. (Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 615, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 12.)
—— (1996). 'The bsTam rim (Stages of the Doctrine) and Similar Graded Expositions of the Bodhisattva's Path.' In Cabézon, José Ignacio and Roger R. Jackson (eds.), *Tibetan Literature – Studies in Genre*. Ithaca: Snow Lion, 229–243.
14. Jackson, Roger R. (2001). 'The dGe ldan-bKa' brgyud Tradition of Mahāmudrā: How much dGe ldan? How Much bKa' brgyud?' In Newland, Guy (ed.), *Changing Minds: Contributions to the Study of Buddhism in Honor of Jeffrey Hopkins*. Ithaca: Snow Lion, 155–193.
—— (trans.) (2004). *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*. Oxford, New York: Oxford University Press.
15. Kapstein, Matthew T. (1996). «*gDams ngag*: Tibetan Technologies of the Self». In Cabézon, José Ignacio and Roger R. Jackson (eds.), *Tibetan Literature – Studies in Genre*. Ithaca: Snow Lion, 275–290.
—— (2003). «The Indian Literary Identity in Tibet». In Pollock, Sheldon (ed.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 747–805.
—— (2006a). «An Inexhaustible Treasury of Verse: The Literary Legacy of the Mahāsiddhas». In Linrothe, Robert N. (ed.), *Holy Madness: Portraits of Tantric Siddhas*. New York, Chicago: Rubin Museum of Art and Serindia Publications, 49–61.
—— (2006b). *The Tibetans*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.
—— (2007). «gDams ngag Tibetan Technologies of the Self. Part Two». In Prats, Ramon (ed.), *The Paṇḍita and the Siddha: Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith. Dharmasala*, India: AMI Books published by the Amnye Machen Institute, 110–129.
16. Karmay, Samten (1988). *The Great Perfection* (*rDzogs chen*): *A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill.
17. Keller, Carl A. (1978). «Mystical Literature». In Katz, Stephen T. (ed.), *Myticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 75–101.
18. Kragh, Ulrich T. (1998). «Culture and Subculture: A Study of the Mahāmudrā Teachings of Sgam po pa». MA Thesis, University of Kopenhagen.

—— forthcoming. «Prolegomenon to the Six Doctrines of Nā ro pa—Authority and Tradition». In Jackson, Roger and Mathew T. Kapstein (eds.), *Proceedings of the Conference of the IATS 2006*, Bonn. Leiden: Brill.

19. van der Kuijp, Leonard W. J. (1986). «On the Sources for Sa-skya Paṇḍita's Notes on the bSam-yas Debate». *JIABS* 9, 129–137.

20. Lopez, Donald S. Jr. (1997). «"Lamaism" and the Disappearance of Tibet». In Korom, Frank J. (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press, 21–46.

21. Mathes, Klaus-Dieter (2006). «'Blending the Sūtras With the Tantras: The Influence of Maitrīpa and his Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools». In Davidson, Ronald M. and Christian K. Wedemeyer (eds.), *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period 900–1400*. Leiden: Brill, 201–227. (PIATS, Oxford 2003, vol. 10.4.)

—— (2007). «Can Sūtra Mahāmudrā be Justified on the Basis of Maitrīpa's Apratiṣṭhānavāda?» In Kellner, B., H. Krasser, H. Lasic, M. T. Much and H. Tauscher (eds.), *Pramāṇakīrtiḥ: Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*. Part 1. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 545–66. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70.1.)

—— (2008). *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa´s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications.

—— (forthcoming). «The Collection of "Indian *Mahāmudrā* Works" (Tib. *phyag chen rgya gzhung*) Compiled by the Seventh Karmapa Chos grags rgya mtsho». (Proccedings of the IATS Conference, Bonn, 2006.)

22. Martin, Dan (1992). 'A Twelfth-century Tibetan Classic of Mahāmudrā, The Path of Ultimate Profoundity: The Great Seal Instructions of Zhang.' *JIABS* 15, 243–319.

23. Moore, Peter (1978). 'Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique.' In Katz, Stephen T. (ed.), Myticism and Philosophical Analysis. London: Sheldon Press, 101–132.

24. Mullin, Glenn (trans.) (1978). *Four Songs to Je Rinpoche*. Dharamsala: LTWA.

25. Nālandā Translation Commitee (trans.); Mi-bskyod-rdo-rje, Karmapa VIII et.al. (ed.) (1980). *The Rain of Wisdom: The Essence of the Ocean of the True Meaning*. Boulder: Shambala.

26. Namgyal, Takpo Tashi; Lhalungpa, Lobsang P. (trans.) (1986). *Mahāmudrā: The Quintessence of Mind and Meditation*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

27. Ñyānāponika Thera (1974). *The Discourse on the Snake Simile*. Kandy: Buddhist Publication Society.

28. Padoux, A. (2000). 'The Tantric Guru.' In White, David G. (ed.), *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 41–52.

—— (2002). 'What Do We Mean by Tantrism?' In Harper, K. A. and R.L. Brown (eds.), *The Roots of Tantra*. Albany: SUNY, 1–24.

29. Patrul Rinpoche [dPal sprul Rin po che] 1994; Padmakara Translation Group (trans.). The Words of my Perfect Teacher. New York: HarperCollins.

30. Rheingans, Jim (2004). 'Das Leben und Werk des ersten Karma 'phrin las pa: Ein bedeutender Vertreter der bKa' brgyud und Sa syka Traditionen Tibets.' Master´s Thesis, Universiy of Hamburg.

—— (2008). *The Eighth Karmapa's Life and His Interpretation of the Great Seal*. PhD Thesis, University of the West of England, Bristol.

—— (forthcoming a). «The Eighth Karmapa's Answer to Gling drung pa: A Case Study». In *Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies Bonn*, ed. by Matthew T. Kapstein and Roger R. Jackson. Leiden: Brill.

—— (forthcoming b). 'Narratives of Reincarnation, Politics of Power and the Emergence of a Scholar: the Very Early Years of Mi bskyod rdo rje and its Sources.' In *Lives Lived, Lives Imagined*, ed. by Charles Ramble and Ulrike Rössler. Boston: Wisdom Publications. (Oxford Centre for Buddhist Studies Series.)

31. Richardson, Hugh (1980). «The Karma-pa Sect: A Historical Note». In *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, ed. by Michael Aris and Aung San Suu Kyi. Warminster: Aris and Philips, pp. 337–378. (Reprint of *Journal of the Royal Asiatic Society* 1959, parts 1 & 2.)

32. Roerich, George N. (1996). *The Blue Annals*. Delhi: Motilal Barnasidass. (First published in 2 vols., Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949–53.)

33. Ruegg, David Seyfort (1988). «A Karma bKa' brgyud Work on the Lineages and Traditions of the Indo-Tibetan dBu ma (Madhyamaka)». In Gnoli, G. and L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*.

Rome: Istituto Italiano per il Medeo ed Estremo Oriente, pp. 1249–1280. (Serie Orientale Roma LVI, 3.)
—— (2000). *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamka Philosophy*. Wien: Universität Wien. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 50.)
34. Schaeffer, Kurtis Rice (1995). «Enlightened Heart of Buddhahood — A Study and Translation of the Third Karma pa Rang byung rdo rje's Work on Tathāgatagarbha, the *bDe bzhin gshegs pa'i rnying po gtan la dbab pa*». Master's Thesis, University of Washington.
—— (2000). «Tales of the Great Brahmin: Creative Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha». PhD Thesis, Harvard University.
35. Scherer, Burkhard (2006). «Buddhist Philosophy as Path: The Deconstruction of Ontology by Practise». Paper presented at Budisma dienu 2006, Philosophical Faculty, University of Riga, Latvia, 12 May 2006.
—— (2007). «Causality: Transformations of a Buddhist Conundrum». Paper presented at World View Society, Bath Spa University, 13 March 2007.
36. Sharf, Robert E. (1995).»Experience». In *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 94–117.
37. Sherpa, Trungram (2004). «Gampopa, the Monk and the Yogi: His Life and Teachings». PhD Thesis, Harvard University.
38. Smith, E. Gene (2001). *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.)
39. Snellgrove, David L. (1987). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. London: Serindia.
40. Sobisch, Jan-Ulrich (2003). «*Phyag chen lnga ldan*: Eine Mahāmudrā Praxis der Kagyüpas». In *Schmithausen, Lambert (ed.), Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Band 8*. Hamburg: Universität Hamburg, 139–162 [1–23].
—— forthcoming. «Guru Devotion in the Bka' bgryud pa Tradition: Its Functioning as the Single Mean for the Arising of Realisation». (Proccedings of the IATS Conference, Bonn, 2006.)
41. Verhufen, Gregor (1995). «Die Biographien des Achten Karmapa Mi bskyod rdo rje und seines Lehrers Sangs rgyas mnyan pa: Ein Beitrag zur Geschichte der Karma bKa'-brgyud-pa-Schulrichtung des tibetischen Buddhismus». Master's Thesis, University of Bonn.

42. Werner, Karel (ed.) (1989). *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*. London: Curzon Press. (Durham Indological Series 1.)
43. White, David G. (2000). «Tantra in Practice: Mapping a Tradition». In White, David G. (ed.), *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 3–38.
—— (2005). «Tantrism: An Overview». In Eliade, M. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. 2nd Edition edited by Lindsay Jones, 8984–8987.
44. Williams, Paul (1983a). «A Note on Some Aspects of Mi bskyod rdo rje´s Critique of dGe lugs pa Madhyamaka». *JIP* 11, pp. 125–145.
—— (1983b). «On *Rang Rig*». In Steinkellner, Ernst and Helmut Tauscher (eds.), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 321–332. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 11.)

Д. А. Рыбаков (Тольятти)

ПРОСТРАНСТВО КАК «ПОТЕНЦИАЛ ВОЗМОЖНОСТЕЙ» В БУДДИЗМЕ И НАУКЕ

ВВЕДЕНИЕ

В данной статье произведена попытка провести аналогию с буддизмом, раскрыв понятие пространства в математике. В буддизме понятие пространства имеет несколько значений и рассматривается с разных позиций. Среди них есть два аспекта понятия пространства, наиболее близкие научному мировоззрению: пространство как потенциал возможностей и пространство как нейтральный элемент, не имеющий характеристик. История и современное состояние математики подтверждают первую идею, а некоторые положения теории размерности — вторую. На самом простом уровне рассмотрения физическое пространство предоставляет возможности для расположения физических объектов, а математическое — для математических. Бесконечное разнообразие форм, которые могут быть проявлены в так понятом пространстве, указывает на его исключительные возможности.

Хотя в математике рассматривается множество разных видов пространств — геометрических, пространств функций, фазовых про-

странств и др., в данном контексте наиболее наглядными являются теории геометрических пространств, непосредственно связанных с интуитивным эмпирическим знанием, и особенно Евклидово пространство. Пустое пространство может быть рассмотрено как чистый потенциал, в то время как объекты могут определяться как проявление или актуализация этого потенциала. Одним из аспектов геометрических пространств является континуальность, то есть непрерывность, проявления которой мы и рассмотрим.

«ПОТЕНЦИАЛ ВОЗМОЖНОСТЕЙ» КОНТИНУУМА В МАТЕМАТИКЕ

Континуум (от лат. continuum — непрерывное) как в философии, так и в математике — термин, употребляемый для обозначения образований, обладающих непрерывностью. За всю долгую историю математики как науки наиболее изученным непрерывным образованием стало множество действительных чисел — одномерный или числовой континуум. Этот континуум обычно рассматривается как частный случай математического пространства. Но даже этот простейший континуум обладает нераскрытым потенциалом возможностей, поскольку до сих пор остается не до конца изученным и таит в себе ряд недоказанных теорем.

Изучение потенциала этого континуума проходит через историю всей математики, начало которой связано с возникновением целочисленного натурального счета, опиравшегося на конкретные реалии, например такие как 10 пальцев человеческой руки. Долгое время считалось, что результат любого измерения можно выразить с помощью натурального числа или отношения двух таких чисел, то есть дроби. Бытовала иллюзия, что таким образом можно выразить любую длину, обозначить любую точку пространства. Сильный удар по этому, казалось бы, интуитивно ясному положению был нанесен еще в античности в среде последователей Пифагора. Было доказано, что в квадрате со стороной, равной единице, диагональ не может быть выражена дробным числом. Из этого парадокса возникла со временем теория иррациональных чисел, таких как $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ и других. Само слово «иррациональный» означает «лежащий по ту сторону соразмерного».

В последующем среди иррациональных нашли еще более необычные, трансцендентальные, числа, такие как $\pi = 3{,}141592\ldots$, $e = 2.718281\ldots$. Эти числа еще труднее сообразовать с привычными понятиями того

времени, поэтому им и было дано такое выразительное название. Математики в течение нескольких столетий испытывали потрясение от открытия чисел, которые не могут быть выражены конечной комбинацией целых чисел. *Этот шаг в математике был одним из первых серьезных погружений в природу континуума.*

Континуум оказался столь трудным для аналитического понимания, что на его изучение ушли тысячелетия, однако на протяжении всей истории математики с античности до наших времен так и не удалось изучить все возможные его проявления. Он по-прежнему содержит в себе нераскрытый потенциал возможностей. Даже самый маленький фрагмент континуума содержит в себе количество подмножеств и отношений между ними, превышающее количество, предоставляемое любым ограниченным счетным множеством, сколь бы большим оно ни было.

В современной математике рассматриваются два класса величин — актуальные и потенциальные. Понятие актуальности присуще конкретным величинам, в то время как потенциальность означает бесконечное приближение. Уже в античности зародилось понятие потенциальной бесконечности, выраженное Аристотелем как возможность безграничного изменения (например, бесконечного прибавления единицы к любому числу, на чем основан натуральный числовой ряд: 1, 2, 3, 4…). Бесконечное, по Аристотелю, — потенциально. Понятие потенциальной бесконечности в математике оказалось очень продуктивным, на нем были построены теории пределов, бесконечных рядов, дифференциальных уравнений, интегралов и др. Оба понятия проявляются во многих задачах. Понятие потенциальности используется чаще при рассмотрении континуума, чем счетных множеств.

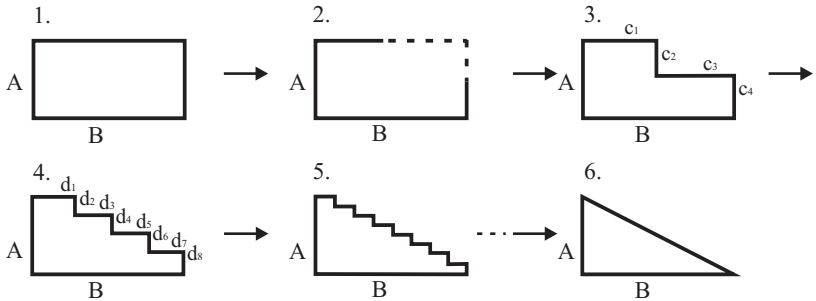
Пространство двухмерного континуума предоставляет еще большие возможности для исследования, чем одномерное. В нём объекты могут быть почти тождественны, но при этом они имеют совершенно разные характеристики. Наглядный пример тому можно обнаружить уже на уровне современной школьной геометрии. Построим прямоугольник A B C D. Для него выполняется равенство A + B = C + D. Разделим стороны C и D пополам и изменим расположение частей (шаги 1, 2, 3 на рисунке 1).

Полученные части также разделим и переставим местами (шаг 4 на рисунке 1). После пары преобразований получим

$A + B = c_1 + c_2 + c_3 + c_4 = d_1 + d_2 + d_3 + d_4 + d_5 + d_6 + d_7 + d_8$

Если повторять операцию много раз, то лесенка становится все ближе и ближе к диагонали (шаг 5 на рисунке 1) и в пределе сливается с диагональю (шаг 6 на рисунке 1). Длина ступенек становится все меньше, их количество растет, а сумма длин всех ступенек при этом остается прежней. В то же время общая длина лесенки A + B никак не становится равной длине диагонали $\sqrt{A^2 + B^2}$.

Рисунок 1



Разница этих величин дает повод глубже проникнуть в природу континуума, чем это позволяет повседневный опыт. Две совпадающие, но по-разному построенные линии могут иметь разную длину. *Подобным образом, когда в буддизме приходится выбирать между исключающими характеристиками, иногда бывает можно выбрать обе характеристики одновременно.*

В науке процесс познания континуума каждый раз происходил через преодоление стереотипов мышления. В то же время, согласно буддийской философии, пространство как безграничный потенциал возможностей нельзя познать, не отбросив любые жесткие концепции и стереотипы [Нидал, 2004, 30, 97]. Как философия буддизма, так и математика показывают возможности, которые могут уходить за пределы обыденного мышления и которые в то же время позволяют знать обыденное как частное проявление общего принципа.

История многих открытий в математике — это история «кризисов» математического мышления, что отчетливо видно в исторической ретроспективе [Стилвер, 2004; Юшкевич 1970]. Подобные кризисы свойственны науке в целом [Кун, 2003]. После кризиса, связанного с открытием иррациональных чисел, спустя несколько столетий, в

XVII–XVIII веках, произошла еще одна катастрофа привычного сознания, при истолковании бесконечно малых величин — то есть переменных величин, стремящихся к пределу, равному нулю. Кризис возник в силу неопределенности в понимании бесконечно малого. В одних случаях оно приравнивалось к нулю и при вычислениях не учитывалось, в других же — принималось как значение, отличное от нуля. Противоречия такого подхода возникали в силу того, что бесконечно малые величины рассматривали в качестве постоянных величин, из-за чего бесконечное понималось как данное всеми своими элементами нечто, завершенное, имеющееся налицо. Выход из кризиса был предложен в начале XIX века известным французским математиком О. Коши, сформулировавшим теорию пределов. Парадоксальное состояние бесконечно малых величин, которые можно одновременно полагать нулями и в то же время неравными нулю, О. Коши разрешает введением качественно новых, неведомых ранее величин, которые берет не из области действительного, а из области возможного. Согласно теории пределов, бесконечно малые — это величины, существующие лишь в постоянном становлении как постоянно изменяющиеся, стремящиеся к пределу, но никогда его не достигающие. Поэтому они всегда пребывают в возможности, в потенции, так что не реализуется ни одна из указанных альтернатив. Эти величины не фиксируются в каких-либо одних конкретных значениях, они постоянно изменяются, приближаясь к нулю, но и не превращаясь в нуль.

В это же время, в XIX веке, создает свои труды Николай Иванович Лобачевский, в которых впервые за тысячелетия в истории математики не принимается одна из аксиом Евклидовой геометрии. С Лобачевского в математике возникает новое направление — неевклидова геометрия. Когда подобные ему мыслители пытались в одиночку преодолеть вековые стереотипы, то это сказывалось на их личной судьбе. За пропаганду неевклидовой геометрии Лобачевский был подвергнут издевательской критике, впоследствии смещен с ведущей должности в Казанском университете и полностью отстранен от работы. Высокая значимость его трудов была оценена лишь гораздо позже.

Однако в истории математики были моменты, когда против жестких концепций контраргументы выдвигались в более массовом порядке. Тогда консервативно настроенные умы не могли уже бороться со сво-

ими оппонентами репрессивными методами. И приходилось признать, что текущих представлений недостаточно, чтобы адекватно описать вновь появившиеся объекты. Это вызвало необходимость пересмотра фундаментальных основ и определений.

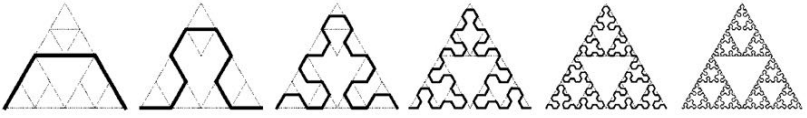
Кризис в XIX и XX веках был вызван примерами множеств, которые приводили такие математики, как Кох, Кантор, Серпинский, Винер, Мандельброт и другие. Подобные попытки понимания природы множества в дальнейшем оформились в новое направление — фрактальную геометрию, в свете которой такие интуитивно ясные понятия, как линия и некоторые другие фундаментальные определения, нуждались в коренном пересмотре. *Данные примеры еще отчетливее показывали, что свойства, несовместимые с точки зрения привычного опыта, могут присутствовать в объектах, которые беспрепятственно вмещает в себя континуум.*

Например, греческие ученые полагали, что, если объект можно делить бесконечно, то он непрерывен [Мандельброт, 2002, 123]. Они не догадывались о множестве, которое обнаружил Кантор. Любая часть этого множества бесконечно делима, но в то же время само множество всюду разрывно и представляет собой дисконтинуум. Это множество строится поэтапно, как показано на рисунке. В пределе получается пыль (рисунок 2).

Рисунок 2

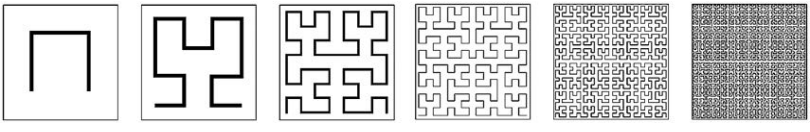
Здравый математический смысл вряд ли может представить кривую, состоящую только из точек ветвления. Например, дерево, растущее на улице, имеет продолговатые ветки с участками, где нет ветвления. Польский математик В. Серпинский доказал в 1915 году, что существуют кривые, состоящие целиком из точек ветвления [Мандельброт, 2002, 191]. В его множестве нет ни одной точки, которая не была бы точкой ветвления. Этапы построения стрелы Серпинского приведены на рисунке. На промежуточных этапах множество выглядит вполне обычно, но в пределе его свойства резко меняются, и оно преобретает свойства всюду разветвленного топологически одномерного объекта (рисунок 3).

Рисунок 3



Многовековой опыт геометрии говорит, что одномерный объект не сможет полностью закрыть собой двухмерный, но пример кривой Пеано смог открыть такую возможность [Мандельброт, 2002, 89] (рисунок 4).

Рисунок 4



Долго считалось, что, если линия непрерывна, то к ней можно провести касательную. Это было связано с тем эмпирическим наблюдением, что брошенное тело летит по гладкой траектории [Hahn,1933]. Но математические примеры Вейерштрасса, Коха и многих других решительно опровергли эти представления. Один из вариантов функции Вейерштрасса имеет следующую форму $F(t) = \sum_{n=\infty}^{\infty} \frac{1}{a^n} (1 - \cos (b^n t))$. Функция непрерывна, но не дифференцируема, то есть является настолько извилистой, что нельзя провести к ней касательную ни в одной точке.

Эти примеры подточили интуитивно-эмпирическое представление о линии. Чудовища, выползавшие из глубин континуума, в свое время приводили в ужас математиков, которые пытались построить теории, опираясь на существующие жесткие концепции. Подобные необычные примеры были обобщены в теорию фракталов [Мандельброт, 2002, 17]. Сейчас фракталы поражают людей разных профессий, совмещая в себе бесконечность и ограниченность, закон и хаос, а также эстетическую красоту и строгую математику.

Фундаментальный кризис в области оснований математики до сих пор не преодолен. Немецкий математик Герман Вейль в середине XX века сказал о нем: «…мы менее чем когда-либо уверены в незыблемости наиболее глубоких оснований логики и математики. Как и у всех и у всего в мире сегодня, у нас есть свой кризис» [Вейль, 1989, 91]. *Видимо, это связано с ограничениями самого процесса мышления с помощью*

концепций, и эти ограничения ясно осознаются и рассматриваются в философии буддизма. Представление о потенциале пространства в буддизме имеет более широкое значение, чем в науке. Проявление самого феномена науки со всеми построениями рассматривалось бы как одно из частных его проявлений. Наука же рассматривает потенциал возможностей для объектов, налагая свои априорные ограничения. С тими ограничениями исследователи сталкиваются на уровне базовых определений и принципов.

Хотя научные дисциплины не оперируют таким термином, как потенциал вообще всех возможностей, но, тем не менее, в математике есть некий очень отдаленный аналог этого понятия — множество всех множеств. Но, как и в буддизме, это понятие невозможно охватить с помощью аппарата концептуального мышления. Математическая логика мгновенно встает в тупик при рассмотрении этого понятия, и этот факт известен как парадокс Б. Рассела. *Полный потенциал остается за гранью любых представлений о нём.*

ПРОСТРАНСТВО НЕ ИМЕЕТ ХАРАКТЕРИСТИК

В математике те рассуждения, которые опираются на элементарный счет, являются самыми наглядными и фундаментальными. Если попытаться приписать математические свойства пространству, которое мы непосредственно ощущаем, то его размерность, которая равна трём, наверное, претендовала бы на наибольшую достоверность. Но с размерностью не всё так просто.

Под размерностью зачастую понимают минимальное количество координат, необходимых для того, чтобы задать точку в пространстве. Размерность отрезка равна 1, плоскости 2, пространства 3. Если взять отрезок и начать его изгибать и растягивать, то его размерность не изменяется. Всегда можно будет обойтись одним параметром, чтобы однозначно задать точку на этой кривой. Наглядно это можно объяснить, если выбрать какую-нибудь начальную точку и запустить мысленно бусинку, которая будет двигаться с одинаковой скоростью до другой точки. Время, за которое бусинка дойдет до другой точки, можно считать тем единственным параметром, который однозначно задает любую точку на кривой. Для плоскости одного параметра будет мало, так как определенное таким образом время будет задавать не одну, а целый набор точек в виде окружности вокруг начальной точки.

Но однажды математик Д. Пеано смог так изогнуть отрезок с помощью математических преобразований, что он закрыл собой целый квадрат без остатка. Похожего результата можно добиться, если зачернить весь лист, не отрывая карандаша от бумаги [Тарасенко, 1998]. Только в случае математических объектов задача усложняется: линия имеет нулевую ширину. Но даже и в этих условиях задача выполнима. Одним из выводов этой возможности является утверждение, что для того, чтобы задать точку на квадрате, требуется всего лишь одна координата. Заданная на квадрате точка с помощью преобразования Пеано может быть однозначным образом соотнесена с единственной точкой на отрезке.

Существует обобщение этой теории для всей плоскости и для любой размерности. В результате определение размерности через количество независимых координат приводит к тому, что размерность пространства равна 1. Все дополнительные размерности можно сделать зависимыми от одной с помощью преобразования Пеано.

Изыскания в области размерности привели к множеству теорий. Ни одна из них не оказалась конечной. Поэтому размерность того или иного объекта в значительной мере зависит от концепции, с помощью которой эта размерность определяется. Например, Анри Пуанкаре рассматривал трехмерность пространства не более как следствие зрительного способа восприятия. Он говорил, что, если изменить привычки восприятия, то может измениться и размерность воспринимаемого пространства [Пуанкаре, 1990, 451].

Видимо, даже на математическом уровне понятие пространства не сводится однозначно к таким, казалось бы, основополагающим и самоочевидным понятиям, как натуральный счет или разделение реальности на объекты. *Подобный подход перекликается с идеями буддийской философии о пространстве как нейтральном элементе или среде. Ввиду отсутствия характеристик, его невозможно описать однозначно с помощью концепций.*

Математики на протяжении всей истории своей науки заглядывали по ту сторону ее оснований. Несмотря на то, что математикам удалось создать стройные теории, остаётся впечатление, что потенциал еще скрывает в себе многое, и кто знает, какие сюрпризы ждут математиков, осмелившихся выйти за рамки стереотипов при рассмотрении современных проблем и парадоксов.

В качестве резюме приведем таблицу смысловых аналогий, проведенных в данной статье:

Буддизм	Математика
Пространство как потенциал.	Разнообразие форм, объектов и их взаимосвязей.
Дхармакайя — чистый потенциал. Самбхогакайя и Нирманакайя — проявления этого потенциала.	Пустое пространство — потенциал. Объекты в нем — актуализация этого потенциала.
Растворение стереотипов для постижения истины.	Кризисы понимания. Аномальные примеры и парадоксы, которые показывают ограниченность текущих представлений.
И/И	Может включать объекты с несовместимыми свойствами с точки зрения привычных понятий.
Нейтральный элемент.	Нельзя однозначно приписать такие свойства, как размерность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вейль Г.* Математическое мышление. М.: Наука, 1989.

2. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.

3. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

4. *Нидал О.* Каким все является: Современное введение в учение Будды. СПб.: Питер, 2004.

5. *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука, 1990.

6. *Стилвер Д.* Математика и её история. М.: ИКС, 2004.

7. *Тарасенко В.* Метафизика фрактала. Интернет-ресурс, 1998. http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000254/index.shtml.

8. *Торчинов Е.* Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2005.

9. *Юшкевич А.* История математики с древнейших времен до начала XIX столетия. М.: Наука, 1970.

10. *Hahn H.* The crisis in intuition // The world of mathematics, ed by J. R. Newman, New York: Simon & Schuster, 1956,Vol. 3, Pp. 1956–1976.

B. Scherer (Canterbury, Great Britain)

KARMA: THE TRANSFORMATIONS OF A BUDDHIST CONUNDRUM INTRODUCTION[1]

This paper discusses one of the most fundamental Buddhist conundrums: karma. The concept of causality will be analysed both from a philosophical and an historical angle. After the introduction, the different philosophical approaches to karma in Classical India are evaluated and the historical emergence of the Buddhist concept of causality is placed in the context of its Vedic, Jaina and Ājīvika competitors. The andragogical nature of the Buddhist teachings is adduced in order to propose a solution to the Early Buddhist karma conundrum. A discussion of the transformations of the Buddhist karma theories ensues. The paper concludes with observations on the far-reaching reinterpretation of causality within the Tantric tradition in Modern Engaged Buddhism.

Karma theories depart from the general observation that everything one thinks, says or does creates consequences.[2] Accordingly, future pleasant, unpleasant or neutral conditions are effectuated. This is the law of cause and effect: karma (Pāli *kamma*). «Karma» literally means «action»; it does not necessarily denote only a law of nature as such, but can include specific contexts and imprints (*vāsanā*) in the consciousness (*vijñāna*) which express themselves in past, present and future conditions.

Early Buddhist teachings identify karma as the glue and motor of conditioned reality, saṃsāra:

The world exists due to karma; *by* karma *everyone exists*. *The beings are fettered by karma, just as a chariot wheel is pinned down by a peg* (Suttanipāta 654)[3].

---

[1] An earlier version of this paper was delivered at the *World View Society*, Bath Spa University, on 13 March 2007. I am grateful to Linda Smith for her meticulous proofreading.

[2] On the polarisation into body speech and mind cp. e.g. AN 53, 11; MN 56; *Abhidharmakośa* iv.i.

[3] *kammunā vattati loko / kammunā vattatī pajā / kammanibandhanā sattā / rathassāṇīva yāyato* PTS [Pali Text Society edition] p. 121; = v. 657 BJT [Buddha Jayanta Tripitaka edition] p. 200; = v. 659 Chaṭṭhasaṇgāyana, p. 173; cp. Krishan 1997, 60.

The effects of actions do not vanish with death in a causal chain of births or rebirths but, unlike its rival Indian philosophies, Buddhism sees this dependently arising chain as a mere continuation without any substantial or ontological identity (soul, Self) being passed on from birth to birth: continuity without identity. One can liken this process to a chain of domino tiles, one pushing over the next; or to streams of waves in an ocean or to recurring patterns in a rainbow — discernable but insubstantial or lacking intrinsic existence. Hence, the Buddhist theory of karma is a conundrum from the start: developing and transforming gradually in competition and exchange with Brāhmaṇical and heterodox Indian philosophies, the Buddhist concept of karma forms a powerful yet disturbing philosophical riddle.

KARMA THEORIES IN INDIA: TYPOLOGY

The essential constituents of karma theories in Indian philosophical thought have been described as 1) causality, 2) ethicisation and 3) rebirth.[4] Still, the exact interplay between causality, ethics and metaphysics in Indian philosophy proves a nexus too complex to reduce to a single, simple typology. The ingredient «ethicisation,» for instance, does not characterise all early Indian concepts of karma — e.g. the Vedic pre-Upaniṣadic ritualistic karma theory[5] and the determinist Ājīvika concept of rebirth.[6] Another component is the question of transferability of merit; this concept is common to Vedic, Jaina and certain Buddhist theories, but alien to Yoga and Advaita Vedānta.[7]

Moreover, one can analyse the divergent philosophical karma theories with a fourfold logical tool box comprising A) action/cause, B) result/effect, C) causal relation/the link between A) and B), and D) additional causal factors; in that case, one actually detects a huge variety of karma theories in India, rendering it impossible to speak of a single Indian theory of karma. The logical and historical connections between the different systems are not yet fully understood.[8] In order to investigate Buddhist views on ethicised

[4] Ramanujan, in: Doniger 1980, p. xi.

[5] Cfp Krishan 1997, pp. 9–11.

[6] See below.

[7] See Potter 1980.

[8] Potter 2001, p. 239.

causality and rebirth, it is necessary to contextualise the philosophical tenets, starting historically with pre-Buddhist India.

KARMA BEFORE BUDDHISM: VEDA

The Indian concepts of karma and rebirth can be traced back into the Vedic period of Indian culture; the Vedic sacrifice itself was called «karma» and this is the famous definition of karma in the *Śatapatha Brāhmaṇa* (*ŚB*), 1.1.2.1: *yajño vai karma*. In the Saṃhitas, the concept of rebirth was not yet developed; instead, one finds the idea of *punar-mṛtyu* «re-death» or «repeated death.» This concept points to the fate of a deceased ancestor (*pitṛ*) when the descendants do not maintain the 'nourishment' of the new body by fulfilling the death rituals. The sacrificial act (*yajña karma*) produces a 'treasure' (*nidhi*) or nourishment: the 'desired reward' (*iṣṭhapūrta*). This forms the analogous compensation for the ritual act in the other world. For instance, the funeral liturgy of the *Atharva Veda* (AV 18.2.57) calls upon the dead to follow the *iṣṭhapūrta*. The transactional side of karma was not ethically charged. In the Vedic *śraddhā* rituals as described in the *Gṛhya Sūtras* (roughly contemporaneously with Jainism and Buddhism) we find the concept of the transference of merit (*sukṛta / puṇya*) fully developed. As discussed, this transaction is effected by means of ritual and the transfer is enacted from the surviving relatives to the deceased person, especially from children to parent. In this context, metaphors relating to food prevail.[9]

In Upaniṣadic times, slightly before and/or roughly contemporaneously with the rise of Jainism and Buddhism, karma was firstly ethicised and connected to good or bad rebirth. For instance, the *Bṛhad Ārāṇyaka Upaniṣad* states «merit (*puṇya*) is produced by a meritorious action, demerit (*pāpa*) by a demeritorious action» (BĀU 3.2.3).[10] Further, the notion of rebirth proper is developed: instead of any post-mortal entering of heavens or ancestor realms (*pitṛloka*), ethical retribution is instigated by rebirth in the saṃsāra, the *cyclic* existences comprising the birth realms of humans, animals, etc. The term karma now clearly expands beyond the limits of Vedic sacrifice towards an ethical causal concept ontologically and/or metaphysically connected with Human existence. Still, it is up to Buddhism to develop fully the ethicisation of karma towards action as intention.

---

[9] Doniger 1980; Lopez 1997, p. 16.

[10] *púṇyaḥ púṇyena kármaṇā bhavati pāpáḥ pāpéna*.

JAINAS AND ĀJĪVIKAS ON KARMA

Before looking at Early Buddhist notions of karma and the silent philosophical revolution which accompanies them, it is useful to briefly scrutinise other groups which were contemporary with the historical Buddha around the 6th/5th Century BCE.

The oldest strata of Buddhist texts refer to the Jainas as *nigraṇṭha* (*nigaṇṭha*) and to the Ājīvikas, followers of Makkhali Gosāla.[11] The Jainas were an earlier offshoot of the anti-brahmanical śramaṇa movement of mendicants, which also spawned Buddhism. This movement is also connected to the Upaniṣadic quest for spiritual insight; the śramaṇas rejected the late Vedic ritualism, class and gender roles and generally propagated asceticism as means to liberation (*mokṣa*). The strict asceticism propagated by Jainism aims to redeem the multitude of monadic souls or life-essences (jīva) from their imprisonment in matter. The Jain dualism between *materia* (prakṛti) and spirit(s) accepts neither the existence of a creator God (as opposed to e.g. the Brahmanical *prajāpati* theology) nor any (anti-) ontological nominalism (as favoured by Buddhism). Karma is seen as a purely mechanical, material manifestation of pollution of the *jīva*(*s*) by entanglement with matter. Karma is a form of matter itself, being divided into eight types,[12] operating through body, speech and mind.[13] Hence, karma in Jainism relates to an objective realist concept of material causality; it is the causative force of *saṃsāra* (cyclic existence). The Jain model of karma is that of a 'minimal transaction' in the model of McKim Marriott[14] with maximal focus on the act itself: volition/intention does not figure in this model; karma evolves blindly, physically rather than ethically. The physical act itself counts for causality; it constitutes the transactional matter, clinging to the soul like dust and keeping it back in saṃsāra with its 'downward gravity' (*adhogurutva*). For instance, in Jain ethics it doesn't matter if one intended to crush a bug or did so by accident — the karma generated is the same.

The Ājīvikas, another rival ascetic group, led by the Buddha's contemporary Gosāla, seemed to have radicalised a purely mechanical

[11]See Bronkhorst 2000, p. 511

[12]*Uttarādhyayana Sūtra* 33, 1–15; see Krishan 1997, pp. 39–40.

[13]*Tattvārtha Sūtra* 5, 19.

[14]McKim Marriott 1976, see Potter 1980, pp. 260–265.

notion of causality and rebirth towards an ultimately unethical, un-karmic determinism with zero transaction. Still, it needs to be stressed that unlike in the case of Jainism, the Ājīvikas have neither survived nor left any primary textual sources; only secondary testimonies survive in the Buddhist or Jain polemics.[15] From the scant sources at hand one can deduce only that the Ājīvikas held strictly atheist and determinist or fatalist views: fate/destiny (*niyati*) governs the cycle of rebirth; there is neither freedom of will, nor any soteriological function of esoteric knowledge. Even the Ājīvika practice of asceticism was reportedly explained with a predetermined inclination dictated by destiny.

EARLY BUDDHIST CAUSALITY: CONUNDRUM AND PARADOX[16]

In contrast to the non-ethical Ājīvika concept of karma, the Buddhist teachings on causality developed the Upaniṣadic gradual process into full ethicisation.[17] Further, Buddhism diametrically opposed the Jain concept of minimal transaction by putting forward the re-interpretation of karma as intention-led action ('maximal transaction' with emphasise on the actor, not on the act).

In the *Deep Penetration of Wisdom Sutta* (*Nibbedhikasutta*) of the Aṅguttara-Nikāya, the Buddha states concisely: *Monks! I define 'mental resolution'* (cetanā) *as karma*.[18]

Still, by denying the existence of a soul or self (ātman), Buddhism created a paradox which spawned the different quirks of the Buddhist concepts of karma:[19] causality and re-birth without essence being passed on. At its beginning, Buddhist philosophy seems to be stranded with a seemingly purely mechanical process of dependent arising (*pratītyasamutpāda*), births following each other like flames being passed on from one torch to the other. The major role attributed to volition/intention within the causal

---

[15] In Buddhist literature, Jaina and Ājīvika positions were often linked and may have been mixed up, see Bronkhorst 2000. On the Ājīvikas generally see Basham 1953.

[16] On karma in Early Buddhism cp., e.g., McDermott 1980; Obeyesekere 1980; Sakaki 1986, pp. 24–41; Gombrich 1988, pp. 66–69; Gombrich 1996, Ch. 2; Krishan 1997, Ch. 6; Wayman 1997, 243–276.

[17] See, e.g., Gombrich 1988 & 1996.

[18] *Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadām*i AN Vol. III, p. 415 PTS, p. 208 BJT.

[19] Cp. McDermott 1980.

nexus of reality appears to contradict this mechanical process. At this point, a psychological model of an empirical individual without inherent, independent essence is introduced: with an anti-Upaniṣadic assertion of a No-Self (*anattā*), Buddhism places the karmic intention (*saṃskāra*) into an intricate model of interaction: the five 'heaps' or 'groups of grasping' (*upadāna-skandha*). In this model, the conditioned and misguided notion of a 'Self' arises as the result of a process of demarcation, dualisation of reality into subject/object, and alienation of the part from the whole. This process could be likened to the misguided notion of separateness, for instance, a wave could «feel» with regard to the rest of the ocean. Our self-awareness as separate and individual (5th skandha: *vijñāna*) arises as the result of intentionally charged impulses (4th skandha: *saṃskāra*) towards reality (cf. 1st skandha: *rūpa*, form) as we perceive (2nd skandha: *vedanā, feeling*) and conceptualise (3rd skandha: *saṃjñā)* it. Buddhism recognised these immediate impulses of separation as fuelled by desire ('I like something', *tṛṣṇā, rāga*), or aversion ('I dislike something' *dveṣa*) or confusion ('I am not sure', *mohā, avidyā*). It is according to these basic categories that sentient beings are thought to be constantly pigeon-holing their environment and by doing so asserting their own identity i.e. demarcating the boundaries of the Ego. But since beings construct Egos without there being any inherent essence or Self, this individuation is ultimately the reason for them being in a state of suffering, i.e. of pain, change and not being enlightened. The three impulsive psychological reactions (like, dislike, confusion) are therefore characterised as the 'roots of the unwholesome' — the causes of difficult conditions.

The difficulty still lies with the notion of rebirth without a Self. Without employing an agent, *patiens* or subject to re-birth and suffering, how is it possible to console the concept of intention with a seemingly mechanical process of causation resulting in continuous re-becoming? Here it is vital to realize that karma in Early Buddhism is not only fully ethicised and intention-driven; but also karma appears to such a degree of a mental nature that accidental or even ignorant actions cause no offence (*Milindapañhā*, iv. 2. 27); non-intentional karma does not cause grave negative results (Harivarman, *Satyasiddhiśāstra* 2, 84). This feature of Early Buddhist karma theory was severely criticised by the Jainas (e.g. *Sūtrakṛtāṅga* 2.6.26–8).[20]

[20] Cp. Krishan 1997, 62–66.

SOLVING THE BUDDHIST RIDDLE: KARMA AND ANDRAGOGY

The philosophical dilemma of Early Buddhist karma theory remains: Without a quasi ontological assumption of mind as a mental essence and an ultimate reality, any notion of an intention driven causality seems to provoke more questions then answers. The solution to this conundrum may come by understanding the unique, non-ontological, non-cosmological speculative approach of Early Buddhism. This approach can meaningfully be described as scientifically empirical, as David Kalupahana in particular has demonstrated.[21] Richard Gombrich has analysed this scientific tendency in Popperian terms as a «nominalist» approach.[22] Elsewhere, I have called this the «deconstruction of ontology by practice» — the Buddha's refusal to develop ontology in favour of teaching an experience-oriented «pedagogy» (cf. SN IV 15):[23] The Buddha purports only to show the method to permanent happiness. Since the Buddhist teachings aim at an audience of mentally healthy and mature humans, the term «andragogy» seems to be far better suited for this method than the rather patronising term «pedagogy».[24]

For instance, the Four Noble Truths can be interpreted as the blueprint of the empiric, scientific method of the Buddha: His teachings set out a fourfold medical model comprising I) symptomatic (suffering), II) diagnosis (cause of suffering = craving), III) prognosis (curable), and IV) prescription (The Eightfold Path, i. e. Buddha's methods).[25] In another discourse, the famous *Snake Simile Sutta* (*Majjhimanikāya 22*), the Buddha states: «I only teach suffering and its ending».[26] In other words: The Buddha does not concern himself with ontology, cosmology and the conceptualisation of reality.

---

[21] Starting with his article «A Buddhist tract on Empiricism» in *PhEW* 19n1 (1969), 65–7, referring to SN IV 15 *Sabbasutta* ~ Tsa-a-han-ching T. II, 91a-b.

[22] Gombrich 1996, pp. 1–7.

[23] Scherer 2006; however, this interpretation has recently attracted extensive criticism by David Montalvo (Montalvo 1999).

[24] The term «andragogy» derives from the Greek *anḗr, andrós* m. «man, human» as opposed to the term «pedagogy» which derives from the Greek *paîs, paidós* m. «boy, child».

[25] On the medical model in the Four Noble Truths see particularly Wezler 1984 and Halbfass 1991, Ch. 7 «The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy», pp. 243–263.

[26] *Dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ; Alagaddūpamasutta* MN 22 i 140.

BUDDHIST TRANSFORMATIONS OF KARMA: TRANSFER OF MERIT AND MAHĀYĀNA

How did Buddhist karma theories evolve during the historic transformations of Buddhist philosophy? In Early Buddhism, «the result (*phalam*) of an action» was seen as «unalterable» (*dhruvam*).[27] On the other hand, the karmic seeds would surely develop differently, if mitigating, accelerating or repressive factors occur? The Māhāyana Śālistamba Sūtra[28] (around 250 CE) clarified the relationship between primary causes (*hetu*) and secondary causes or circumstantial conditions (*pratyāya*), allowing more flexibility in the explanation of the ripening of karma (*karma-vipāka*): the seed of rice (*hetu*) brings fruit according to its growth conditions (*pratyāya*). Influencing karmic seeds would hence relate to the conditions, not to the cause itself. And soon, mitigating factors would be identified in the form of transfer of merit and the compassion of the Bodhisattvas.

This line of thought seems to have been driven by the need to ameliorate the rigorous mechanics of karma. In theistic systems, normally the mercy of a/the God can take away the consequences of negative actions. How to meet this human need in a spiritual method involving no creator god, divine redemption and external salvation? At this point we find the Brāhmaṇical notion of transfer of merit (*puṇyadāna*) (re-) entering Buddhist thought, i.e. the idea that actions can counter or even annul the ripening of someone else's actions (karma). This is seemingly a clear contradiction to the Buddhist emphasis that everybody is fully responsible for his/her own actions.[29] However, this paradoxical softening of the concept of karma in mainstream Mahāyāna thought clearly resonates with the prerogative of altruism; further self-responsibility also entails the freedom to act beneficially in each and every present moment anew. The affirmative and intentional focus of karma is the focus on the present shaping the future, rather than eradicating the past. As Śāntideva puts it in his chapter on patience in his *Bodhicaryāvatāra*:

---

[27] Aśvagoṣa, BC 20, 32, cf. Dhp 127. 167; Krishan 1997, pp. 68–70.

[28] See Ross Reat 1993.

[29] Cp. Brekke 1998, p. 296.

[30] *kasmādevaṁ kṛtaṁ pūrvaṁ yenaivaṁ bādhyase paraiḥ / sarve karmaparāyattāḥ ko 'ham atrānyathākṛtau // Evaṁ buddhvā tu puṇyeṣu tathā yatnaṁ karomyaham / yena sarve bhaviṣyanti maitracittāḥ parasparam //*

Why did you act like this previously, so that you are now oppressed by others? All are subjected to karma. What is my role in any change here? However, having realized this, I make such efforts in the collection of merits, that all will mutually generate the attitude of loving-kindness (*BCĀ* 6, 68–69).[30]

Mahāyāna thought consequently developed the idea that far advanced realised beings (Bodhisattvas) are sometimes able to take away negative karma of other sentient beings. Also the notion of transference of merit as practised today in Theravāda society has been linked to that Mahāyāna thought, although without conclusive evidence.[31] It is important to note, that the mechanism of this apparent interfering with the course of causality is ultimately strictly consistent with the concept of karma: Buddhist karma is predominantly mental intention with mental and physical results; strong positive imprints can be left in the consciousness and can counter other/earlier imprints; such positive counter-imprints can be the development of altruistic motivation such as willing to better the karmic position of a being by transfer of merit; and, at the other end of the transfer, the ultimate trust in the methods of the Buddha and the realisation of a Bodhisattva.[32]

As for karma within Mahāyāna philosophy, it is well known that Mahāyāna refocused from the Ābhidhārmic (scholastical) inventories and discussions about the ontological value of the basic components of reality (*dharmas*) on the ineffable experience of enlightenment. Nāgārjuna scrutinised karma mercilessly in chapters 8 and 17 of his *Mūlamadhyamakakārikās*, deconstructing any realist or nihilist notion of transaction in order to arrive at a cognitive *aporia* which leaves only the openness beyond substantialism and nihilism: *śūnyatā*, emptiness.[33] In Yogācāra philosophy, the ripening (*vipāka*) of mental imprints was elaborated with the introduction of «karmic seeds» (*bīja*) and karmic pregnancy within the field of storehouse consciousness (*ālayavijñāna*).[34]

---

[31] Cp. Gombrich 1971.

[32] Cp. also Vasubandhu's *Abhidharmakośa*, ch. 4 und 5.

[33] On MMK 17 see Kalupahana 1986, 243–262 & Sharma 1993.

[34] Cp., e.g., Schmithausen 1987, pp. 134–137 on *Yogācārabhūmi* 192, 6–9. On karma in Yogācāra philosophy see, e.g., Prasad 1993, pp. 84–89.

[35] That is the title of the ninth chapter of the Abhidhānottara Tantra, a text of the Yoginī Tantra class (translation in Kalff 1979, pp. 153–182). On karma in Tantra see also Stablein 1980 and Elder 1993.

THE TANTRIC DISSOLUTION OF KARMA

Late Indian Tantric Buddhism brought with it an unprecedented radical and transgressive application of Buddhist teaching into a transformative practice; this practice often aims at enlightenment within a single lifetime. The methods used in Tantric Buddhism (both in their Indian expression and its successive Tibetan assimilation) imply a far-reaching modification to the karma conundrum: Tantric methods are seen as bringing karma towards accelerated ripening and even «destroying all permanent karma» (*sarvānas thitakarmabhedavidhāna*).[35] The triad of intention (motivation, view), self-responsible action (meditation) and application counters and neutralises any mechanistic leftover in the concept of karma. The artificial and rapid ripening of karma seeds on the tantric trajectory is safeguarded by the special Tantric refuge into the three jewels and the three roots, the Bodhisattva promise, the blessing and power field of the transmission incorporated in the personal Teacher (*guru*, Tibetan: bla ma). The student — teacher relationship and the strict ritual context of a Tantric meditation trajectory include specific purifying preliminary practices (*ngon 'gro*). During the first two of these practices, negative imprints of body, speech and mind are purified, just like dormant bombs are brought to a controlled explosion in a safe environment. Therefore, ripening karma seeds, although experienced unpleasantly — e.g. in form of disturbing emotions etc. — lack the full strength of their naturalistic, mechanical results. The powerful imprints of the student-teacher bond and the rigorous altruistic effort and the constant meditational encounter with enlightenment counter the full ripening.

The guardian and safety net of these shortcut methods, the realised Buddhist master or *guru*, is hereby seen as beyond karma. For instance, the Late Indian Buddhist Mahāsiddha Saraha (9th Century CE ?) sings in one of his poetic-didactic expressions of his Tantric realisation of the Great Seal, *Mahāmudrā* (*Dohākoṣa, People's Treasury of Verse* 43a, Jackson):

> *Hey, scrutinise your sensorial faculties! From these, I do not gather {anything}. Near the man who is done with karma (las), cut through the rope of mind (attain absolute certainty about the nature of mind).*[36]

---

[36] *kye lags dbang po ltos shig dang / 'di las ngas ni ma gtogs so / las zin pa yi skyes bu yi / drung du sems thag gcad par byos*.

In contrast to that, not liberated beings are characterised by their bondage to karma (*Dohākoṣa, People's Treasury of Verse* 40 Jackson):

The mind is bound by karma; free of karma, the mind is free. By freedom of mind, it realises the indefinite ultimate nirvāṇa.[37]

Saraha's spiritual songs of spontaneously/co-emergently arising (*sahaja*) realisation became a celebrated heirloom for his Tibetan successors. In the poetic language of these and similar Tantric songs, causality, rebirth, and their underlying philosophical concepts are deconstructed by realisation. In a Tantric *Song of Practice* (*Caryāgīti*) preserved in Old-Bengali, Saraha points to the liberating deconstruction of all concepts including karma and the Tantric experience of totality in the state of Great Seal, Mahāmudrā, the union of space and bliss:

The world, through false views, chains itself, generating existence and cessation (nirvāṇa) itself.

I, the Yogin without thoughts, do not know what Birth, Death and existence are.

Whatever is birth, this is also death. There is no difference between the living and the dead.

He, who fears birth and death in this world, — he may put his hope to the mercury elixir (*i.e. the alchemical elixir of life*).

They, who wonder around in the world of the moving and not moving and in the heavens of the 33, — is it not possible for them, to become free of old age and death?

Is birth due to karma, or karma due to birth? Saraha says, the teaching is without thought (*goes beyond mental fabrication*).[38]

---

[37] *vajjhai kammeṇa uṇo kamma-vimukkeṇa hoi maṇamokkhaṃ* / *maṇamokkheṇa aṇūnaṃ pāvijjai paramaṇivvāṇaṃ*.

[38] CG 22, 1–6: *apaṇe raci raci bhaba nirbāṇā* / *michẽ loa bandhābae apaṇā* // *ambhe na jāṇahr acinta joi* / *jāma maraṇa bhaba kaïsaṇa hoi* // *jaïso jāma maraṇa bi taïso* / *jībante maalẽ nāhi biśeso* // *jā ethu jāma maraṇa bi saṅkā* / *so karaü rasa rasānere kaṃkhā* // *je sacarācara tiasa bhamanti* / te *ajarāmara kimpi na honti* // *jāme kāma ki kāme jāma* / *Saraha bhaṇanti acinta so dhāma*. (Kværne 1977, p. 168).

[39] See Dargay 1987, p. 176.

[40] Pietz 2005, pp. 206–207.

[41] *The Maha Bodhi* 1959, pp. 352-353; see Queen 1996, p. 47.

CONCLUSION

The conundrum of karma continues to puzzle Buddhists and scholars alike; even in the Tibetan Buddhist tradition which prides itself on being the successor of Late Indian Buddhist Tantricism, the radical Tantric deconstruction of concepts by experience did not prevent the reemergence of scholastic controversies about the subtleties of karma theory; it suffices to point to the strong criticism voiced by the 15th c. Sakya scholar Go rams pa regarding Tsong kha pa's view on the substantiality of karma.[39]

Naturally, the karma riddle has been solved and will continue to be solved in different and sometimes surprising ways. In the modern critique of karma theories expounded by the movement called Engaged Buddhism, the common Buddhist karma theory is generally re-interpreted in order to make space for pro-active social engagement.[40] Most prominently, Dr Ambedkar's political utilisation of Buddhism in his fight for Dalit (outcast) — rights in India has earned him the criticism of abandoning karma and enlightenment all together and reducing Buddhism to «a merely social system».[41] Still, one can argue that such uneasiness with karma, and even its occasionally being completely disregarded in Engaged Buddhism, shares much in its radicalism with the Tantric solution of the karma conundrum: Engaged Buddhism utilises the teachings for social liberation within conditioned reality, while Tantric practice employs radical methods for transpersonal liberation, transforming saṃsāra and its fuel, karma, in the process.

Б. Шерер (Кентербери, Великобритания)

КАРМА: МЕТАМОРФОЗЫ БУДДИЙСКОЙ ГОЛОВОЛОМКИ

ВСТУПЛЕНИЕ*

Эта работа посвящена исследованию одной из основных буддийских головоломок: кармы. Концепция причинности проанализирована как с философской, так и с исторической точек зрения. В разделе, следующем за вступлением, оцениваются различные философские подходы к карме в Индии классического периода, а возникновение буддийской концепции причинности рассматривается в параллельном контексте с ведическими, джайнскими и адживикскими версиями. С тем чтобы предложить решение раннебуддийской загадки кармы, подчеркива-

ется андрагогический характер буддийских поучений. Исследуется сущность трансформаций, которые претерпевала буддийская теория кармы. В завершение, приводятся наблюдения за имеющими место в тантрической традиции современного «ангажированного буддизма» новыми масштабными реинтерпретациями причинности.

Теории кармы отталкиваются от общих наблюдений о том, что всё, что думается, произносится и делается, порождает последствия (о поляризации по принципу «тело-речь-ум» см. [AN, 53, 11; MN, 56; *Abhidharmakośa*, 4.1]). В результате этого образуются приятные, неприятные или нейтральные условия. Это — закон причины и следствия, карма (пали: *kamma*). Карма в буквальном смысле означает «действие», и необязательно относится лишь к законам природы как таковой, но может включать в себя особенные контексты и отпечатки (*vāsanā*) в сознании (*vijñāna*), которые проявляют себя при формировании прошлых, нынешних и будущих условий.

В ранних буддийских поучениях карму называют связующим и двигающим элементом обусловленного состояния — самсары: *Мир существует благодаря карме, в карме — существование каждого. Существа сковываются кармой, подобно тому, как колесо при помощи колышка соединяется с колесницей* [Suttanipāta, 654]. (*kammunā vattati loko* / *kammunā vattatī pajā* / *kammanibandhanā sattā* / *rathassāṇīva yāyato* [версия Pali Text Society, 121; версия Buddha Jayanta Tripitaka, 200; Chaṭṭhasaṇgāyana, 173; Krishan, 1997, 60.])

Последствия действий не распадаются вместе со смертью, происходящей в рамках обусловленной цепи рождений или перерождений, но, в отличие от других индийских философских систем-конкурентов, в буддизме эта цепь рассматривается лишь как возобновление, в котором от рождения к рождению не участвует никакая субстанциальная или онтологическая сущность (душа, самость), то есть происходящее является бессущностным возобновлением. Этот процесс можно уподобить цепочке костей домино или волнам в океане, или повторяющимся комбинациям цветов в радуге — различимым, но бессубстанциальным, не имеющим собственной сущности. Отсюда следует, что буддийская теория кармы предстает головоломкой с самого начала, развиваясь

---

[*] Более ранняя версия этой работы была предоставлена 13 марта 2007 года в World Viev Sosiety, Bath Spa University.

и постепенно преображаясь в конкуренции и взаимодействии с брахманическими и неортодоксальными индийскими философскими системами, концепция кармы в буддизме впечатляет, но, вместе с тем, как философская загадка, приводит в замешательство.

ТЕОРИИ КАРМЫ В ИНДИИ: ТИПОЛОГИЯ

Неотъемлемыми составляющими кармических теорий в индийской философской мысли считаются 1) причинность, 2) морализация и 3) перерождение [Doniger, 1980, 11]. Тем не менее, характер точного взаимодействия между причинностью, этикой и метафизикой в индийской философии представляется слишком сложным, чтобы редуцировать его до одной простой типологии. Ингредиент под названием «морализация», к примеру, не описывает все раннеиндийские концепции кармы — это касается, в частности, ведической ритуалистской теории кармы до Упанишад [ср. Krishan, 1997, 9–11] и детерминистской концепции перерождения аджвиков (см. ниже).

Другим компонентом является вопрос передаваемости заслуги, эта концепция является общей для ведической, джайнской и некоторых буддийских теорий, но она не свойственна йоге и адвайта-веданте [Potter, 1980]. Кроме того, для анализа противоречащих друг другу философских теорий кармы можно применить четырехчастный логический метод, состоящий из учета А) действия/причины, Б) результата/следствия, В) отношения причинности/связи между А) и Б), и Г) дополнительных факторов причинности. Таким образом, в Индии можно обнаружить большое разнообразие кармических теорий, ввиду чего становится невозможным говорить о единой индийской теории кармы. Логические и исторические связи между разными системами поняты еще не полностью [Potter, 2001, 239]. Для того чтобы изучить буддийские взгляды на этическую причинность и перерождение, необходимо представить контекст этих философских доктрин, начав в хронологическом порядке с добуддийской Индии.

КАРМА ДО БУДДИЗМА: ВЕДЫ

Индийские концепции кармы и перерождения восходят к ведическому периоду индийской культуры; само по себе ведическое жертвоприношение называлось «карма», что также является знаменитым определением кармы из *Śatapatha Brāhmaṇa* (*ŚB*) 1.1.2.1: *yajño vai karma*.

В самхитах концепция перерождения была разработана еще не полностью, вместо неё наличествует идея *punar-mṛtyu*, «пере-смерти» или «повторяющейся смерти». Эта концепция указывает на то, что ожидает ушедшего предка (*pitṛ*) в том случае, если его потомки не организуют «питание» нового тела путем исполнения обрядовой церемонии для усопшего. Жертвенное действие производит «сокровище» (nidhi) или питание, «желаемое воздаяние» (*iṣṭhapūrta*). Этот ритуал-компенсация соответствует аналогичному действию в ином мире. В качестве примера можно привести погребальную литургию Атхарваведы (18.2.57), которая призывает усопших следовать иштапурте. Этической окрашенности аспект кармы, отвечающий за поступки существ, не имел. В ведических ритуалах шраддхи, описанных в Грихьясутрах (приблизительно современных джайнизму и буддизму), мы обнаруживаем полностью разработанную идею передаваемости благих заслуг (*sukṛta* / *puṇya*).

Как обсуждалось ранее, это действие осуществляется через обряд, и передача производится от живущих родственников к усопшему, особенно от детей к родителям. В этом контексте преобладают метафоры, связанные с пищей [Doniger, 1980; Lopez, 1997, 16].

Во времена Упанишад, чуть ранее или примерно в то же время, когда джайнизм и буддизм переживали подъем, карма была впервые морализована и связана с плохим или хорошим перерождением. К примеру, Брихадараньяка-упанишада утверждает, что «заслуга (*puṇya*) производится путем благого действия, несчастье (*pāpa*) — путем дурного» (3.2.3) (*púṇyaḥ púṇyena kármaṇā bhavati pāpáḥ pāpéna*).

Далее, глубже разрабатывается понятие должного перерождения: вместо посмертного вхождения в рай или миры предков (*pitṛloka*), осуществляется этически обусловленное воздаяние через перерождение в самсаре, цикле существований, включающем миры людей, животных и так далее. Тут термин кармы явственно преодолевает жертвенные ведические рамки, двигаясь к этической концепции причинности, онтологически и/или метафизически связанной с человеческим существованием. Тем не менее, до конца осуществить морализацию кармы, превращая её в действие как намерение, предстояло буддизму.

ДЖАЙНЫ И АДЖИВИКИ О КАРМЕ

Перед тем, как рассмотреть раннебуддийские понятия кармы и тихую философскую революцию, им сопутствующую, полезно сделать

краткий обзор других групп, современных историческому Будде в период около V–VI вв. до н.э.

В древнейшем слое буддийских текстов джайны называются нигантха (*nigaṇṭha*), а адживики — как последователи Маккхали Госалы [Bronkhorst, 2000, 511]. Джайны были более ранним ответвлением антибрахманического шраманского движения нищенствующих аскетов, впоследствии также способствовавших появлению буддизма. Это движение также связывается с упанишадским поиском духовного прозрения — шраманы отвергали поздневедийскую обрядность, классовые и половые роли, и в целом придерживались аскетизма как метода достижения освобождения (*mokṣa*). Распространяемый последователями джайнского движения строгий аскетизм направлен на то, чтобы преодолеть материалистическое пленение, переживаемое множественностью монадических душ или живых сущностей (jīva). Джайнский дуализм в отношении материи (prakṛti) и духа (духов) не признает ни существование бога-творца (в противоположность брахманической теологии праджапати), ни любой другой (анти-) онтологический номинализм (позицию, принимаемую буддизмом). Карма видится исключительно механическим, материальным проявлением загрязнения джива (джив) из-за переплетения с материей. Карма сама по себе является формой материи, разделяемой на восемь типов [Krishan, 1997, 39–40], работающей через тело, речь и ум [*Tattvārtha Sūtra*, 5, 19]. Таким образом, карма в джайнизме соотносится с объективно-реалистическим пониманием материальной причинности и является силой, порождающей сансару (циклическое существование). Джайнская модель кармы относится по классификации Маккима Мэрриотта [McKim Marriott, 1976], [Potter, 1980, 260–265] к моделям «минимальной трансакции», где максимальное значение придается действию как таковому — воля/намерение не имеют места в этой структуре; карма действует вслепую, скорее физическим, чем этическим, образом. Физический поступок сам по себе считается причиной; он и составляет сущность трансакции, прилипая к душе подобно пыли и удерживая её в самсаре своей «прижимающей гравитацией» (*adhogurutva*). К примеру, с джайнской точки зрения, не имеет значения, раздавит ли кто-то насекомое специально или случайно, — порожденная карма будет одинаковой.

Адживики, другая конкурирующая группа, ведомая современником Будды Госалой, судя по всему, радикализировала исключительно механистичное понятие причинности и перерождения, что привело к пол-

ностью внеэтическому, некармическому детерминизму, в котором нет места трансакции. Тем не менее, следует отметить, что, в отличие от джайнов, адживики не выжили, равно как и не оставили собственных текстовых источников; в буддийской и джайнской полемике можно обнаружить только вторичные свидетельства [Bronkhorst, 2000], [Basham, 1953]. Из доступных нам скудных источников можно сделать вывод, что адживики придерживались строго атеистических и детерминистских/фаталистских позиций – за цикл перерождений ответственна судьба/рок (*niyati)*, нет ни свободы воли, ни какой бы то ни было сотериологической функции в эзотерическом знании. Даже аскетизм, практикуемый адживиками, объяснялся с позиции предопределенных решений, диктуемых судьбой.

РАННЕБУДДИЙСКАЯ ПРИЧИННОСТЬ: ЗАГАДКА И ПАРАДОКС

(О карме в раннем буддизме см. [McDermott, 1980; Obeyesekere, 1980; Sakaki, 1986, 24–41; Gombrich, 1988, 66–69; Gombrich, 1996, chap.2; Krishan, 1997, chap.6; Wayman, 1997, 243–276]).

В противоположность внеэтической адживикской концепции кармы, буддийские поучения, касающиеся причинности, довели до логического завершения тенденции морализации, зародившиеся в Упанишадах [Gombrich, 1988, 1996]. Далее, буддизм выступал за диаметрально противоположную джайнской идее минимальной трансакции точку зрения, предлагая переосмысление кармы как действия, ведомого намерением («максимальная трансакция», с упором на субъект, а не на действие).

В «Сутре глубокой проникающей мудрости» (*Nibbedhikasutta*), являющейся частью Ангуттара-никайи, Будда лаконично утверждает: «Монахи! Я определяю «ментальное намерение» (cetanā) как карму» (*Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi*) [AN Vol. III, 415; PTS, 208 BJT]. Тем не менее, отрицая существование души или самости (ātman), буддизм создал парадокс, породивший причудливые особенности буддийских концепций кармы [McDermott, 1980]: причинность и перерождение без какой-либо переносимой сущности. В своем начале буддийская философия, судя по всему, оказывается ограниченной кажущимся исключительно механическим процессом взаимозависимого происхождения (*pratītyasamutpāda*), в котором рождения следуют друг за другом подобно огню с факела на факел. Существенная роль, придаваемая воле/наме-

рению в причинном ядре реальности как будто бы противоречит этому механическому процессу. На этом этапе вводится психологическая модель эмпирического индивидуума, не обладающего унаследованной независимой сущностью: с антиупанишадским притязанем на не-самость (*anattā*), буддизм встраивает кармическое намерение (*saṃskāra*) в тонкую модель взаимодействия: пять «скоплений» или «групп привязанности» (*upadāna-skandha*). В этой модели обусловленное иллюзорное понятие «самости» возникает в результате процесса демаркации, разделения реальности на субъект/объект и отчуждения части от целого. Этот процесс можно сравнить с обманчивым чувством отделенности, который, например, волна могла бы «ощущать» по отношению к остальной части океана. Наше самоосознание как отдельное и индивидуальное (5-я скандха: *vijñāna*) возникает в результате намеренно заряженных импульсов (4-я скандха: *saṃskāra*) по отношению к реальности (1-я скандха, *rūpa*, форма) по мере того, как мы воспринимаем (2-я скандха: *vedanā*, чувства) или концептуализируем (3-я скандха, *saṃjñā*) её. Буддизм определял эти немедленные разделяющие импульсы в соответствии с желанием («мне что-то нравится», *tṛṣṇā, rāga*), отвращением («мне что-то не нравится», *dveṣa*) или запутанностью («я не уверен», *mohā, avidyā*). Предполагается, что, в соответствии с этими основными категориями, чувствующие существа постоянно навешивают ярлыки на свое окружение и через это утверждают собственную идентичность, то есть маркируют границы эго. Но, поскольку существа сами выстраивают эго без присутствия какой-либо унаследованной сущности или самости, эта индивидуация в конце концов оказывается причиной для нахождения в состоянии страдания, то есть боли, изменений и непросветленности. Три основанные на импульсах психологические реакции (желание, отвращение, смущение), таким образом, характеризуются как «корни нечистого» — причины возникновения трудных обстоятельств.

Остается сложность в определении понятия перерождения без самости. Без введения категорий деятеля, пациента или субъекта перерождения и страдания, как возможно соотнести концепцию намерения с будто бы механическим процессом причинности, результатом которого оказывается повторное становление? Здесь совершенно необходимо учитывать, что раннебуддийская карма, полностью морализованная, основывается не только на намерении, но и на том, что она представляется настолько ментальной по своей природе, что случайные и даже

невежественные действия не считаются проступком [*Milindapañhā*, iv. 2.27]; непреднамеренная карма не вызывает тяжелых негативных последствий [Harivarman, *Satyasiddhiśāstra* 2, 84]. Эта особенность раннебуддийской теории кармы в значительной степени критиковалась джайнами [напр., *Sūtrakṛtāṅga* 2.6 26–8; Krishan, 1997, 62–66].

РАЗРЕШАЯ БУДДИЙСКУЮ ЗАГАДКУ: КАРМА И АНДРАГОГИКА

Сохраняется философская дилемма раннебуддийской теории кармы: без квазионтологического предположения о том, что ум является ментальной сущностью и абсолютной реальностью, любое понятие о причинности, полагающееся на намерение, кажется, порождает больше вопросов, чем ответов. Решение этой головоломки может заключаться в понимании уникального вневнтологического и внекосмологического умозрительного подхода раннего буддизма. Этот подход может быть осмысленно описан как научно-эмпирический, как, в частности, продемонстрировал Дэвид Калупахана (начиная со статьи «Буддийский трактат об эмпирицизме» в PhEW 19n1 (1969), 65–7, с отсылкой к SN IV 15 *Sabbasutta* ~ Tsa-a-han-ching T. II, 91a–b). Ричард Гомбрич проанализировал эту научную тенденцию в попперианских терминах как «номиналистский» подход [Gombrich, 1996, 1–7]. В других работах я называл это «деконструкцией онтологии через практику» — отказ Будды от разработки онтологии в пользу обучения ориентированной на опыт «педагогики» [SN IV 15; Scherer, 2006] (однако эта позиция вызвала широкую критику со стороны Дэвида Монтальво [Montalvo, 1999]): Будда претендует лишь на то, чтобы показать метод для достижения перманентного счастья. Ввиду того, что буддийские поучения ориентированы на ментально здоровую и взрослую публику, термин «андрагогика» кажется в значительной мере более подходящим для такого метода, чем весьма снисходительный термин «педагогика» (термин «андрагогика» восходит к греческому *anḗr*, *andrós*, «мужчина, человек», в противоположность термину «педагогика», который восходит к греческому *paîs*, *paidós*, «мальчик, ребенок»).

К примеру, Четыре Благородные Истины могут быть проинтерпретированы как проект эмпирического, научного метода Будды: его поучения выстраивают четырехчастную медицинскую модель, состоящую из I) выявления симптомов (страдание); II) установления

диагноза (причина страдания — привязанность); III) прогноза (излечимо) и IV) рецепта (Благородного Восьмеричного Пути, то есть методов Будды) (о медицинской модели Четырех Благородных Истин см., в частности, [Wezler, 1984; Halbfass, 1991, 243–263]). В другом тексте, знаменитой «Сутре водяной змеи» [*Majjhimanikāya* 22], Будда говорит: «Мои поучения — только о страдании и его завершении» (*Dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*; [*Alagaddūpamasutta*, MN 22 I 140]). Иными словами, Будда не затрудняет себя онтологией, космологией и концептуализацией реальности.

БУДДИЙСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КАРМЫ: ПЕРЕДАЧА ЗАСЛУГИ И МАХАЯНА

Какое развитие испытали буддийские теории кармы по мере исторических преобразований буддийской философии? В раннем буддизме «результат (*phalam*) действия» представлялся «бесповоротным» (*dhruvam*) [Aśvagoṣa, BC 20, 32, ср. Dhp 127. 167; Krishan, 1997, 68–70]. С другой стороны, кармические семена наверняка бы развивались иначе, имей место смягчающие, усиливающие или подавляющие факторы? «Махаяна-салистамба-сутра» (ок. 250 н.э.) прояснила [Ross Reat, 1993] отношения между основными причинами (*hetu*) и вторичными, или условиями обстоятельств (*pratyāya*), обеспечивая большую гибкость в объяснении процесса созревания кармы (*karma-vipāka*): зерна риса приносят плоды в соответствии с условиями роста. Имеющие кармическое влияние семена, таким образом, соотносятся с условиями, а не с причиной как таковой. Помимо того, вскоре определяются смягчающие факторы — в формах передачи заслуги и сочувствия бодхисаттв.

Это направление мысли, судя по всему, было вызвано необходимостью несколько ослабить суровый характер кармической механики. В теистических системах обыкновенно последствия негативных действий может нейтрализовать божественное милосердие. Как же удовлетворить эту человеческую потребность при помощи духовного метода, не задействовавшего Бога-творца, божественное искупление или спасение, имеющее внешний источник? Здесь мы наблюдаем, как (вновь) возвращается брахманическое понятие передачи заслуги (*puṇyadāna*) — то есть идея, что действия могут противостоять или даже полностью воспрепятствовать созреванию чужих действий (*кармы*). Это, казалось бы, прямо противоречит буддийскому утверждению

о том, что каждый полностью ответствен за свои действия [Brekke, 1998, 296]. Однако это парадоксальное смягчение концепции кармы в общемахаянской мысли ясным образом соотносится с прерогативой на проявление альтруизма; углубление ответственности также приносит с собой свободу совершать благие действия в каждый момент времени. В карме, утверждающей намерение, фокус делается скорее на настоящее, благодаря которому порождается будущее, чем на то, чтобы стереть прошлое. Как говорит Шантидева в одной из глав Бодхичарьяаватары, посвященной терпению:

Почему ты прежде поступал так, что сейчас тебя притесняют другие? Все находятся под воздействием кармы. Как я могу что-либо изменить? Однако, осознав это, я так стремлюсь преуспеть в накоплении заслуг, чтобы все взаимным образом развили настрой любящей доброты [BCĀ 6, 68–69].

(*kasmādevaṁ kṛtaṁ pūrvaṁ yenaivaṁ bādhyase paraiḥ* / *sarve karmaparāyattāḥ ko 'ham atrānyathākṛtau* // *Evaṁ buddhvā tu puṇyeṣu tathā yatnaṁ karomyaham* / *yena sarve bhaviṣyanti maitracittāḥ parasparam*).

В философском течении махаяны постепенно была разработана идея о том, что высокореализованные существа (бодхисаттвы) порой способны забирать негативную карму у других чувствующих существ. Также практика передачи заслуги, осуществляемая сегодня в сообществах Тхеравады, связывается сегодня с этой махаянской мыслью, однако для подтверждения сего пока нет убедительных доказательств [Gombrich, 1971].

Необходимо отметить, что этот механизм кажущегося вмешательства в поток причинности в конечном итоге строго соответствует концепции кармы — буддийская карма, преимущественно, является ментальным намерением, с ментальными же и физическими результатами такового; сильные положительные впечатления могут противодействовать другим/ранним впечатлениям; подобными позитивными впечатлениями может стать развитие альтруистической мотивации, например желание улучшить кармическую позицию существа через передачу заслуги, а с другой стороны передачи — абсолютное доверие методам Будды и уровню реализации бодхисаттвы [Vasubandhu's *Abhidharmakośa*, гл. 4–5].

Что же касается кармы в рамках традиции Махаяны, то широко известно, что последняя сформировалась на основе абхидхармического (схо-

ластического) инструментария и дискуссий касательно онтологического значения основополагающих составных частей реальности (*дхарм*) в отношении невыразимого опыта просветления. Нагарджуна безжалостно разделался с кармой в 8-й и 17-й главах Муламадхьямакакарики, причем таким образом, что любые понятийные крайности — что реалистические, что нигилистические — оказались нейтрализованы, что привело к когнитивной апории, оставляющей нам лишь пространство вне субстанциализма и нигилизма: *śūnyatā*, пустоту [Kalupahana, 1986, 243–262; Sharma, 1993]. В философии йогачары созревание ментальных впечатление (*vipāka*) было рассмотрено еще более тщательно, в частности, были введены понятия «кармических семян» (*bīja*) и кармической потенциальности-запрограммированности (или «засеянности»), свойственной полю сознания-хранилища (*ālayavijñāna*) [Schmithausen, 1987, 134–137, 192, 6–9; о карме в традиции йогачары см. Prasad, 1993, 84–89].

ТАНТРИЧЕСКОЕ РАСТВОРЕНИЕ КАРМЫ

Поздний тантрический буддизм Индии принес с собой беспрецедентное прежде явление радикального и динамичного превращения буддийского учения в преобразующую практику, которая зачастую ставит своей целью достижение просветления в течение одной жизни. Методы, используемые в тантрическом буддизме (как в индийском варианте, так и в последовавшем тибетском заимствовании), вносят глубокие изменения в характер кармической головоломки: считается, что тантрические методы приводят карму к ускоренному созреванию, а то и «разрушают всю перманентную карму» (*sarvānasthitakarmabhedavid hāna*, это — название девятой главы «Абхидханоттара-тантры», текста, имеющего статус тантр йогини, перевод [Kalff, 1979, 153–182]. О карме в тантре см. также [Stablein, 1980; Elder, 1993]).

Триада, состоящая из намерения (мотивации, взгляда), ответственных действий (медитации) и верного применения методов, противодействует и нейтрализует все механистичное, что осталось в концепции кармы. Искусственно вызванное быстрое созревание кармических семян на тантрическом пути охраняется особым тантрическим прибежищем в трех драгоценностях и трех корнях, обещанием бодхисаттвы, благословением и силовым полем линии передачи, воплощенном в личном Учителе (гуру, тиб.: лама). Отношения учитель-ученик и строгий ритуальный контекст пути тантрической медитации включают особые

подготовительные практики очищения (Нёндро). В течение первых двух из этих практик очищаются негативные впечатления, накопленные телом, речью и умом, подобно тому, как неразорвавшиеся снаряды уничтожаются на безопасном полигоне. Следовательно, созревающие кармические семена, хотя и воспринимаются болезненно (например, в форме мешающих эмоций и так далее), уже не способны привести к натуралистично-механическим результатам. Мощные впечатления, получаемые от связи учителя с учеником, а также альтруистическое рвение и постоянное соприкосновение с опытом просветления в медитации противостоят полному созреванию.

Защитником и страховочной сеткой при использовании этих быстрых методов является реализованный буддийский мастер или гуру, который воспринимается как существо, находящееся вне зоны действия кармы. Например, буддийский махасиддха позднеиндийского периода Сараха (около девятого века н.э.) в одной из своих дидактически-поэтизированных форм выражения реализации тантрической Великой печати, Махамудры (*Dohākoṣa*, Народная сокровищница стихов 43a, Jackson, 2004) поет:

> *Эй, пристально исследуй свои органы восприятия! Из них я не черпаю {ничего}. Рядом с тем, кто покончил с кармой, разрежь путы ума* (*достигни полной уверенности относительно природы ума*).
> (*kye lags dbang po ltos shig dang / 'di las ngas ni ma gtogs so /las zin pa yi skyes bu yi / drung du sems thag gcad par byos*).

В противоположность этому, неосвобожденные существа характеризуются привязанностью к карме [*Dohākoṣa*, Народная сокровищница стихов 40a, Jackson, 2004].

> *Ум связан кармой; свободный от кармы, ум освобождается сам. Через свободу ума реализуется невыразимая конечная нирвана.*
> (*vajjhai kammeṇa uṇo kamma-vimukkeṇa hoi maṇamokkhaṃ / maṇamokkheṇa aṇūnaṃ pāvijjai paramaṇivvāṇaṃ.*).

Духовные песни Сарахи о спонтанно/внезапно возникающей (сахаджа) реализации стали прославленным наследием тибетских последователей йогина. В поэтическом языке этих и иных сходных тантрических песен причинность, перерождение и стоящие за ними философские концепции разрушаются благодаря реализации. В тантрической «Песне практики» (*Caryāgīti*), сохранившейся на старобенгальском, Сараха указывает на освобождающее разрушение всех концепций, включая

карму, и на тантрический опыт целостности в состоянии Великой печати, Махамудры, союзе пространства и блаженства:

Мир, ввиду неверных взглядов, сковывает сам себя, порождая как существование, так и прекращение (*нирвану*).

Я, йогин без мыслей, не знаю, что такое рождение, смерть и существование.

Чем бы ни являлось рождение, тем же самым является и смерть. Между живущими и мертвыми разницы нет.

Тот, кто страшится рождения и смерти в этом мире, — может возложить надежды на ртутный эликсир (*т.е. на алхимический эликсир жизни*).

Тем, кто скитается по мирам, движущимся и без движения, а также по чистым землям тридцати трех, — неужели невозможно достичь освобождения от старости и смерти?

Происходит ли рождение ввиду кармы, или же карма возникает благодаря рождению? Сараха говорит, что учение — без мыслей (*преодолевает границы выдуманного умом*).

(*apaṇe raci raci bhaba nirbāṇā / michẽ loa bandhābae apaṇā // ambhe na jāṇah acinta joi / jāma maraṇa bhaba kaïsaṇa hoi // jaïso jāma maraṇa bi taïso / jībante maalẽ nāhi biśeso // jā ethu jāma maraṇa bi saṅkā / so karaü rasa rasānere kaṃkhā //je sacarācara tiasa bhamanti / te ajarāmara kimpi na honti // jāme kāma ki kāme jāma / Saraha bhaṇanti acinta so dhāma*).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как практикующие буддисты, так и исследователи, даже в буддийской традиции Тибета, которая гордится своим статусом наследника позднеиндийского буддийского тантрицизма, продолжают пребывать в некоторой неопределенности относительно понятия кармы. Радикальная тантрическая деконструкция концепций путем опыта не смогла предотвратить возвращения к схоластическим противоречиям относительно тонких моментов кармической теории; достаточно только упомянуть о резкой критике со стороны сакьяпинского ученого XV века Горампы в отношении теории Цонкапы о субстанциальности кармы [Dargay, 1986, 176].

Естественно, что на протяжении времени загадка кармы разрешалась разными способами, так будет происходить и дальше — решения будут разными и подчас неожиданными. Современный критический

дискурс кармических теорий был расширен так называемым ангажированным буддизмом, в котором общебуддийская теория кармы обыкновенно переосмысляется, с тем чтобы способствовать активному вовлечению людей в проекты социального толка [Pietz, 2005, 206–207].

Ярче всего на этом поприще выделяется доктор Амбедкар и его использование буддизма в политических целях — борьбе за права Далит (парий, отверженных) в Индии, что вызвало критические отзывы и обвинения в отречении от кармы и просветления в принципе, а также в низведении буддизма до «обычной социальной системы» [*The Maha Bodhi*, 1959, 352–353; Queen, 1996, 47.].

Тем не менее, можно поспорить, что такое беспокойство в отношении кармы и даже периодическое неприятие её во внимание (в случае с «ангажированным буддизмом») имеет много общего с радикальным характером тантрического решения кармической головоломки — «ангажированный буддизм» использует поучения для освобождения в рамках общества и обусловленной реальности, в то время как тантрическая практика применяет радикальные методы для надличностного освобождения, в процессе трансформируя как сансару, так и её топливо, карму.

ЛИТЕРАТУРА

1. Basham, A.L. (1953) *History and Doctrines of the Âjîvikas: A Vanished Tradition*, London: Luzac.

2. Brekke, Torkel (1998) «Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions», *Numen* , Pp. 287–320.

3. Bronkhorst, Jonannes (2000) «The Riddle of the Jainas and Âjîvikas in Early Buddhist Literature», *Journal of Indian Philosophy* 28, Pp. 511–529.

4. Dargay, Lobsang (1986). «Tsong-Kha-Pa's Concept of Karma» in: Neufeldt, Ronald F., ed. (1986) *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, Albany: SUNY Press, Pp. 169–178.

5. Doniger O'Flaherty, Wendy (1980) «Karma and Rebirth in the Vedas and in the Purâṇas» in: Doniger, Pp. 3–37.

6. Doniger O'Flaherty, Wendy, ed. (1980). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press.

7. Elder, George R. (1993) «Dependent Origination in Buddhist Tantra» in: Sharma, pp. 143–161.

8. Gombrich, Richard F. (1971). «"Merit transference" in Sinhalese Buddhism: a case study of the interaction between doctrine and practice.» *History of Religions*, 11, Pp. 203–219.

9. Gombrich, Richard F. (1988) *Theravâda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London and New York: Routledge.

10. Gombrich, Richard F. (1996) *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (Jordan Lectures in Comparative Religion XVII). London and Atlantic Highlands, N. J.: Athlone, 1996.

11. Halbfass, Wilhelm (1991) *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, Albany: SUNY Press.

12. Jackson, Roger R. (2004). *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*. Oxford: Oxford University Press.

13. Kalff, Martin Michael (1979). «Selected Chapters from the Abhidhânottara-Tantra: The Union of Female and Male Deities.» PhD thesis, Columbia University.

14. Kalupahana, David J. (1969) «A Buddhist Tract on Empiricism» *Philosophy East & West* 19, Pp. 65–7.

15. Kalupahana, David J. (1986) *Műlamadhyamakakârikâ of Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany: SUNY Press.

16. Krishan, Yuvraj (1997) *The Doctrine of* Karma*: Its Origin and Development in Brâhmaṇical, Buddhist and Jaina Traditions*, Motilal: Delhi.

17. Kvжrne, Per (1977). *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of Caryâgîti* Oslo — Bergen — Troms: Universitetsforlaget (Det Norske Videnskaps-Akademi: II Hist.-Filos. Klasse Skrifter, Ny Serie No. 14).

18. Lopez, Carlos (1997). «Food and Immortality in the Vedas: A Gastronomic Theology?» *Electronic Journal of Vedic Studies* 3-3, Pp. 11–19.

19. McDermott, James P. (1980) «Karma and Rebirth in Early Buddhism» in: Doniger, Pp. 165–192.

20. McKim Marriott 1976. «Hindu Transactions: Diversity without Dualism» in: Kapferer, Bruce, ed., *Transaction and Meaning*, Philadelphia, Pp. 109–112.

21. Montalvo, David (1999) «The Buddhist Empiricism Theory: An extensive critique» *Asian Philosophy* 9, pp. 51–70

22. Obeyesekere, Gananath (1980) «The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism», in: Doniger, Pp. 137–164.

23. Pietz, William (2005) «Person» in: Lopez, Donald S., ed., *Critical Terms*

for the Study of Buddhism. Chicago & London: The University of Chicago Press, Pp. 188–210.

24. Potter, Karl H. (1980) «The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems» in: Doniger, Pp. 241–267.

25. Potter, Karl H. (2001) «How many Karma Theories are there?» *Journal of Indian Philosophy* 29, Pp. 231–239.

26. Prasad, Hari Shankar (1993) «The Buddhist Doctrine of Karma» in: Sharma, Pp. 83–96.

27. Queen, Christopher S. (1996) «Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation» in: Queen, Christopher S. & King, Sallie B. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY, Pp. 45–71.

28. Ross Reat, N. (1993). *The Úâlistamba Sűtra: Tibetan Original, Sanskrit Reconstruction, English Translation, Critical Notes*. Delhi: Motilal.

29. Sakaki, Genjun H. (1986) *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Delhi: Motilal.

30. Scherer, Burkhard (2006) «Buddhist philosophy as Path: The deconstruction of ontology by practice» paper presented at *Budisma dienu* 2006, Philosophical Faculty, University of Riga, Latvia, 12 May 2006.

31. Schmithausen, Lambert (1987). *Âlayavijcâna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogâcâra Philosophy.* Part 1: Text, Part 2: Notes, Bibliography and Indices (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series IV), Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

32. Sharma, Ram Karan (1993), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Delhi: Motilal.

33. Sharma, T. R. (1993) «A Critical appraisal of *Karmaphalaparîkṣâ* of Nâgârjuna» in: Sharma, Pp. 97–104.

34. Stablein, William (1980) «The Medical Soteriology of Karma and Rebirth in the Buddhist Tantric Tradition» in: Doniger, Pp. 193–216.

35. Wayman, Alex (1997) «Core Teachings: Suffering, Karma, Seed Consciousness, Dharma» in: Wayman, Alex (1997) *Untying the knots in Buddhism: Selected Essays*, Delhi: Motilal, Pp. 243–276.

36. Wezler, A. (1984) «On the Quadruple Division of the Yogaúâstra, the Caturvyűhatva of the Cikitsâúâstra and the "Four Noble Truths" of the Buddha.» *Indologica Taurinensia* 12, Pp. 289–337.

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ

Н. Г. Артемьева (Владивосток)

ПЕРВЫЕ БУДДИЙСКИЕ ХРАМЫ БОХАЙСКОГО ВРЕМЕНИ НА ТЕРРИТОРИИ ПРИМОРЬЯ

В настоящее время на территории Приморья исследовано шесть культовых сооружений: пять из них — буддийские храмы, одно — прихрамовая постройка. Все они относятся к типу зданий колоннадной конструкции. Копытинский, Абрикосовский, Борисовский и Корсаковский храмы расположены в Уссурийском районе, где в рассматриваемый период находился центр бохайского округа Шуайбинь [Шавкунов, 1968, 60]. Краскинский храм и прихрамовая постройка обнаружены на одноименном городище в Хасанском районе, где располагался центр префектуры Янь, входивший в состав округа Лунюань [Шавкунов, 1968, 59].

Впервые исследования памятников такого типа были осуществлены Э. В. Шавкуновым в 1958–1959 гг. [Шавкунов, 1958; 1959; 1960, 173–186; 1964, 74–80]. Был раскопан Копытинский храм, обнаруженный на плоской вершине сопки Копыто, возвышающейся над долиной на правом берегу р. Кроуновка.

Храм представлял почти квадратное сооружение площадью 30 м^2 (6 х 5 м), ориентированное стенами по сторонам света (рис. 1: 1). От фундамента храма сохранился развал камней четырехугольной формы шириной ~ 1,5 и высотой до 0,6 м, который первоначально трактовался как декоративная стенка, опоясывающая храм снаружи [Шавкунов, 1968, 75]. Однако при тщательном рассмотрении планов раскопок здания и стратиграфических разрезов нам удалось выяснить, что эту часть сооружения надо интерпретировать несколько по-иному.

Первоначально на скальном материке выкладывался фундамент каменной стены в виде четырехугольника базальтовых плит с разрывом в тех местах, где должен был находиться вход. Затем внутреннюю часть этого четырехугольника заполнили красной глиной мощностью ~ 0,4 м. Последняя снивелировалась с каменной вымосткой, образуя

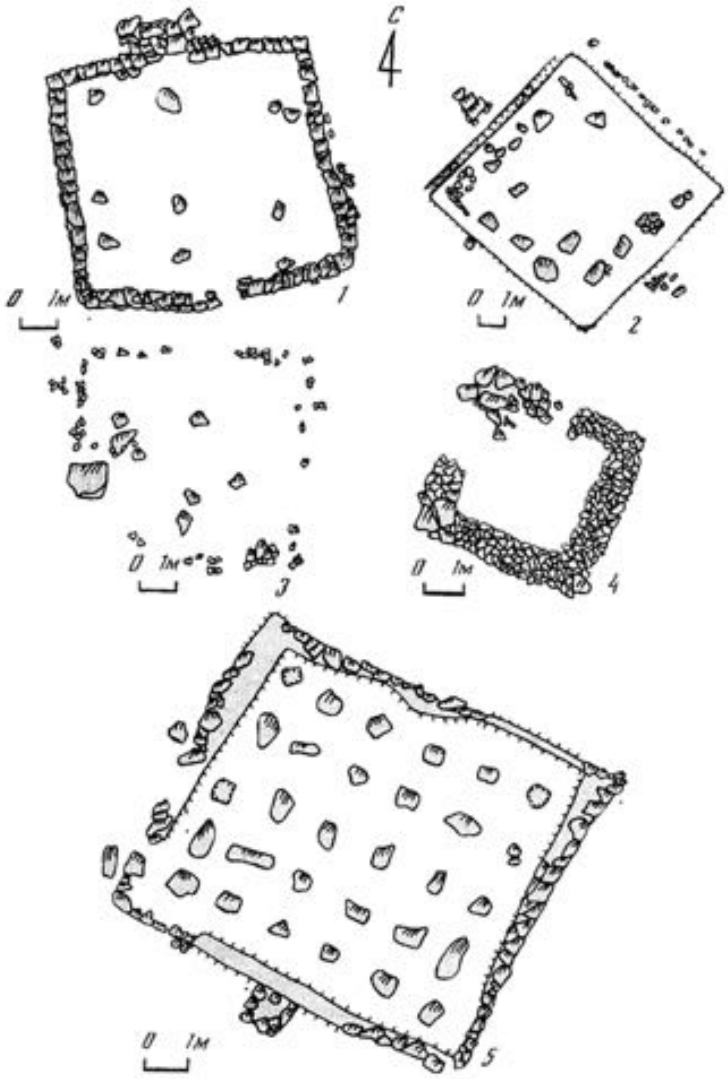


Рис. 1. Планы храмов: 1 — Копытинский; 2 — Абрикосовский; 3 — Корсаковский; 4 — Краскинская прихрамовая постройка; 5 — Краскинский.

платформу площадью 81 м^2 (9 х 9 м), укрепленную с наружной стороны каменной кладкой. Последняя оформлялась керамической облицовкой с прочерченным орнаментом [Шавкунов, 1968, табл. XVII, 1]. На платформе были обнаружены плоские камни, служившие базами от основания колонн и расположенные в три ряда по три базы в каждом ряду на расстоянии 1,5–2 м. Вход в здание находился с северной стороны. От него сохранились три плоские плиты длиной 1,2 м и шириной 0,45 м. По бокам ступеньки были укреплены базальтовыми валунами.

На всей раскопанной площади вокруг храма была собрана кровельная черепица, которая по функциональному назначению делилась на нижнюю, верхнюю, подгребневую и гребневую (рис. 2). Прослежено четыре вида орнамента на нижней черепице (рис. 3), два вида орнамента на концевых дисках (рис. 4). Там же обнаружены небольшие фрагменты от конькового украшения крыши.

Таким образом, Копытинский храм представлял собой возведенное на платформе здание колоннадного типа с черепичной крышей. С северной и восточной сторон на расстоянии 13–18 м храм был защищен каменной оградкой, которая прослеживалась в виде вала. С южной и западной сторон она отсутствует, так как здесь сопка круто обрывается вниз. Храм имел свой двор площадью ~ 0,12 га. Дальнейшие раскопки, проведенные в 1993–1994 гг. в северо-западной части двора храма, позволили выявить платформу, забутованную базальтовым плитняком [Шавкунов, 1993; 1994]. Последняя представляла собой прямоугольник размерами 13 х 10 м. с оформленными северной и восточной стенками, где был прослежен крупный плитняк, уложенный в три-четыре яруса. В центральной части платформы выделялся прямоугольник (5 х 6 м). Скорее всего, это фундамент какого-то здания, расположенного на платформе и отстоящего от входа в храм на расстояние 10 м.

Юго-восточнее обнаруженной платформы, почти рядом с северо-восточным углом храма, была зачищена еще одна платформа, по способу строительства аналогичная предыдущей.

Вход на территорию двора храма находился с северной стороны в виде разрыва, по краям которого на расстоянии 15 м лежали базальтовые плиты, служившие базами для деревянной арки с черепичным навесом. Скопление фрагментов черепицы обнаружено как перед входом, так и вдоль каменной оградки двора храма. Очевидно, на каменной оградке был возведен частокол с черепичным навесом.

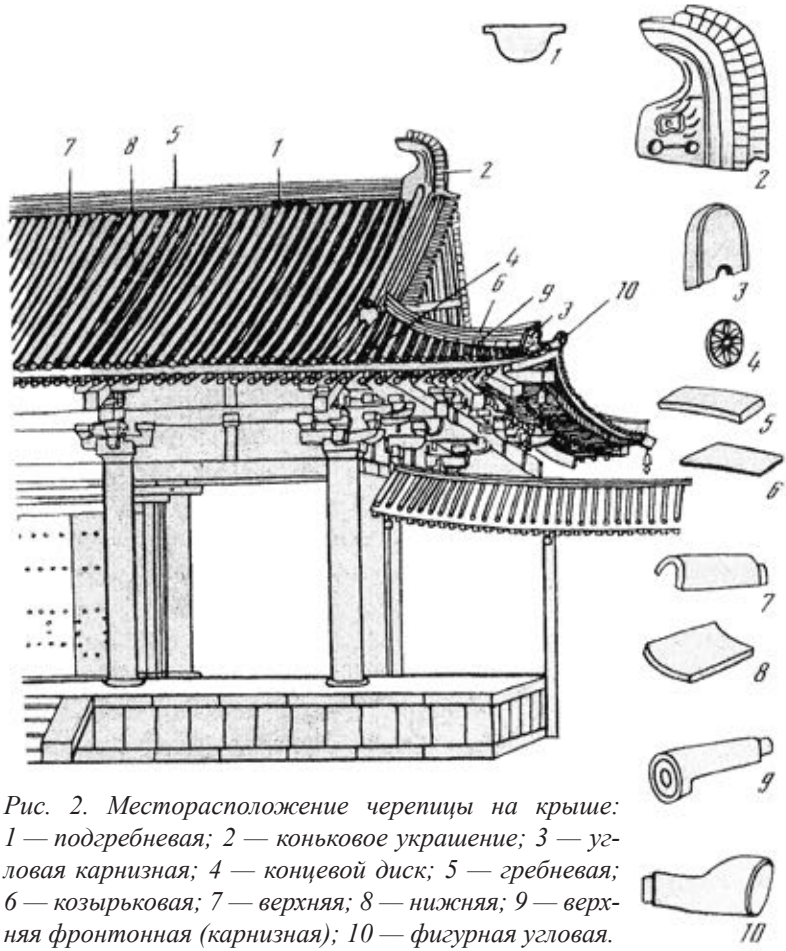


Рис. 2. Месторасположение черепицы на крыше: 1 — подгребневая; 2 — коньковое украшение; 3 — угловая карнизная; 4 — концевой диск; 5 — гребневая; 6 — козырьковая; 7 — верхняя; 8 — нижняя; 9 — верхняя фронтонная (карнизная); 10 — фигурная угловая.

В 1960 г. недалеко от Копытинского был раскопан Абрикосовский храм, расположенный на противоположном берегу р. Кроуновка на пологом северном склоне небольшой сопки Абрикосовская [Шавкунов, 1960; 1964, 105; 1968, 81–91].

Храм представлял собой квадратное сооружение площадью 49 м^2 (7 х 7 м), углами ориентированное по сторонам света (рис. 1: 2). Он

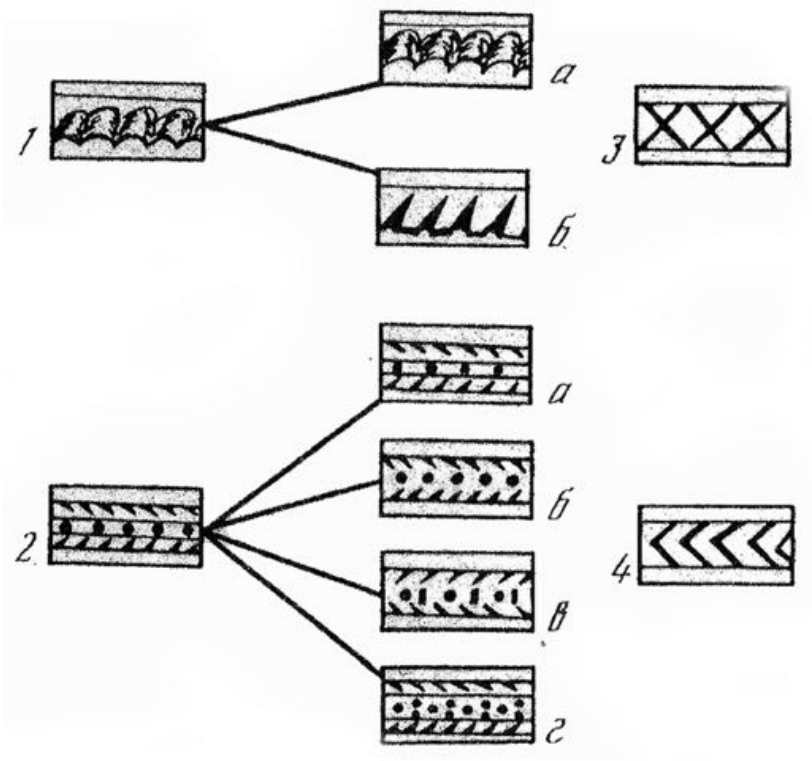


Рис. 3. Виды орнаментов нижней черепицы и их встречаемость на памятниках: 1 — Пальчиковый; 2 — Кружочково-палочный; 3 — Х-образный; 4 — Елочный.

был построен на искусственно созданной платформе площадью 95 м^2 (10 х 9,5 м), укрепленной со всех сторон кладкой из тесаных базальтовых плит, для основания которых вокруг всей платформы была вырыта канавка шириной 0,6 м. Платформа состояла из утрамбованного суглинка высотой 0,5–0,8 м.

Центральный вход в храм прослежен с северо-западной стороны в виде трех ступенек из тесаных базальтовых плит длиной 0,6–1 и шириной 0,4–0,6 м. Возможно, здесь существовал и второй вход, так как в юго-восточной стороне прослежены камни, выложенные в виде ступеньки.

На платформе выявлены каменные базы — основание деревянных колонн. Их обнаружено 15, но, скорее всего, их было 25, т.е. 5 рядов по 5 баз в каждом ряду.

Вокруг платформы со всех четырех сторон был зачищен завал черепицы, чего не прослежено на территории самого храма. Это подтверждает тот факт, что крыша была четырехскатной.

На территории храма были зафиксированы куски обожженной обмазки со следами от пучков тростника. Очевидно, это остатки стен. Поверх глиняной обмазки стен наносился тонкий слой тщательно отмученной штукатурки, покрытой с внешней стороны краской цвета слоновой кости и расписанной узором в виде меандра, под которым шла полоса красного цвета [Шавкунов, 1968, табл. XXVI].

Черепица, обнаруженная на Абрикосовском храме, по месту расположения на крыше подразделяется на нижнюю, верхнюю, гребневую, подгребневую, угловую и фигурную (рис. 2). На нижней черепице прослежены почти все орнаменты, обнаруженные на черепице из Копытинского храма (рис. 3). На концевых дисках верхней черепицы встречено два вида орнамента (рис. 4: 1, 3, 5). Крышу Абрикосовского храма украшали керамические лепные изображения в виде двух голов драконов /чивэй/ (рис. 5: 3).

На территории храма был обнаружен целый пантеон Будд [Шавкунов, 1964, 91, 92]. Все они изготовлены из обожженной глины. Самая маленькая глиняная фигурка (высота 5 см) представляла собой сидящего с подогнутыми ногами Будду со сложенными на груди руками. Позади фигурки имеется небольшой щиток, от которого сохранилась лишь небольшая часть (рис. 6; 7). От второй фигурки осталась лишь часть лица /высота 4,5 см/ (рис. 6: 6).

Кроме вышеописанных, были обнаружены фрагменты еще двух-трех Будд. Это, прежде всего, два уха (левое и правое с большой вытянутой мочкой), фрагмент подбородка, мизинец правой руки и часть пальца от правой ноги.

Было найдено плоское барельефное изображение лица, напоминающее концевой диск. Его высота 8,5 см, широко раскрыт рот с крупными и редкими зубами, нос широкий, глаза раскосые. На месте зрачков вставлены камешки темно-бурого цвета, а на лбу – небольшой розовый камешек, от которого на лбу по обеим сторонам расходятся глубокие бороздки морщин.

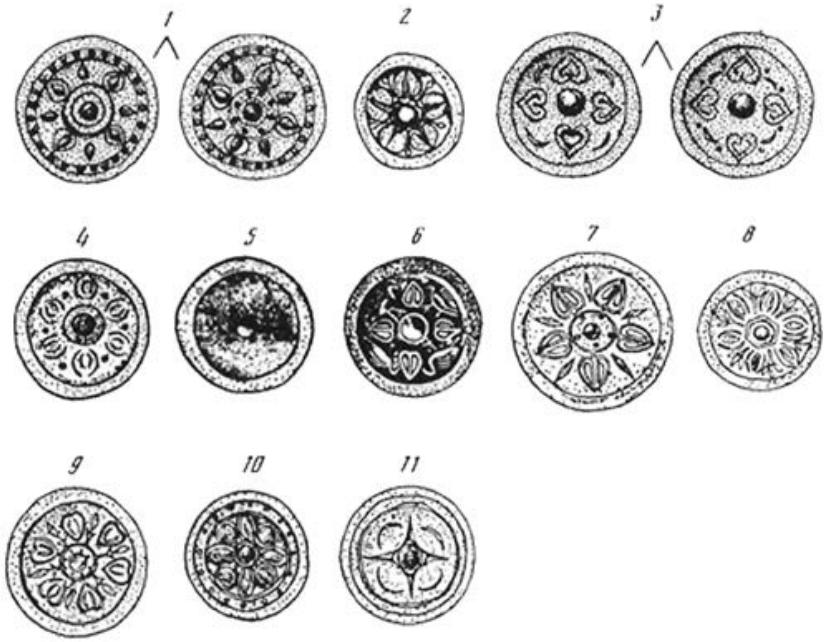


Рис. 4. Виды орнаментов концевой черепицы и их встречаемость на памятниках: 1 — Копытинский, Абрикосовский храмы; 2 — Копытинский храм; 3 — Абрикосовский храм; 4 — Борисовский храм; 5 — Корсаковский храм; 6 — Корсаковский храм; 7–11 — Краскинский храм.

Абрикосовский храм со всех сторон был обнесен каменной оградой, т.е. имел двор площадью ~ 0,12 га. От оградки по периметру двора остался каменный развал шириной 1 м.

Рядом с храмом на склонах и вершинах соседних сопок были обнаружены захоронения в виде небольших сильно потревоженных базальтовых насыпей. Раскопки проводились на пяти из них, причем все они оказались разграбленными [Шавкунов, 1964, 100, 101].

Третий буддийский храм, обнаруженный в этом районе, получил название Борисовский. Раскопки на нем были произведены в 1971 г. В. Е. Медведевым [Окладников, 1975, 50, Медведев, 2001]. Он пред-

ставлял собой помещение, возведенное на искусственно созданной земляной платформе, размерами 14 х 13 м. Площадь самого храма около 60 кв.м. В плане он был четырехугольным, стенками ориентирован по сторонам света. Крыша поддерживалась на колоннах. Вход располагался с западной стороны; возможно, второй вход находился на противоположной стороне. По мнению исследователя, крыша храма была двухъярусной с четырьмя скатами [Медведев, 2001, 470].

На территории храма были найдены две бронзовые статуэтки. Первая из них изображает в полный рост человека со скрещенными в районе живота руками [Окладников, Деревянко, 1973, 352; Окладников, 1975, 51, рис. 2]. Ее высота 11,3 см (рис. 6, 5).

Вторая статуэтка имела высоту 7,8 см (рис. 6: 4). Голова у нее не сохранилась; оставшаяся часть представлена изображением туловища человека в полный рост, также со скрещенными на животе руками. На ней прекрасно различима одежда типа мантии буддийских лам [Окладников, 1975, 52, рис. 3].

Обе статуэтки односторонние, т.е. были предназначены для обзора только спереди, в нижней их части находились палочки-шпеньки для закрепления изображения на чиновников-предков, связанных с семейным или родовым культом предков [Окладников, 1975, 52], но, скорее всего, это изображение бодхисатв.

Здесь же была найдена керамическая реалистически выполненная маска в виде лица — возможно, Будды [Медведев, 2001, 265–268]. Высота сохранившейся части около 20 см, ширина около 17 см. Внутренняя поверхность маски грубо изготовлена, что позволило автору исследования сделать вывод о том, что маска была выполнена для одностороннего обзора и прикреплена к какому-то предмету [Медведев, 2001, 267]. Хорошо просматриваются монголоидные черты: разрез глаз, большие скулы, плоский нос. Вместо зрачка в разрезе глаза обнаружено синее стекло.

На территории Борисовского храма был обнаружен фрагмент глиняного торса мужской фигурки в позе лотоса. От скульптурки сохранилось только туловище и частично ноги. Высота сохранившейся части 12,4 см. Скорее всего, это остатки изображения Будды, который устанавливался на алтаре храма.

Там же был найден фрагмент ступни глиняной скульптуры, высота которой должна была быть около 80 см. Судя по ступне, скульптура

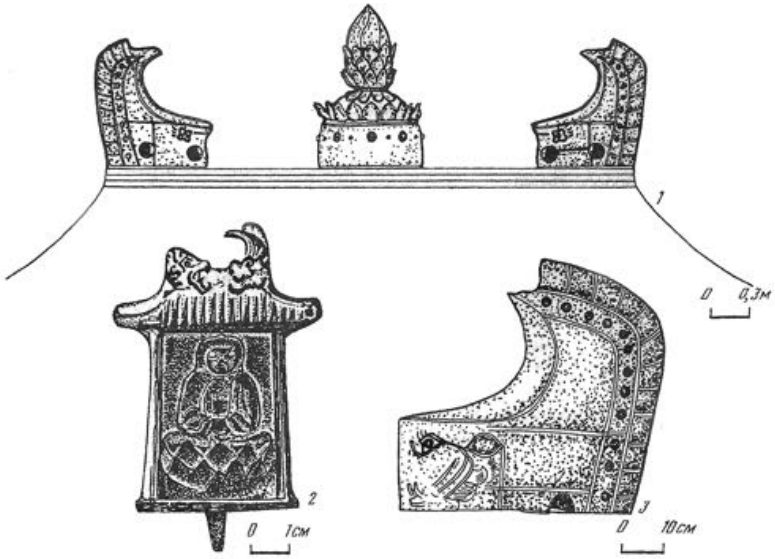


Рис. 5. Коньковые украшения крыши: 1 — Прихрамовая постройка Краскинского храма; 2 — Плакетка из бухты Витязь; 3 — Абрикосовский храм.

была изображена в положении стоя [Медведев, 2001, 271]. Были найдены там же фрагмент скульптурного изображения в виде овального предмета с вылепленным ухом и фрагменты постаментов от керамических скульптур.

При раскопках Корсаковского храма были обнаружены фрагменты нижней, верхней (рис. 4: 4)., гребневой, угловой, фигурной черепицы, а также фрагменты скульптурных украшений крыши.

Четвертый буддийский храм, раскопанный в этом же районе, — Корсаковский расположен на левом берегу р. Кроуновка, на высокой береговой террасе [Шавкунов, 1993]. Памятник плохой сохранности из-за поздних перекопов. Храм был построен на небольшой земляной платформе. Удалось установить, что площадь храма была 30 м^2 (5 х 6 м), стены ориентированы по сторонам света (рис. 1: 3). Было обнаружено несколько баз от колонн, но точное их количество определить не уда-

лось. Вокруг стен храма с четырех сторон хорошо сохранились остатки кровельной черепицы, по которой установлены, практически, все типы черепицы, использованные при строительстве крыши: нижняя, верхняя, фигурная, угловая, гребневая, подгребневая и украшения конька крыши /чивэй/ (рис. 2: 3, 1, 2). Встречено два вида орнамента на концевых дисках верхней черепицы (рис. 4: 5, 6).

Лепные украшения конька крыши /чивэй/ обнаружены лишь в виде отдельных фрагментов. Они аналогичны коньковому украшению, обнаруженному на Абрикосовском храме.

Пятый буддийский храм был раскопан на Краскинском городище в 1981 г. В. И. Болдиным [Болдин, 1980; 1981; 1987, 189, 190; 1993, 49–56]. Храм был возведен на платформе высотой 1 м площадью 132 м^2 (12 х 1 м) (рис. 1: 5). Платформа была сделана из утрамбованной серой глины с супесью. По периметру она обложена в два ряда базальтовыми плитами размерами 0,65 х 0,6 м при ширине 0,35 м. С внешней стороны плиты обмазывались глиной мощностью 0,1 м. Сверху большая площадь платформы была утрамбована галькой, в центре — мелкими камнями и прослойкой песка. Каменная вымостка являлась основанием пола храма.

От самого храма на платформе были прослежены 25 баз от основания деревянных колонн и 5 ям, в которые укладывались базы. Таким образом, крыша храма держалась на 30 колоннах: пять рядов по шесть колонн в каждом ряду. Расстояние между колоннами ~ 1 м. Площадь храма 72 м^2 (9 х 8 м), углами он ориентирован по сторонам света. Вход в храм находился с юго-западной стороны, так как именно в этом месте на платформе прослеживалась ступенька размером 1,3 х 1,3 м, которая с трех сторон укреплялась сложенными в два ряда камнями. За пределами платформы вдоль ее периметра прослеживался завал битой черепицы, среди которой встречались железные гвозди. Наибольшее количество черепицы зафиксировано в юго-восточной и северо-западной сторонах от платформы.

Судя по расположению черепицы, крыша храма была четырехскатной, а сами скаты крыши доходили до края платформы, т.е. отступали от стен храма на 1 м. Конек крыши проходил по середине здания по направлению северо-запад — юго-восток. Среди черепицы перед входом на платформу были обнаружены куски лепной терракоты, которая являлась остатками украшения, оформлявшего конек крыши /чивэй/.

Рис. 6. Изображение будд и боддисатв: 1–3 — Краскинский храм; 4, 5 — Борисовский храм; 6, 7 — Абрикосовский храм (*1 — камень, 2–5 — бронза, 6, 7 — глина*).

Напротив входа между третьими и четвертыми базами колонн второго и третьего рядов было прослежено возвышение над полом высотой 0,1–0,2 м и площадью около 1,5 м^2. В этом же месте была найдена бронзовая статуэтка Будды (рис. 6: 1, 2). Возможно, что именно здесь находился алтарь, на котором располагались статуэтки божеств.

Крыша храма была покрыта черепицей, которая по функциональному назначению делится на нижнюю, верхнюю, угловую (рис. 2: 3, 4) (на 2 рисунке 3 — угловая карнизная, 4 — концевой диск).

В центральной части пола, где находился алтарь, были найдены изображения Будд. Одно из них сделано из позолоченной бронзы. Статуэтка представляла собой сидящего на пьедестале Будду со скрещенными на животе руками (рис. 6: 2). Основание пьедестала имеет стерженек длиной 4,5 см, при помощи которого статуэтка крепилась к алтарю.

Здесь же обнаружено горельефное изображение Будды, выточенное из серо-желтого мелкозернистого песчаника. Оно представляет собой изображение сидящего Будды на фоне нимба и окружающих его божеств. Руки Будды скрещены в районе живота (рис. 6: 1). Высота сохранившейся части 9,5 см. Рядом с горельефным изображением Будды найдено несколько фрагментов каменного горельефа.

Здесь же были найдены четыре чугунных колокольца, по форме напоминающих цветок лотоса. В странах Дальнего Востока углы храмов украшались колокольцами [Всемирная история архитектуры, 1971, 354, рис. 16].

Во время раскопок 1994 г. на Краскинском городище рядом с храмом была обнаружена прихрамовая постройка, которая располагалась в 3 м от юго-восточного угла храма [Болдин, 1994]. Фундамент платформы пагоды представлял собой четырехугольник размерами 4,4 х 4,4 м, углами ориентированный по сторонам света (рис. 1: 4). По его периметру находилась каменная кладка шириной 0,8 м, представляющая собой стенку. Камни лежали как бы рядами. Для выравнивания стенок платформы в некоторых местах камни накладывались друг на друга в два-три яруса. По углам фундамента на одном нивелировочном уровне и на одинаковом расстоянии друг от друга (4 м) находились большие плоские камни, которые являлись базами для колонн, поддерживающих крышу. Внутренняя часть пагоды довольно ровная. Она имела размеры 2,8 х 2,6 м. В северо-восточной и северо-западной стенках пагоды прослежены разрывы размерами 0,6 м, но похоже, что именно

разрыв в северо-восточной стене являлся входом. Крыша пагоды, судя по отсутствию внутри здания следов от баз колонн, была одноярусной и, скорее всего, четырехскатной. Судя по остаткам расчищенной черепицы возле восточной и юго-западной стен, она выступала за пределы фундамента кумирни на расстояние ~ 1 м.

При расчистке пагоды были собраны фрагменты черепицы, которая по функциональному назначению делится на шесть типов: нижнюю, верхнюю (рис. 4: 7, 9, 10, 11), подгребневую, гребневую, угловую, фигурную.

Помимо перечисленных типов черепицы крыши прихрамовую постройку украшали керамические лепные изображения в виде двух голов драконов /чивэй/, аналогичные найденным на Абрикосовском храме. Драконы замыкали по краям конек крыши, представляя собой полую керамическую фигуру длиной 60–70 см, шириной ~30, высотой 70 см (рис. 5: 1).

Одна из интереснейших деталей украшения конька крыши – встреченная впервые керамическая скульптура в виде бутона лотоса, нижняя часть которого опирается на глиняный постамент, украшенный лепными полусферами, обрамленными жемчужником (рис. 5: 1). Высота лотоса с постаментом ~1 м. Бутон лотоса размещался в середине конька крыши между головами дракона, создавая тем самым уникальный ансамбль буддийской культовой архитектуры.

Весь храмовый комплекс, таким образом, состоял из центрального храма, по сторонам которого располагались прихрамовые постройки. Причем сам храм находился на более возвышенной, чем кумирня, платформе. Такая планировка хорошо известна в буддийской культовой архитектуре, но в Приморье встречена впервые.

Храм вместе с прихрамовой постройкой был обнесен стеной, основание которой было каменным. В верхней части каменной кладки на расстоянии 1,2 м прослежены ямки от столбов – следы деревянной стены, которая была украшена черепицей. Вход на территорию храма располагался напротив входа в основной храм на расстоянии 9 м. Кроме того, весь храмовый комплекс дополнительно был защищен крепостными стенами городища.

Рядом с прихрамовой постройкой была найдена фигурка боддхисатвы, сделанная из бронзы с позолотой (высота 5,5 см). Она закреплялась на алтаре при помощи шпынька длиной 1,2 см (рис. 6: 3).

Таблица

Характеристика храмовых построек

Памятник	Площадь платформы ($м^2$)	Площадь храма ($м^2$)	Количество баз	Ориентация по сторонам света	Ориентация входа
Копытинский	81 (9 х 9)	30 (5 х 6)	9 (3 по 3)	Стенами	Север
Абрикосовский	95 (10 х 9,5)	49 (7 х 7)	25 (5 по 5)	Углами	Северо-запад – юго-восток
Краскинский	132 (12 х 11)	72 (9 х 8)	30 (5 по 6)	Углами	Юго-запад
Краскинская прихрамовая постройка	19,36 (4,4 х 4,4)	—	4 (2 по 2)	Углами	Северо-запад
Корсаковский	—	30 (5 х 6)	—	Стенами	—
Борисовский	182 14 х 13	60	—	Стенами	Запад

Рассматривая материалы шести полностью раскопанных буддийских храмов (см. табл.), датируемых бохайским временем, можно сделать их реконструкцию. Все они возведены на искусственно созданных платформах, которые по периметру укреплялись каменными кладками. Выход из храмов осуществлялся при помощи ступенек, которые обычно располагаются в середине платформы с длинной стороны здания [Исторические памятники Кореи. 1980, рис. 33, 35, 43] . На платформе возводилось само здание колоннадной конструкции. Колонны были деревянными. Основаниями для них служили каменные базы. В некоторых случаях последние большей частью вкапывались в землю или просто выкладывались рядами. Расстояние между базами ~ 1 м. В плане здания были прямоугольными. Конек крыши проходил по длинной стене здания и украшался скульптурными изображениями — чивэй.

Крыши такого типа зданий могли быть двухъярусными в случае, если, как это принято в дальневосточной архитектуре, они колоннами делились на три нефа, из которых средний перекрывался верхним ярусом кровли. Судя по планировке приморских храмов, двухъярусную крышу могли иметь Абрикосовский и Краскинский храмы. Крыши были четырехскатными, крытыми черепицей, по углам у некоторых из них были подвешены колокола.

Напротив входа в храм находился алтарь с пантеоном буддийских божеств [Ионова, 1969, 160]. Выше были описаны изображения буддийских божеств, обнаруженных на бохайских храмах. Их можно сравнить с буддийскими изображениями, опубликованными Чжу Ен Хён [Чжу Ен Хён, 1967, 26]. Одни и те же черты присущи, практически, всем изображениям Будд этого времени, так как существовали определенные каноны буддийской мелкой скульптуры.

Почти все храмы были обнесены валами. Таким образом, они были защищены со всех сторон от любой опасности.

Особый интерес для реконструкции буддийских храмов может иметь найденная в Приморском крае в бухте Витязь бронзовая плакетка, выполненная в виде буддийской кумирни [Шавкунов, Ивлиев, 1991, 245–248] (рис. 5: 2).

Следует подчеркнуть, что Копытинский и Абрикосовский храмы имели свои дворы и находились за пределами поселений. Возможно, что такую же топографию имели Борисовский и Корсаковский храмы. Краскинский же храм был построен уже в городе. Скорее всего, и по социальному статусу он был гораздо выше первых. Э. П. Стужина, рассматривая взаимоотношения монастырей и средневековых городов в Китае, подчеркивала, что для монастырей и храмов, находящихся в городе, были характерны более сложные функции, нежели для удаленных от городов. Они являлись не только местом отправления религиозных обрядов, но и рынками, и центрами увеселений, и вечевой площадью [Стужина, 1974, 275].

Буддийские храмы бохайского времени, кроме Приморья, раскапывались на территории Северо-Восточного Китая в Дунцзинчэне — Верхней бохайской столице [Окладников, 1957, 208; Tung-ctiing-chenq, 1939]. Их было обнаружено десять. Большей частью храмы располагаются симметрично в дворцовом городе, императорском городе и по сторонам центральной осевой улицы. Кроме того, есть еще два храма, находящихся за двумя северными воротами внешнего

города [Вэй Цуньчэн, 1984, 39]. Храмы, раскопанные в столичном городе, отличаются от обычных храмов.

Буддийская культовая архитектура со временем претерпевала изменения, но все же основные каноны соблюдались многие сотни лет. Японские исследователи считали, что по форме бохайские храмы Приморья имеют очень много общего с подобными сооружениями, встречающимися в Индии и Центральной Азии, а культура Бохая в значительной степени наследовала традиции культуры Когурё, но, прежде всего, центром развития культуры Восточной Азии был Китай [Кан, Эдани, 1966, 127, 132]. Китайские исследователи также считают, что бохайцы при строительстве своих буддийских храмов подражали китайским, при этом обращая внимание на истоки китайской архитектурной системы [Вэй Цуньчэн, 1984, 39]. В китайских летописях говорится о том, что Да-Дзю-юн, основатель династии Бохай, послал принца послом к Танскому двору с просьбой о разрешении ввести буддийский культ в храмах [Tung-ctiing-chenq, 1939, 14]. Все обнаруженные в Приморье буддийские храмы расположены в окружных или префектурных центрах Бохайского государства. Можно полагать, что в Бохае, как и в других средневековых государствах Восточной Азии, административное и культовое районирование совпадало, что в конечном итоге должно было способствовать взаимному укреплению светской и духовной власти на местах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ащепков Е. Л.* Архитектура Китая. Очерк. М.: Стройиздат, 1959.

2. *Болдин В. И.* Буддийский храм Краскинского городища // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1993.

3. *Болдин В. И.* О результатах полевых исследований на Краснояровском городище в Приморье в 1994 году // Архив ДВО РАН. Ф-1. Оп. 2. № 385.

4. *Болдин В. И.* Отчет об археологических исследованиях на Краскинском городище в 1980 г. // Архив И А РАН. Р-1. № 7775. 1980.

5. *Болдин В. И.* Отчет об археологических исследованиях на Краскинском городище в 1981 году //Архив ДВО РАН. Ф-1. Оп. 2. № 171. 1981.

6. *Болдин В. И.* Отчет о раскопках на Абрикосовском храме и селище в Приморском крае в 1989 г. // Архив И А РАН. Ф-1. Оп. 2. Д. 356. 1989.

7. *Болдин В. И.* Раскопки буддийского храма на Краскинском городище // Исследования памятников древних культур Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1987.

8. Всеобщая история архитектуры, 1971. Т. 9. М.: Издательство литературы по строительству, 1994.

9. *Вэй Цуньчэн*. Архитектура Бохая // Хэйдунцзян вэньу цункань. № 4 (на кит. яз.) / Пер. А. Л. Ивлиева, 1984.

10. *Гу Цинъи*. Отражение облика архитектурных сооружений на наскальных изображениях эпохи Тан в Сычуане // Вэньу. № 11 (на кит. яз.) / Пер. А. Л. Ивлиева. 1961.

11. *Ионова Ю. В*. Религиозные воззрения корейцев (по материалам МАЭ) // Культура народов зарубежной Азии и Океании. Т. XXV. Л.: Наука, 1969.

12. Исторические памятники Кореи. Пхеньян, 1980.

13. *Кан Эдани.* Абрикосовский храм бохайского времени // Палеология. Т. 13. № 2. Осака (на яп. яз.) / Пер. В. И. Дзюзюры. 1966.

14. *Медведев В. Е.* Бохайская кумирня в Приморье. Сеул: Институт Когурё, СО РАН Институт археологии и этнографии, 2001.

15. *Окладников А. П.* Остатки бохайской столицы у г. Дунцзинчэн на р. Муданцзян // РА. №3. 1957.

16. *Окладников А. П.* Две бронзовые статуэтки бохайского времени из Приморья // Сибирь, Центральная и Восточная Азия и средние века: История и культура Восточной Азии. Т. III. Новосибирск: Наука, 1975.

17. *Окладников А. П., Деревянко А. П.* Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток: Дальневосточное книжное изд-во, 1973.

18. *Стужина Э. П.* Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений) // История и культура Китая: Сборник памяти академика В. П. Васильева. М.: Наука-ГРВЛ, 1974.

19. *Чжу Ен Хен.* Бохай — наследник Когурё // Кого минсок. № 2. (на кор. яз.) / Пер. Нам Ден Ук. 1967.

20. *Шавкунов Э. В.* Отчет об археологических раскопках ДВ филиала СО АН СССР в 1958 году // Архив ИА РАН. Р-1. № 1719. 1958.

21. *Шавкунов Э. В.* Отчет о раскопках бохайского памятника в долине р. Чапигоу в 1959 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 1877. 1959.

22. *Шавкунов Э. В.* Отчет об археологических исследованиях в долине р. Чапигоу в Приморье в 1960 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 2230. I960.

23. *Шавкунов Э. В.* Бохайские памятники Приморья (по исследованиям 1960 г.) // Археология и этнография Дальнего Востока: Материалы по истории Сибири. Вып. 1. Новосибирск, 1964.

24. *Шавкунов Э. В.* Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье / АН СССР. Сиб. отд-ние. Дальневост. фил. им. В. Л. Комарова. Л.: Наука, 1968.

25. *Шавкунов Э. В.* Бохайская кровельная черепица с зооморфным мотивом: Археол. раскопки в Уссур. р-не Прим. края // Сов. археология. 1991. № 1. С. 269–271.

26. *Шавкунов Э. В.* Отчет об археологических исследованиях в Уссурийском районе Приморского края в 1993 году // Архив ДВО РАН. Ф-1. Оп. 2. Д. 223. 1993.

27. *Шавкунов Э. В.* Отчет о раскопках на сопке Копыто в Приморском крае в 1994 году // Архив ДВО РАН. Ф-1. Оп. 2. Д. 256. 1994.

28. *Шавкунов Э. В. Ивлиев А. Л.* Бохайская планкетка из Приморья с изображением буддийской кумирни // Сов. археология. 1991. № 4. С. 245–248.

29. Tung-ctiing-chenq. Report on the Excavation of the Excavation of the site of Capital of P'o-hai // Archaeologia Orientatis. Ser. A. T.V. Tokio, 1939.

А. О. Беляков (Благовещенск)

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В ПРИАМУРЬЕ

История буддизма в Приамурье насчитывает более полутора тысяч лет. Существует мнение, что он появился в Приамурье вместе с племенами, пришедшими из Центральной Азии во II тысячелетии [Болотин, Сапунов, 1993, 108].

Однако есть и другая точка зрения — что на землю Амура это учение могло проникнуть и раньше. Так, известный отечественный исследователь В. Е. Медведев отмечает: «В Центральной Азии уже в начале н.э. буддизм имел распространение среди хуннов (I в. н.э), позже, в V–VI вв., стал известен жужаням, и даже возникла необходимость в принятии ими буддизма в качестве государственной религии. Сменившие жужаней на

исторической арене тюрки также знали буддийскую религию; затем, начиная с X в., буддизм приняли уйгуры. Во второй половине IV в. буддизм проник на Корейский полуостров» [Медведев, 1986, 155].

По мнению ряда исследователей, первоначальное знакомство приамурских племён с буддизмом приходится на период его распространения в Китае и Корее в I–IV вв. н.э. Подтверждает это наличие в погребениях Корсаковского могильника №112 статуэтки Будды и фрагментов сосудов, украшенных рядами крупных рельефных цветков лотоса, относящихся к I – началу II в. н.э., и погребений, выполненных трупосожжением. Хотя последний факт и небесспорен, но все остальные справедливы в полной мере [Медведев, 1986, 156].

Относительно влияния центральноазиатских племён, исповедующих буддизм (II в. н.э.), известно следующее. Появление элементов индийской культуры у народов, проживающих на территории Монголии, относится к середине I тысячелетия, но восприятие его монгольским этносом приходится на времена завоевательных походов Чингисхана. В Тибет буддизм приходит и того позже — в начале VII века. Таким образом, с центрально-азиатского направления на территорию Приамурья во II тысячелетии могли проникать некоторые культурные влияния в виде определенных идей, артефактов, но о широком распространении буддийского учения в этот период говорить не приходится.

О том, в какой форме практиковался буддизм в добохайский период, практически ничего не известно. Однако наиболее вероятно, что это было одно из ответвлений Махаяны, получивших распространение в I веке в Китае.

В средневековой истории Приморья и Приамурья важнейшей страницей был период сложения, развития и гибели древнейших государств территории: Бохай и Цзинь («Золотой империи» чжурчжэней). В верхних слоях этих обществ буддизм имел распространение, что документируется раскопками буддийских храмов в долине р. Кроуновки (Приморье), дворцовых комплексов у г. Уссурийска с архитектурой, испытавшей влияние буддийской традиции [Артемьева, 1998].

В государство Бохай буддизм проник, скорее всего, из Китая. Такой вывод делается исходя из того, что именно Китай имел наибольший авторитет в то время в Восточной Азии и был центром развития культуры, а также именно в Китай отправляли на обучение своих сыновей правители государства Бохай и представители верхушки общества. По-

мимо Китая, появлению буддизма у бохайцев способствовали и другие их соседи: Корея и государство киданей Ляо. Судя по материалу из раскопок бохайских храмов [Артемьева, 1998], наиболее вероятно, что у них была популярна ветвь Махаяны.

К чжурчженям, по всей видимости, буддизм попадает от киданей, хотя не исключено, что и с бохайских земель. Раскопки большинства храмов подтверждают теорию существования в Цзинь Махаяны и, по некоторым данным, Ваджраяны (жезл из Краснояровского городища).

В XV в. (период династии Мин), спустя 200 лет после гибели «Золотой империи» Цзинь, в низовья Амура была организована экспедиция под руководством Ишиха. В 1413 г., во время правления китайских императоров Чэн Цзу /Чжу Ди/ (1403–1424) и Сюань Цзу (1426–1435), в низовьях Амура были основаны буддийские храмы. На Тырском утёсе был построен храм в честь Гуань Инь (Авалокитешвары), названный храмом «Вечного Спокойствия» — Юн-нин-сы. Рядом установлена каменная стела с надписями на четырех языках. В 1434 г. был построен новый храм (также на Тырском утёсе). Оба храма были разрушены после того, как китайская экспедиция ушла с Нижнего Амура, однако развалины их были в середине XVII в. отмечены в отписках русских казаков-землепроходцев.

Как отмечает А. С. Мартынов, «…сам факт возведения буддийских храмов в низовьях Амура совершенно не случайно пришёлся на годы правления этих императоров… поскольку именно они прославились своим покровительством буддизму. Более того, на время правления этих императоров… в Китае приходится пик развития мореходства и активных плаваний вовне». Это связано, прежде всего, с попытками минского правительства хоть как-то усилить свой авторитет и влияние у подвластных им чжурчженей, частично возродить систему, существовавшую в юаньское время [Артемьев, 2005, 169]. Именно поэтому надписи на первой из тырских стел 1413 г. сделаны на китайском, чжурчженьском и монгольском языках. Исходя из имеющихся данных, можно предположить, что это были храмы махаянского направления китайской традиции буддизма.

Существуют и упоминания русских землепроходцев о кумирнях по всей территории Приамурья. Это связано, прежде всего, с выходцами из Китая. Известно, что в XVII веке маньчжурское правительство Китая переселило земледельческие племена дауров, дючеров, гогулей

1. Статуэтка Будды из музея АмГУ, кон. XIX – нач. XX в., район села Марково, территория бывшего «Маньчжурского клина».

2. Колокол с буддийской кумирни 1901 г., находящийся в фондах АОМ им. Г. С. Новикова-Даурского.

3. Статуэтка Гуань Инь, найденная в районе с. Гродеково, территория бывшего «Маньчжурского клина».

и др. с берегов Амура в глубь Маньчжурии. Эти переселенцы были включены в состав маньчжурских восьмизнамённых войск как ичэ-маньчжу (новоманьчжуры). После Нерчинского договора (1689 г.) некоторые группы ичэ-маньчжу, в значительной степени окитаившиеся, начали возвращаться на прежние места. По пути к ним присоединились группы т.н. фэ-маньчжу (староманьчжуров). Переселенцы оседали в основном на правом берегу Амура, часть их переходила на левый берег, где в XVIII веке образовалась сеть поселений т.н. «зазейских маньчжуров». Постепенно в поселения эти стали проникать ссыльные и беглые китайцы, а затем и целые группы китайских переселенцев. На территории Приморского края первые китайские переселенцы (в основном беглецы от китайского правосудия, ссыльные и промысловики) появляются в XVIII – начале XIX в. Среди выходцев из Китая находились проповедники буддизма и фоизма. В XIX в., по мере увеличения численности китайских переселенцев на Дальнем Востоке России, расширялось их экономическое и культурное влияние в крае. Следствием этого явилось и распространение здесь китайских верований [Аниховс-

кий, 2002, 112]. В «Зазейском районе» (Маньчжурский клин) Амурской области в 1858 г. подданных Китая насчитывалось около 10500 человек. Из этого населения собственно китайцы составляли только третью часть, а остальные две трети приходились на маньчжуров и дауров. Судя по различным свидетельствам и артефактам, в их среде были распространены две разновидности буддизма: китаизированный вариант (буддизм в рамках «Сань Цзяо»), а также вариант тибето-монгольской традиции Ваджраяны.

Китаизированный вариант буддизма представлен таким артефактом, как статуэтка «каменного Будды» (Гуань Инь), найденная в районе с. Гродеково в 2004 г. [Беляков, 2006, 32], а также различными свидетельствами путешественников и ученых XIX–XX в.

В письменных свидетельствах первопроходцев упоминается и другая разновидность буддийской традиции, распространенной на территории Приамурья в XIX–XX в., — ламаизм (тибето-монгольская и индо-тибетская разновидность буддизма. — Прим. автора). Различие этих двух традиций буддизма делается и в документах Первой всеобщей переписи населения, проводившейся в 1897 году [Тройницкий, 1905]. В инвентарных книгах и актах приема экспонатов Амурского областного краеведческого музея им. Г. С. Новикова-Даурского (АОМ) также находятся подтверждения этому [книга инвентарных описей экспонатов 16.04.1940–8.09.1951, 158 с.]. В чём же состоит разница между этими двумя видами буддийского учения?

По данным официальной статистики, в конце XIX – начале XX в. доля китайского населения на Дальнем Востоке России в среднем составляла 10% от общего населения региона. Китайцы представляли здесь вторую по численности (после русских) этническую группу населения и играли заметную роль в хозяйственной и духовной жизни региона.

Переселившись на новые земли, они сохраняли свою этническую самобытность и, практически, не ассимилировались с другими народами, проживающими на этих территориях. Для покинувших родину китайцев очень важно было сохранение своих религиозных традиций, поэтому они начинали сооружать кумирни, устраивать алтари и святилища. Так, в 1900 г. администрацией Приморской области было зарегистрировано восемь китайских кумирен, а в 1905 г. — шестнадцать. Зарегистрированные кумирни находились в городах Владивостоке, Хабаровске, Никольске-Уссурийском, а также в ряде других крупных

Статуэтки из фондов АОМ им. Г. С. Новикова-Даурского: 1. Амитаюс, 2. Пхурба, 3. Яма.

населённых пунктов Южно-Уссурийского округа Приморской области. Существует и косвенное упоминание о существовании кумирни в г. Благовещенске.

В описи № 444, «Канцелярия синода», упоминается некий Сун Хо И, 40 лет, холост, служитель кумирни в г. Благовещенске, вероисповедание — буддист (РГИА, фонд № 796, «Священный синод», опись № 444, «Канцелярия синода», док. № 301). Помимо этого, существуют упоминания о перекрещивании «инородцев». Это давало определённого рода привилегии, как, например, российское подданство, владение землёй, возможность заключить брак и т.д.

Следует заметить, что не всегда присутствовало упоминание о конкретном вероисповедании инородца. Практически, не проводилось различий между понятиями «буддист», «шаманист», «даос» и т.д. Всё это с успехом заменялось термином «язычник». Всё же существуют упоминания о перекрещенных из «веры буддийской в христианскую». Например, в 1897 г. в христианство обратились два буддиста: Ли Цай, Тун Лин. Крещены в церкви тымовской тюрьмы, где они сидели за хищение золота [ГААО, фонд, 4И, оп.№1, дело №298]. 5 декабря 1896 г. в Спасо-Пресавраамской церкви крещён китаец-буддист 22 лет Ян Гуй Тин [ГААО, фонд, 4И, оп.№1, дело №286]. В течение 1896 г. христианство принял один китаец-буддист [ГААО, фонд, 4И, оп.№1, дело №276].

Таким образом, распространение китайских религий на территории Дальнего Востока России было связано главным образом с присутствием здесь выходцев из Китая, большинство из которых, несмотря на синкретизм религиозных воззрений, причисляли себя к последователям буддизма. Это подтверждается статистическими данными Первой Всероссийской переписи населения 1897 г: «В двух областях Дальнего Востока проживало 38520 китайцев, из которых 37101, или 96,3%, были буддистами» [Аниховский, 2004, 111]. Следует отметить то, что в рассматриваемый период буддизм, усложнённый и дополненный культом предков, элементами конфуцианства и даосизма, оказывал заметное воздействие на традиции тунгусо-маньчжурских народов всего региона [Аниховский, 2004, 105]. В основном буддизм распространялся в местах совместного проживания представителей коренных народов с китайцами. Так, по подсчетам С. К. Патканова, из проживавших в Приамурье народностей в 1897 г. буддистами себя считали 100% солонов, 27,3% орочей, 19% маньчжуров, 3,8% гольдов (нанайцев), 3,1% манегров и 0,1% ороков.

Об этом же свидетельствуют статистические данные Первой всеобщей переписи населения Амурской области за 1897 г. Так, в таблице «Распределение населения по вероисповеданиям» этого документа значится: «буддистов и ламаистов — 8417 обоего полу, лиц остальных нехристианских вероисповеданий — 3751, православных и единоверцев — 91621 обоего полу». Конкретно в Благовещенске «буддистов и ламаистов — 2959 обоего полу, а по уезду (без города) — 5458 обоего полу» [Тройницкий, 1905, 52–53].

Помимо этого, существуют свидетельства присутствия буддийского учения на территории Приамурья в форме Ваджраяны. Прежде всего, это свидетельства русских путешественников по Амуру. Так, Ф. К. Маак даёт знать о том, что г. Айгунь — место ссылки преступников из Лхасы; а в 1844 г. туда был сослан второй человек после Далайламы — первый моненхань [Маак, 1859, 300]. Есть свидетельства и о том, что там есть также «особого рода секта, где едят только мясо, которое закалывает лама» [Маак, 1859, 302]. Это, возможно, связано с тем, что существовало разделение на практикующих китайский буддизм и тибето-монгольский буддизм. И если в первом случае ясно, что китайский вариант учения Будды был распространен в основном у китайцев и тех, кто проживал с ними рядом, то последователями ламаизма могли

назваться монголы, буряты, маньчжуры, а также «беженцы из Лхасы». Эти беженцы вполне могли быть тибетцами, а значит, последователями тибето-монгольского буддизма (в самом широком смысле).

Как уже говорилось, важным фрагментом истории буддизма в Приамурье является «Маньчжурский клин» — поселение маньчжуров, оставшееся на русской территории по Айгунскому договору (1858) и просуществовавшее до 1900 года. Прежде всего, эта территория и является местом дислокации различных «инородцев», считавших себя буддистами, хотя кочевой образ жизни некоторых выходит за рамки этого утверждения.

После 1917 года в Приамурье, как и почти во всей Советской России, постепенно искореняются последние следы буддийской традиции, разрушаются храмы, подвергаются репрессиям ламы.

Возрождение буддизма в Сибири, связанное со старыми забайкальскими ламами, начинается лишь в 60-70-е гг. В конце 80-х — начале 90-х годов открываются границы, изменяется отношение государства к религиям и религиозным организациям. Появляется возможность приезда в Россию учителей из Тибета, Японии, Индии, Южной Кореи. Первыми иностранными учителями, принесшими тибетский буддизм в Россию, стали датчане Оле и Ханна Нидал. В 1989 году в Санкт-Петербурге проводится первая лекция, организуется группа и Центр линии Карма Кагью. На сегодняшний день существует 70 таких Центров по всей России, и это восьмая часть от всех Центров Кагью в мире, основанных ламой Оле Нидалом. В Приамурье (г. Благовещенск) в 1993 году также возникает буддийская община, теперь уже состоящая из представителей «неазиатских» народов. В настоящее время буддизм практикуется последователями традиции тибетского буддизма линии Карма Кагью, в основном российскими адептами, имеются буддийские Центры в г. Благовещенске, г. Белогорске.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Буддизм на территории Приамурья имеет древнюю историю. Начиная с первых веков, он приходил на территорию Маньчжурии из Кореи, Китая и Монголии в разные временные промежутки и через культуры разных народов. Говорить поэтому о какой-либо линии преемственности или конкретной школе не приходится. Немаловажная роль в этом процессе секуляризации буддийского учения и культа принадле-

жит Китаю. Ведь именно в китайском сознании три его традиционных учения — даосизм, конфуцианство и буддизм — взаимодополняемы, а не взаимоисключаемы.

Распространение китайских религий на территории Дальнего Востока России было связано главным образом с присутствием здесь выходцев из Китая, большинство из которых, несмотря на синкретизм религиозных воззрений, причисляли себя к последователям буддизма. Помимо этого следует различать две разновидности буддизма, о которых свидетельствуют источники: буддисты (судя по всему, последователи китайской разновидности Махаяны) и ламаисты (последователи тибето-монгольской традиции Ваджраяны).

Буддизм на территории Приамурья существовал в жизни разных народов и культур (бохайской, киданьской, китайской), порой сохраняя их черты, порой привнося свои религиозные традиции и понятия. Это подтверждают найденные артефакты, описанные в данной работе и работах других авторов.

В целом о буддизме в Приамурье можно сказать, что он являл собой сплав тибето-монгольского направления буддизма и традиционных для региона китайских учений и культов, начиная от архаических представлений (шаманизм) и заканчивая институциализированными (конфуцианство, даосизм).

Необходимо отметить, что неизученность и неструктурированность материала порождает проблему истинности периодизации и датировки памятников.

Ещё одна проблема — недостаток источников. Что касается конкретных памятников, то для их идентификации желательно использовать специализированную качественную литературу, а это — большая редкость и задача для исследователей.

Таким образом, изучение истории буддизма в Приамурье внесёт вклад не только в историю краеведения, выполняя образовательную функцию, но и будет способствовать пониманию культур других стран, тех посылов, что имели значение при их формировании.

История Приамурья в этом плане уникальна. Она связана со многими народами — китайцами, даурами, маньчжурами, имеющими свои понятия о государстве, нравственности, религии, свой менталитет. Поэтому без изучения темы буддизма в данном регионе невозможно понять культуру, психологию и этику наших ближайших соседей.

В конце XX века буддизм распространяется уже в совершенно другой культуре, но, однако, на той же земле Приамурья. Каково будущее этого явления — вопрос открытый и вызывающий интерес ученых.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аниховский С. Э.* Китайцы и китайские религии в системе межконфессиональных отношений на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Религиоведение. Благовещенск: АмГУ, 2004. №1. С. 104–112.

2. *Аниховский С. Э.* Китайские религии на территории Дальнего Востока России (середина XIX – начало XX в.) // Религиоведение. Благовещенск: АмГУ, 2002. №4. С. 122–126.

3. *Артемьев А. Р.* Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура. Владивосток: К и Партнеры, 2005.

4. *Артемьева Н. Г.* Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // Рос. археология. 1998. № 4. С. 174–191.

5. *Беляков А. О.* Буддизм в Приамурье: Вопросы истории культуры региона // Подготовка специалистов социальной сферы. Студенческий выпуск. Сборник статей. Благовещенск: АмГУ, 2006. С. 29–35.

6. *Болотин Д. П., Сапунов Б. С.* Бронзовая статуэтка буддийского культа с верхнего Амура // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1993. С. 106–110.

7. ГААО. Фонд. 4И. Оп.№1. дело №298.

8. ГААО. Фонд. 4И. Оп.№1. дело №286.

9. ГААО. Фонд. 4И. Оп.№1. дело №276.

10. *Воробьёв М. В.* Чжурчжени и государство Цзинь. М.: Наука, 1975.

11. *Маак Ф. К.* Путешествие на Амур. СПб.: Типография Карла Вульфа, 1859.

12. *Медведев В. Е.* Приамурье в конце I – начале II тысячелетия. Новосибирск: Наука, 1986.

13. *Нестеров С. П.* Бохайские миграции в Приамурье и происхождение чжурчженей // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001, С. 76–79.

14. *Патканов С. К.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. Ч. 1, 2. СПб., 1906.

15. *Тройницкий Н. А.* Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Амурская область. Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1905. Тетрадь 1. С. 95.
16. *Хан Гю Чхоль.* Кидани и чжурчжени как оставшиеся бохайцы // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001, С. 66–68.
17. *Яо Фэн.* Политика национальной автономии империи Тан в отношении Бохая // Древняя и средневековая история Восточной Азии. К 1300-летию образования государства Бохай. Владивосток, 2001. С 90–96.

А. Н. Гордеев (Элиста)

ИСТОРИЯ ПРИНЯТИЯ БУДДИЗМА КАЛМЫКАМИ

«Вот еще один замечательный факт по поводу этих волшебников, или бакши, как их называют. Я вас уверяю, что, когда великий хан сидит в большой зале за своим столом, возвышающимся более чем на четыре метра над полом, а чаши, полные вина, молока и других напитков, стоят на столе зала в добрых десяти шагах от него, бакши своей магией и своим искусством делают так, что полные чаши сами поднимаются со своих мест и направляются к великому хану, хотя никто не прикасается к ним. И бакши делают это перед десятью тысячами человек. То, что я говорю вам, — чистая правда, без единого слова лжи».

Марко Поло.

Калмыки (далее ойраты) — западные монголы, прикочевавшие на территорию нижней Волги в первой половине XVII в. в результате династической борьбы ойратских правящих родов за объединение. История калмыков неразрывно связана с историей всех монгольских народов. К сожалению, в наследство от советских времен нам досталась урезанная правда об истории калмыцкого народа. Так, официальная историография под давлением контролирующих органов обычно начинала повествование о калмыках с начала XVII в., когда они появились в ореоле влияния Российского государства, а принятие буддизма относила к 1615 г., когда съезд ойратских князей постановил возродить буддизм и отправить на учебу в Тибет большую группу молодежи.

О древних кочевых империях, возникающих в степях Монголии с III в. до н.э., и участии ойратов в создании Великой Монгольской империи (1206–1368) упоминалось вскользь из-за недостатка источников и по политическим мотивам. Не избежала этой участи и история принятия буддизма монгольскими народами, и ойратами в частности. Лишь в последние годы в связи с демократизацией и появившимися новыми данными исследователи открыли красношапочный период истории монгольского и ойрат-калмыцкого буддизма.

Еще с древних времен предки тюрко-монголоязычных народов — хунну, сяньби, жужани, тюркюты и кидани — были знакомы с буддизмом. Более того, кидани, одни из прямых предков ойратов, провозгласили буддизм своей государственной религией еще в 916 г.

В начале XIII века в монгольской степи проживали свыше тридцати крупных племен, большинство из которых исповедовали так называемую «черную веру». В ее основе лежало поклонение «вечно синему небу», матери-земле и духам предков. Считалось, что мир разделен на три подмира: вверху живут добрые тенгрии во главе с Хормустой, средний — подмир людей, животных, птиц, рыб и насекомых, а низший — подмир духов. Служители культа — шаманы — выполняли различные ритуалы и лечили людей. О том, какие сильные шаманы были у ойратов, можно судить по тому факту, что в 1202 г., когда силы монгольской оппозиции сражались с войсками Чингисхана, именно ойратский правитель Худуха-беки вызвал град из камней и попытался обрушить его на головы нукеров «потрясателя» Вселенной. Правитель-шаман перестарался: вызванная им буря перебила его собственные войска, и битва была проиграна.

С объединением монгольских племен Чингисханом и началом монгольских завоеваний жители степи получили возможность ознакомиться со всеми учениями и религиями Евразии. Первобытная «черная вера» уже не устраивала отдельных представителей «золотого рода» (рода Чингисхана), и они начали принимать иные религии. Первые буддийские учители, с которыми познакомились Чингисхан и его потомки, принадлежали тибетской школе Кагью.

После подчинения Чингисханом государства тангутов в 1207 г. тибетские феодалы признали власть монголов и согласились выплачивать обычную дань — «десятину», но после ухода из жизни Чингисхана (1227) они отказались платить дань, и это вызвало в 1239 г.

вторжение войск Дорда-дархана. В результате вторжения наиболее влиятельный лама Сакья-пандита встретился в 1247 г. с монгольским принцем Годан-ханом и обратил его в буддизм. Как верный ученик, Годан-хан представил Сакья-пандиту монгольскому двору, на который тот произвел неизгладимое впечатление своей ученостью, проповедью ненасилия и пышными посвящениями в будда-аспекты, которыми так славен тибетский буддизм. Из Тибета были приглашены монахи, врачи, астрологи, мастера по изготовлению ритуальных предметов и художники, для которых Годан построил первый буддийский монастырь в окрестностях Каракорума. Принцы крови начали один за другим принимать буддизм.

В 1251 г. Сакья-пандита умер, и из Тибета был приглашен его племянник Пагба-лама, который стал наставником Хубилая. Чуть позже, в 1255 г., был приглашен знаменитый Карма Пакши, или Бакши (Кармапа II), известный тем, что его рождение было подробно предсказано в письме, оставленном его предыдущим воплощением. Карма Пакши стал наставником великого хана Мёнке. Оба великих учителя давали многочисленные учения и посвящения, строили монастыри и ступы. Европейские путешественники отмечали большое количество буддийских монахов в то время в столице мира — Каракоруме.

По одним данным, интерес монгольских принцев к буддизму вызвал протест со стороны шаманов, которые, по всей видимости, стали использовать свои сверхспособности для того, чтобы устранить конкурентов. Ради утверждения буддизма среди монголов Карма Пакши смог преодолеть противодействие шаманов путем практики ньингмапинского йидама Ваджракилайя (Алмазный Кинжал) — активность всех будд в гневном аспекте. С этой целью он совершил уединение для медитации, в результате чего подчинил могущественных духов-хранителей монгольских степей, главным среди которых являлся монгольский бог войны Даян Дерхе (тиб. Бегдзе, изображается на тханках в виде могучего воина красного цвета с мечом в руке), и сделал их защитниками Учения.

В 1258 г. Хубилай организовал вселенский диспут, на который были приглашены представители всех основных религий. Считается, что в ходе диспута Карма Пакши магической силой поднял в воздух тысячи пиал с кумысом и вином, которые переместились к Хубилай-хану. В итоге буддисты победили.

В следующем, 1259 г., великий Мёнке-хан умер. Все представители «золотого рода» были приглашены на курултай в Каракорум, где новым великим ханом по завещанию Мёнке должен был стать Ариг Буга-хан. Не согласный с таким решением Хубилай, воевавший на юге Китая, заключил мир и с верными ему войсками прибыл в Хан-балык (Пекин). Здесь он собрал своих сторонников и весной 1260 г. провозгласил себя первым императором новой династии Юань. Буддизм был объявлен государственной религией монгольских народов, а Пагбалама за возведение Хубилая на престол получил титул «царь веры в трех странах». Также был принят тибетский календарь, и с тех пор Цаган Сар стал праздником Нового года (до этого на протяжении многих веков Новым годом являлся праздник Жилин Эзн — день зимнего солнцестояния). По случаю принятия буддизма была отменена практика насильственного уменьшения китайского населения, когда тысячи человек вывозились в море и топились. Более того, по всей территории империи начались гуманитарные акции — раздачи скота и зерна бедным слоям населения.

Самопровозглашение императора в обход обычая избрания великих ханов на курултае вызвало протест сторонников Ариг Буги-хана, в число которых входили ойратские князья и Карма Пакши. Они провели курултай, избрали великим ханом Ариг Бугу и постановили свергнуть новоявленного императора.

Согласно исследованию, проведенному Б. Китиновым [Китинов, 2004], ойраты в то время под влиянием проповедей Кармапы приняли и практиковали буддизм школ Кагью и Ньингма, в то время как монголы поддерживали Сакья. В ходе четырехлетней гражданской войны Хубилай разгромил оппозицию и приказал казнить всех активных сторонников своего брата. Также к смерти был приговорен сам Карма Пакши.

Согласно тибетским источникам, Карма Пакши одновременно практиковал школы Кагью и Ньингма, был выдающимся практиком Великого совершенства (дзогчен) и уже при жизни реализовал радужное тело (неразрушимое тело света Будды). Его много раз пытались разрубить на части, но мечи и топоры проходили сквозь него. Ему подсыпали яд, но тело лишь начинало светиться. Его сбрасывали с огромной скалы, пытались сжечь, утопить, уморить голодом и т.д., но он всегда оказывался жив. Изумленные палачи доложили обо всем Хубилаю, и тот велел остановить нескончаемую казнь. Впоследствии данные события легли в

основу величайшего китайского романа «Сунь Укун — царь обезьян». Помилованный Кармапа после этого жил в почете и уважении.

Таким образом, монголы и ойраты приняли буддизм в середине XIII в. от красношапочных лам: Сакья-пандиты, Карма Пакши и Пагба-ламы. Наибольшим авторитетом пользовался Пагба-лама, даровавший Хубилай-хану посвящение в Хеваджра-тантру и получивший за это власть над Тибетом. В 1268 г. он составил так называемое квадратное письмо — первую монгольскую письменность, которой пользовались на протяжении всего периода династии Юань. Источники свидетельствуют, что наибольшей популярностью в то время пользовались практики с применением пхурба (ритуального кинжала, используемого для подавления темных сил).

После ухода из жизни Пагба-ламы в 1280 г. наставниками монгольских императоров становились Сакья-ламы: Дхармапала, Махаатман, Каицзун Ченпо и лама Дамба. В 1286 г. Хубилай собирался отправиться в поход на Индию, где буддизм пришел в упадок, а последние буддийские монастыри были сожжены вторгшимися мусульманами. Но ньингмапинский йогин Ургьен Сенге отговорил императора, и поход мести не состоялся. После 1350 г. Сакья утратила ведущую роль в Тибете и при монгольском дворе.

В 1368 г. китайцы под руководством шаолиньского монаха Чжу Юаньчжана, объявившего себя Буддой Майтрейей, свергли власть монголов в Китае. Последний монгольский император Тогон Темур бежал в Монголию. Падение империи привело к резкой критике буддизма со стороны воинствующих князей и шаманов. Обвинения в том, что буддизм сделал монголов «мягкими и кроткими», сопровождались реставрацией «черной веры». Вновь забил шаманский бубен, и запылали костры с жертвоприношениями.

Не имея государственной поддержки, буддийские монахи постепенно превратились в обычных домохозяев, начитывающих мантры и передающих свое ремесло по наследству. Подобная картина наблюдалась почти по всей монгольской степи, за исключением ойратов. Вплоть до 1452 г. ойраты посылали в Китай посольства, которые возглавлялись высокообразованными буддийскими монахами. Лишь с гибелью знаменитого ойратского полководца Эсен-хана ойраты и их религиозная традиция на 150 лет исчезают со сцены бурных исторических событий. Возрождение буддизма у ойратов произошло в

XVII в. благодаря деятельности великого создателя ойратской письменности «тодо бичг» Зая-пандиты.

В 1609 г. калмыки добровольно вступили в состав России, являясь народом, исповедующим буддизм. Именно эту дату необходимо считать официальной датой появления буддизма в России. В 2009 г. наряду с 400-летием добровольного вхождения калмыков в состав России мы можем отпраздновать 400-летие буддизма в России. Поскольку официальное принятие монголами буддизма в качестве государственной религии произошло в 1260 г., то в 2010 г. калмыки, как и все монголоязычные народы, могли бы отметить 750-летие принятия буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Китинов Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь: Буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004.

2. *Крапивина Р. Н.* История школы Сакья // Рериховские чтения. Новосибирск, 1980.

3. Книга Марко Поло / Пер. Минаев И. М. М.: Мысль. 1997.

4. *Нидал Оле.* 108 вопросов йогину. СПб.: Алмазный Путь, 1994.

5. *Шакабпа В. Д.* Тибет: Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.

Р. Н. Гордеев (Элиста)

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ ТРАДИЦИИ НЬИНГМА В КАЛМЫКИИ

Калмыки и монголы издавна поддерживали отношения со всеми школами тибетского буддизма. Еще в VIII в. одним из двадцати пяти сердечных учеников Гуру Падмасамбхавы был выходец из монгольских степей по имени Лхапель Шонну. Позднее, в XIII в., ньингмапинский йогин Ургьен Сенге стал одним из учителей монгольского императора Хубилая. С момента откочевки на Волгу в XVII в. калмыки также были тесно связаны со школой Ньингма, о чем свидетельствуют многие письменные и другие источники. Так, в Национальном музее Республики Калмыкия имеется много текстов, посвященных Гуру Падмасамбхаве, и материальных свидетельств, относящихся исключитель-

но к традиции Ньингма, — гау Ваджракилайи, Падмасамбхавы, мандала Шитро, тханка Падмасамбхавы и т.д.

Новейшая история школы Ньингма в Калмыкии началась в 1995 г., когда нашу республику впервые посетили известные буддийские учители этой традиции — досточтимые Кхенчен Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче (США), которые провели лекции и посвящения по учению о Гуру Падмасамбхаве, о мирных и гневных божествах Шитро. Итогом их визита стало открытие Калмыцкого буддийского центра Падмасамбхавы в г. Элисте и Ики-бурульского хурула Падма Цокье Дордже Линг под руководством их учеников — ламы Агвана Дордже (Геннадий Дотчаев) и его заместителя Падма Шераба (Равдан Гордеев). Досточтимые учители также сделали передачу (лунг) на текст дзогчен школы Ньингма, который хранится в семье потомков Ним Бакши — настоятеля Оргакинского хурула Ики-бурульского района. Таким образом, традиция школ красных шапок (Улан Шаджин), насильственно прерванная во время революции 1917 г., была восстановлена. Позже, взяв на себя руководство учениками, милосердные учители посещали Калмыкию в 1997, 1999, 2001, 2003, 2005 и 2007 гг., даруя своим калмыцким ученикам многочисленные учения и посвящения школы Ньингма — в основном линий передач терма Цасума Лингпы, Лончена Ньинтига и Дуджома Терсара. Также в разные годы Калмыкию посетили такие известные мастера школы Ньингма, как Дза Патрул Ринпоче, Карти Лачунг Ринпоче, Ранриг Ринпоче, Рало Ринпоче и другие. Совсем недавно республику посетил многоуважаемый Намкхай Норбу Ринпоче. Все мастера давали многие учения и посвящения по своей линии передачи и основному методу достижения Просветления.

В силу того, что Ики-Бурульский хурул является первым монастырем школы Ньингма в современной России, Учители даровали Хурулу новое название «Оргьен Самье Линг» в честь первого буддийского монастыря Самье Линг в Тибете. С момента его основания в 1995 г. был принят план реконструкции здания хурула и строительства ступы в поселке Ики-Бурул. В 2000 г. благодаря помощи Ики-Бурульского РМО община Ики-Бурульского хурула под моим руководством провела реконструкцию здания согласно буддийским канонам. В 2001 г. президент Калмыкии К. Н. Илюмжинов и председатель регионального отделения Народной партии РФ в Калмыкии А. Кучеренко оказали финансо-

вую помощь в приобретении алтарных принадлежностей, литературы и предметов, необходимых для строительства ступы. Необходимые вещи были закуплены в Индии и Непале. Значительную финансовую помощь в строительстве ступы оказал депутат ГД РФ Г. В. Кулик.

Также к традиции Ньингма присоединился хурул в селе Троицкое.

В 2003 г. досточтимые Кхенчен Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче провели ритуал освящения земли под строительство ступы в поселке Ики-Бурул. Ее чертеж был предоставлен досточтимым Тулку Пема Ригдзин Ринпоче (Непал), мастером по строительству ступ в традиции Ньингма. Для проведения канонических работ были приглашены тибетские ламы Кунзан Дордже (монастырь Миндроллинг) и Пальджор Церинг (монастырь Намдроллинг).

Досточтимые Кхенчен Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче даровали для закладки в ступу 108 томов буддийского канона Кангьюр, рильбу (субстанцию зуба Будды Шакьямуни), прах Пагба-ламы, печати Гуру Падмасамбхавы и тертона Цасум Лингпы. В ступу также были заложены шарира Будды Шакьямуни и Будды Махакашьяпы, волосы Кьябдже Джамьян Кьенце Вангпо, земля из 24 святых мест Индии, песок мандалы Восьми Херук, который собирали на ежегодном друбчене в течение 18 лет в Миндроллинге, и многое другое.

Строительство ступы также благословили покойный Его Святейшество Минлинг Тричен Ринпоче, Его Святейшество Сакья Тризин, Его Преосвященство Трулшиг Шатрул Ринпоче, Его Преосвященство Минлинг Кхенчен Ринпоче, Досточтимый Тулку Пема Ригдзин Ринпоче, Досточтимый Ранриг Ринпоче.

Во время своего визита в США Его Святейшество Далай-лама XIV по просьбе наставников Ики-Бурульского хурула досточтимых Кхенчена Палдена Шераба Ринпоче и Кхенпо Цеванга Донгьяла Ринпоче передал свое благословление и освященный рис для проведения церемонии освящения.

Строительство ступы началось 1 марта 2003 г. и завершилось в июле 2004 г., высота ее составляет более 12 м., она является самой высокой в России. Монахами Ики-Бурульского хурула также были построены ступы Кадам Чортен (4 м) в строящемся ритритном центре Нагюр Друбде Пема Чойлинг (Элиста) и Джанчуб Чортен (4 м) в поселке Ачинеры.

Досточтимые Кхенчен Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче 19 мая 2005 г. провели в Элисте ритуалы освящения

ступы Кадам Чортен, а 20 мая в Ики-Буруле — ступы Джанчуб Дудул Чортен. На церемониях присутствовали многочисленные ученики из Калмыкии, Москвы, Санкт-Петербурга, с Юга России и из Белоруссии. Во время этих событий постоянно проявлялись благословение всех Будд и радость самой природы: вокруг солнца при ясной, безоблачной погоде появлялись сферические радуги. «Ступа является достижением всего калмыцкого народа и гарантом счастья, процветания и мира во всем мире», — подчеркнули многоуважаемые Учители.

В преддверии празднования в сентябре 2009 года 400-летия вхождения калмыцкого народа в состав России и 750-летия принятия буддизма калмыками — единственным буддийским народом в Европе — хотелось бы пожелать успехов в распространении, изучении и практике Учения Будды Шакьямуни и Маха Гуру Падмасамбхавы во имя мира и гармонии на земле.

С. В. Джунджузов (Оренбург)

ИСТОКИ «БУДДИСТСКОГО ИНАКОМЫСЛИЯ», ИЛИ ПОЧЕМУ ОРЕНБУРГСКИЕ КРЕЩЕНЫЕ КАЛМЫКИ НЕ СТАЛИ ХРИСТИАНАМИ

Указ о веротерпимости, изданный 17 апреля 1905 года, лишил Русскую Православную церковь государственного покровительства в деле подавления религиозного инакомыслия. Легализация иноверческого и сектантского движения открыла шлюзы для оттока двоеверцев, несколько поколений которых, выказывая полную покорность православным пастырям, тайно продолжали исповедовать свою прежнюю религию. К их числу относилась значительная часть оренбургских крещеных калмыков. Уже через двенадцать лет — к лету 1917 года — из 978 состоявших в Оренбургском войске казаков-калмыков 511 человек причисляли себя к буддистам-ламаистам. (*В отчете окружного миссионера за 1915 год указывались отпавшими от православия, т.е. получившими официальное разрешение от Оренбургской духовной консистории, 254 человека и склонных к отпадению, не имевших официального разрешения, 211 человек* [ГАОО. Ф.175. Оп. 1. Д. 22. Л. 1]. *Приведенная в тексте цифра представляется более объективной, поскольку именно*

столько подписей было собрано под ходатайством в Оренбургскую войсковую казачью управу об образовании особого национального поселка для калмыков буддистов [ГАОО. Ф.37. Оп. 1. Д. 22. Л. 1].)

Оренбургское епархиальное духовенство оказалось неподготовленным к миссионерской деятельности в условиях религиозного плюрализма. Отличавшиеся законопослушностью калмыки достаточно быстро осознали, что православные священнослужители утратили право на наказание вероотступников. Случилось то, чего прежде пытались не замечать: большинство калмыков исполняли православные обряды исключительно под страхом наказания. Представители духовной и светской власти выражали полное недоумение по поводу причин, побуждавших калмыков возбуждать ходатайства о смене вероисповедания. Более чем убедительно об этом свидетельствуют заключительные слова резолюции, составленной на прошение калмыков Кулевчинского поселка оренбургским епископом Иоакимом: «Не могу понять, каким образом христиане с 1737 года остались в потомстве не христианами?» Отвечая на риторический вопрос главы Оренбургской епархии, известный российский востоковед, по долгу службы занимавшийся проблемой обустройства религиозного быта калмыков, А. М. Позднеев отметил: «А, между тем, дело объясняется очень просто. Мы проглядели это за нашим небрежением к инородцам и полнейшим незнанием их (религиозной и национальной культуры)».

Собранный автором этих строк и частично опубликованный [Джунджузов, 2004, 99–124] документальный материал дает основания полагать, что переведенные в 40-е годы XIX века в пределы Оренбургского казачьего войска ставропольские крещеные калмыки сумели создать хорошо законспирированную, сплоченную ламаистскую организацию. И это при том, что по населенным пунктам калмыки распределились совместно с бывшими белопахатными солдатами и казаками упраздненных внутренних кантонов, причем неукоснительно соблюдалось требование численного преобладания последних. Следовательно, истоки религиозного «инакомыслия» калмыков надо искать в более ранних периодах — путем последовательного ретроспективного изучения условий восприятия ими христианства и последующей миссионерской и культурно-просветительской деятельности Русской Православной церкви.

Восприятие православного христианства отдельными небольшими группами калмыков началось еще в конце XVII в. Упоминание о пер-

вом, уже существовавшем, поселении крещеных калмыков датируется 1700 годом. Оно располагалось на реке Терешке, впадающей в Волгу выше Саратова. Однако селение это вскоре было разрушено калмыцким ханом Аюкой, действовавшим по наущению ламаистских священников гелюнгов. В последующие годы, чтобы избавить новокрещеных калмыков от ханского гнева, их стали переселять на жительство в малороссийские города Киев и Чугуев, для последующего зачисления в казачье сословие [Джунджузов, 2004, 506].

Император Петр Великий первым из русских государей начал проводить целенаправленную политику по христианизации калмыков. Царь высоко ценил боевые качества калмыцкой кавалерии, продемонстрированные на полях сражений Северной войны. Распространение среди калмыков православия должно было способствовать их «умиротворению» и переводу в инородческое военное сословие. Особое значение придавалось крещению представителей калмыцкой знати, примеру которых следовали подвластные им рядовые калмыки. Не случайно поэтому, что сам император Петр I вызвался стать крестным отцом калмыцкого владельца Тайши, одного из претендентов на ханский престол в Калмыцкой орде. В знак особого расположения царь наименовал его Петром Петровичем Тайшиным и подарил походную церковь Воскресения Христова.

Относительно обстоятельств и датировки этого события в исторических публикациях излагаются две версии. Согласно первой, П. Тайшин принял крещение в 1708 году в Петербурге и продолжал жить в столице до получения в 1724 году известия о смерти своего деда, наместника Калмыцкого ханства, хана Аюки [Стариков, 1884, 178]. Сторонники второй версии считают, что переход в православие калмыцкого владельца мог произойти во время Персидского похода, когда русская армия проходила через астраханские степи [Нефедьев, 1844, 50].

Избранный царским правительством способ распространения христианства в калмыцких улусах посредством крещения калмыцких владельцев, на практике оказался достаточно эффективным. Впрочем, сразу оговоримся, под эффективностью в данном случае подразумевается внешняя легкость восприятия частью калмыков христианства. Достигнута она была путем предоставления разного рода материальных благ и привилегий.

Очевидно, переселение крещеных калмыков в глубь российской территории, а следовательно, и их изоляция от «идолопоклонни-

ков» изначально не планировались. Однако и после обряда крещения П. Тайшин оставался чуждым христианскому вероучению. За счет демонстративной смены вероисповедания он надеялся заручиться поддержкой русского правительства в борьбе за ханский престол. Состоявший при калмыцком владельце иеромонах Никодим доносил в 1730 году, что новообращенный сын его «имеет сообщение более с гелунгами (представителями ламаистского духовенства. — *С.Д.*), препятствует крестить малолетних детей и, получая жалование, раздает его не калмыкам крещенным, а гелунгам для умоления за него идолов» [Архив востоковедов, 44].

На протяжении нескольких лет П. Тайшин вел безуспешную борьбу за верховную власть в Орде. Победителем из нее вышел его двоюродный брат Дондук-Омбо. В 1736 году Тайшин обратился к императрице Анне Иоанновне с просьбой о переселении его и всех новокрещеных калмыков за черту Закамской линии, выше города Самары. Пожелание калмыцкого владельца было удовлетворено уже после его смерти. В 1737 году в междуречье Волги, Кондурчи, Сока и Черемшана была определена территория для поселения крещеных калмыков, а для вдовы П. Тайшина княгини Анны Тайшиной построили крепость, названную, в честь Св. Креста, Ставрополем (ныне г. Тольятти) [Исторический обзор, 1844, 29].

Позднее все калмыцкие переселенцы были зачислены в состав Ставропольского калмыцкого войска.

Уже этот, начальный, период образования калмыцкого поселения в Среднем Поволжье сопровождался такими мерами принудительного воздействия, которые не могли не вызвать среди крещеных калмыков вполне обоснованного недовольства.

В указе, отправленном 6 ноября 1736 года из Коллегии иностранных дел начальнику Оренбургской экспедиции тайному советнику И. Кириллову, содержатся следующие пояснения: «В 1724 году из калмыцких улусов вышло с полторы тысяч семей калмыков в города Астраханской губернии, восприявших христианскую веру. Жили при Астрахани, Царицыне и других городах и всяких казачьих городках. И, будучи оные крещеные калмыки в близости с некрещеными, завсегда имеют между собой ссоры и без того между собой жить не могут». Далее в этом и последующих указах предписывалось, после определения подходящей

для поселения территории, собрать всех крещеных калмыков в Саратове и отправить к новому месту жительства [ГАОО 1, 3–4об].

На первый взгляд, распоряжения правительства преследуют благую для калмыков цель: создание условий безопасного существования. Однако в нашем представлении изложенные в официальных документах факты несут несколько иную смысловую нагрузку. Из них, в частности, следует, что принимавшие христианство калмыки стремились обособиться от своих соплеменников, предпочитая селиться в городах и казачьих форпостах или в их непосредственной близости. Как свидетельствует П. И. Рычков в отношении калмыков, поселившихся вблизи Оренбурга: «Они все перекочевали туда хотя и в совершенной бедности, но от оренбургского торгу, а паче скорняжным их мастерством (в чем они имеют особливое искусство), вскоре исправились как лошадьми, так и скотом» [Рычков, 1887, 86].

Немаловажным фактором являлось и соседство с Калмыцкой ордой, что позволяло новокрещеным калмыкам находиться в постоянном контакте со своими родственниками. Теперь же они были вынуждены покинуть обжитые места и поселиться в местности, расположенной почти на тысячу верст севернее и отличающейся более холодным климатом. Причем заметим, калмыцкие переселенцы подбирались не столько по их феодально-родовой принадлежности к владению Тайшиных, сколько по формальной принадлежности к православному христианству (*В 1736 году П. Тайшин обратился в Коллегию иностранных дел с доношением, в котором просил отдать ему собственный «его улус с теми улусами, кои от родственников его по наследству и по праву ему принадлежат, да ему ж бы отдавать и крещеных калмык, которые обретаются по разным городам и при устье реки Илавы»* [Рычков, 1887, 78].)

В 1737 году вместе с княгиней А. Тайшиной к новому месту жительства были отправлены 700 кибиток (семей), насчитывавших 2014 душ обоего пола. А уже к июню 1754 года, по сведениям П. И. Рычкова, численность крещеных калмыков в Ставропольском ведомстве достигла 8695 человек [Рычков, 1887, 81–82].

Дореволюционный историк В. Н. Витевский в числе причин, побуждавших калмыков к изменению вероисповедания, называет междоусобные распри, особенно обострившиеся после смерти хана Аюки,

и желание рядовых калмыков обрести независимость от владельцев. Весомым стимулом также являлось стремление за счет русской казны поправить свое материальное положение. Каждый крестившийся калмык получал денежное вознаграждение. Согласно определению Сената, крестившемуся зайсангу, если он был женат, выдавали 15 рублей, калмыку «черной кости» — 2 руб. 50 коп. Холостым полагалось половинное вознаграждение. Не были ущемлены права и их бывших владельцев. Им выплачивалась компенсация из расчета 30 рублей за человека. Кроме того, среди калмыков, объявлявших о желании воспринять христианство, встречались лица, совершившие преступления, а также должники, скрывавшиеся от кредиторов [Витевский, 538–529].

В приведенном выше перечне в избытке встречаются побудительные мотивы меркантильного и эгоистического характера, но в нем нет даже намека на стремление калмыков приобщиться к православию как на осознанный выбор.

Отдельную и весьма значительную группу ставропольских калмыков составляли зюнгорские калмыки, бежавшие в пределы Российской империи из Китая, где в результате поражения в междоусобной войне над ними нависла угроза поголовного уничтожения. Часть из них, прежде чем принять крещение, побывала в плену у киргиз-кайсаков. Об осознанном выборе вероисповедания представителями этой группы также говорить не приходится.

Поставленное на поток крещение зюнгорских калмыков носило формальный характер. В результате принудительных мер христианами становились не только несведущие в своей новой религии калмыки, но и их духовные наставники — буддийские ламы. В 1758 году в Сенат поступило донесение о том, что на Сибирской линии перешли в российское подданство восемь калмыцких лам. Буддийские священнослужители утверждали, что во время пребывания в Омской крепости они подверглись, без всякого на то с их стороны согласия, обряду крещения. Как люди немолодые, а потому «российского закона снести (неспособные. — *С.Д.*)», ламы просили освобождения от принятого обета. Однако Сенат усмотрел в ходатайстве лам стремление к вероотступничеству и, в свою очередь, счел необходимым направить в Ставропольскую канцелярию инструкцию по их «православной реабилитации». Инструкция предписывала: «В Законе христианском на-

ипаче наставить да и так утвердить, дабы они впредь отнюдь и ничем сомневаться не могли… А как они в том утверждены будут, тогда распределить их по прежним здешним определениям, так как и с прочими перед ними туда отправленными повелено. Чтоб они по состоянию их между прочими тамошними калмыками с надлежащим удовольствием содержаться могли» [ГАОО 2, 78–80]. Таким образом, чиновничий формализм в деле распространения православия среди инородческого населения сам закладывал фундамент религиозной консолидации ставропольских калмыков вокруг своих национальных религиозных лидеров. Последние передавали догматы ламаистского учения новым поколениям служителей буддийского культа, почти два столетия тайно сохранявших верность религии предков.

Борьба с ересями и искоренение идолопоклонства среди обращенных в православие инородцев составляли основу миссионерской деятельности Русской Православной церкви. Для успешного ее осуществления и достижения устойчивых положительных результатов требовались, как свидетельствует исторический опыт, столетия рутинной, целенаправленной подвижнической работы. Именно столетия потребовались русскому православному духовенству, чтобы обеспечить себе всепоглощающее влияние на крестьянство. И то, как отмечает академик Л. Милов, «эта цель отчасти была достигнута (только! — *С.Д.*) в первой половине XIX века» [Милов, 1995, 85].

Разработанный правительством комплекс мероприятий «по укреплению» калмыков в православной вере можно разделить на три взаимосвязанных группы: строительство церквей и иных культовых зданий; подбор и распределение кадров священнослужителей; и организация их пастырской деятельности.

Первая задача носила технический характер и не вызывала сколько-нибудь серьезных затруднений. Первоначально Священный синод предполагал ограничиться строительством трех церквей. Затем этот показатель был пересмотрен в сторону увеличения. 6 июля 1741 года Кабинет министров ассигновал 800 рублей на постройку церквей в четырех калмыцких слободах. В 1743 году был освящен пятиглавый храм, во имя Св. Живоначальныя Троицы. Тогда же началась служба и в возведенных для калмыков слободских церквах. (*Это был уже второй построенный в Ставрополе православный храм. Помещение перво-*

го храма уже не удовлетворяло потребностям растущего городского населения [Витевский, В. Н. Указ. соч. С.526].)

Гораздо сложнее оказалось подобрать священнослужителей, способных к службе в инородческих калмыцких приходах. Согласно штатному расписанию, утвержденному Сенатом 26 июля 1737 года, т.е. накануне водворения крещеных калмыков на земли будущего Ставропольского ведомства, при трех церквах должны были состоять один архимандрит, три священника и семь церковников. Находившемуся при княгине Тайшиной переводчику вменялось в обязанность разъяснять калмыкам содержание торжественных молебнов в воскресные и праздничные дни, а также заняться переводом на калмыцкий язык «Нового завета» и «Символов христианской веры» [Полное собрание законов, 1830, 226–228].

Положения этого указа получили дальнейшее развитие после передачи ставропольских калмыков в ведомство оренбургского генерал-губернатора И. И. Неплюева. 8 ноября 1744 года Неплюев направил в Сенат обширный доклад, в котором подробно изложил свои замечания и предложения по организации быта, административного, военного и хозяйственного управления на территории, заселенной калмыцким населением. Успешное претворение намеченных мероприятий губернатор ставил в прямую зависимость от внедрения в инородческую среду христианской морали и мировоззрения. Неплюев предлагал направлять в Ставрополь знающих калмыцкий язык «ученых и добросовестных священников и церковнослужителей». Обязать протопопа дважды в год объезжать улусы и свидетельствовать «все ли они (калмыки. — *С.Д.*) в христианстве себя содержат. И сколько возможно внушать исповедание веры и все то, что к пользе душе спасительной касается» [ГАОО 3, 279 об]. Кроме того, каждый священник должен был взять попечение над несколькими улусами и о своих наблюдениях доносить в Духовное правление.

В докладе вновь был поднят вопрос о необходимости перевода на калмыцкий язык книг Священного писания и молитв.

Большие надежды Неплюев возлагал на открытую в 1741 году в Ставрополе школу «для обучения калмыцких детей русскому и калмыцкому языкам и грамоте» [Витевский, 526]. Первоначально в ней обучались десять школьников. При Неплюеве контингент учащихся вырос в 3,5 раза и составил в 1756 году 35 человек. Большую часть времени в

школьной программе отводили изучению догматов православной веры. Для лучшего усвоения калмыцкими детьми русских обычаев губернатор предписывал принимать в школу детей священников и солдат. Первым предстояло стать священнослужителями в местностях, заселенных крещеными калмыками, из вторых готовили переводчиков для всей Оренбургской губернии. Калмыцкие юноши по завершении обучения производились в воинские чины и быстрее своих необразованных сверстников продвигались по службе. Особо одаренным из них также предоставлялось право поступить на церковную службу [ГАОО 3, 280].

В силу объективных и субъективных обстоятельств лишь незначительная часть начинаний И.И. Неплюева и его предшественников была притворена в жизнь. Ахиллесовой пятой ставропольского клира стало незнание калмыцкого языка, обрекавшее пастырское служение священников-миссионеров на бесплодное времяпрепровождение. На этом вопиющем недостатке в организации деятельности местного православного духовенства еще в 1741 году заострял внимание Коллегии иностранных дел бригадир А. Змеев. Занимаясь изысканием средств, необходимых на постройку и содержание школы для калмыцких детей, он высказал мнение, что «священникам и церковникам, кои присланы от казанского архиерея… по такому числу, как они получают жалования давать много, для того, что они по-калмыцки говорить и писать не умеют». В связи с чем было бы целесообразно часть получаемого ими жалования пустить на нужды школы [Витевский, 525].

Обозначенная Змеевым проблема отсутствия в Ставропольском ведомстве способных к миссионерской деятельности кадров священнослужителей оставалась нерешенной и после расформирования Ставропольского калмыцкого войска.

Обнаруженные к настоящему времени архивные материалы и исторические публикации почти не содержат сведений о проповеднической деятельности ставропольских священнослужителей. Единственным исключением является продолжавшееся более сорока лет, с 1740 по 1780 год, пастырское служение протоиерея Андрея Ивановича Чубовского. Но и о нем в историографии сложилось противоречивое мнение.

В монографии В. Н. Витевского Чубовский предстает как выдающаяся личность, в которой религиозно-нравственные добродетели сочетались с организаторским талантом государственного деятеля. Он «был единственным человеком из духовных лиц, заключавшим в себе все ус-

ловия для достижения целей русского правительства к крещенным калмыкам: в нем счастливо соединялись способность и готовность учить калмыков христианской вере и быть полезным для новокрещенных в их быту. Чубовский часто посещал улусных калмыков, совершал здесь богослужение, требы и наставлял калмыков в христианском законе на их языке» [Витевский, 527].

Посетивший Ставропольское калмыцкое войско академик Лепехин, обратил внимание на проявление со стороны Чубовского мер полицейско-инквизиционного воздействия. Опираясь на свидетельства очевидцев, он, в частности, писал, что, объезжая калмыцкие улусы, протоиерей занимался также розыском книг и предметов буддо-ламаистского культа. На виновных в их укрывательстве накладывались епитимья и наказание кнутом [АВ СПБФИВРАН, 62]. Из этого замечания А. М. Позднеев уже в начале XX века сделал вывод о том, что использование карательных методов в деле утверждения христианства лишь усиливало недоверие калмыков к православному духовенству [АВ СПБФИВРАН, 62].

Неоднократные правительственные предписания о переводе на калмыцкий язык молитв и текстов Священного писания также не привели к положительным результатам. Первая попытка такого перевода была сделана еще в 30-е годы XVIII века. Архимандрит Никодим при содействии И. Кондакова и учеников Заиконоспасской школы переложили на калмыцкий язык Молитву Господню и десять заповедей. Однако перевод этот был признан не вполне удовлетворительным, и не по вине переводчиков. Используемый в калмыцком языке словарный запас оказался недостаточным для воспроизведения православных текстов, аутентичных по смысловому содержанию их церковно-славянским оригиналам [Витевский, 551–552].

Неудачами православного духовенства умело пользовались доморощенные ламаистские священники. Подъему их религиозного и общественного авторитета способствовали и многие другие факторы, негативно сказывавшиеся на жизненном уровне калмыков.

Бедственное положение большинства калмыцких семей, административные ограничения и принуждение к отправлению воинской повинности, а также неприязненные отношения с соседями давали обильную пищу для недовольства. Основным его проявлением и стало тщательно скрываемое крещеными калмыками религиозное инакомыслие.

ЛИТЕРАТУРА

1. АВ СПБФИВРАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 60.
2. Архив востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (АВ СПБФИВРАН). Ф.44. Оп. 1. Д. 60.
3. *Витевский В. Н.* И. И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его состоянии до 1758 года. Казань, 1898.
4. ГАОО 1 — ГАОО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1.
5. ГАОО 2 — ГАОО, Ф. 3. Оп. 1. Д. 47.
6. ГАОО 3 — ГАОО. Ф.3 . Оп. 2. Д. 2.
7. *Джунджузов С. В.* Конфессиональная организация оренбургских калмыков ламаистов в начале XX века // Евразийское ожерелье. Альманах Общественного института народов Оренбуржья им. Мусы Джалиля. Вып. 4. Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2004.
8. Исторический обзор ставропольских крещеных калмыков // Отечественные записки. 1844.
9. *Милов Л.* Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Общественные науки и современность. 1995. №1. С. 85.
10. *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1844.
11. Полное собрание законов Российской империи. Т. X. СПб., 1830. №7335. 26 июля 1737 г.
12. *Рычков П. И.* Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887.
13. *Стариков Ф. М.* Откуда взялись казаки. Оренбург, 1884.

Б. У. Китинов (Москва)

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИИ КАСПИЯ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

Цивилизация Каспия обычно воспринимается как во многом мусульманская, этнически соотносимая с тюркскими, иранскими и кавказскими народами. Каспию следует вернуть определение мультицивилизационного региона, где буддизм имеет давние корни. Тем самым ментальная карта региона будет наполнена объективно существовавшим и существующим культурно-цивилизационным феноменом.

Чтобы изучать межцивилизационное взаимодействие в Каспийском регионе в XX в. и в начале текущего века, важным представляется XVIII в., поскольку тогда произошли события, оказавшие значительное влияние на последующее взаимодействие буддийской и региональной (обычно исламской) цивилизаций на Каспии. Большую роль в этом взаимодействии среди всех прикаспийских государств сыграла Россия.

Как известно, история буддизма в регионе уходит корнями в первые века н. э., когда вся Центральная Азия была буддийской от Китая до Сирии [Китинов, 2008, 201–207]. Автор в данном материале уделяет внимание тибетскому периоду.

Внук Чингисхана Хулагу ильхан, начавший свое правление в Персии в 1256 г., был тесно связан с Гьялва Римпоче Драгпа Цонду (Rgyal ba rin po che grags pa brtson ‘grus), главой тибетской буддийской школы Пагмодру Кагью [Tshal pa, 1981, 122]. Л. Петек писал, что Ченнга Драгпа Чунгне (Spyan snga grags pa ‘byung gnas), иерарх Дрикунга — другой школы Кагью — также получал множество подарков от Хулагу [Petech, 1983, 183]. Несмотря на имеющуюся информацию о пребывании индийских пандит при дворе ранних ильханов, следует допустить, что «буддийский Иран» (выражение В. В. Бартольда) следует в значительной мере соотносить с тибето-буддийским цивилизационным миром.

В 1295 г. буддизм в Персии был запрещен. Это неудивительно, поскольку буддизм был религией завоевателей и не стремился утвердиться у местного населения. Пандитам, ламам и тоинам (духовное звание центральноазиатских буддийских монахов) было предложено либо покинуть Персию, либо принять ислам. Новый период тибетского буддизма на Каспии связан с завоевательными походами западномонгольских племен ойратов, исповедовавших к тому времени тибетский буддизм не только школы Кагью (в основном Карма и Дрикунг), но также и школы Гелук.

С конца XVI в. часть ойратов начала свое продвижение из Джунгарии (иначе Синьцзян — совр. Синьцзян-Уйгурский автономный регион КНР) на север, в пределы России. В 30-х гг. XVII в. ойраты окончательно осели в Поволжье, у Каспия, и стали известны как калмыки. Здесь, в новой незнакомой обстановке, им нужно было идентифицировать себя, свою культуру. Калмыки начали моделирование понятных и близких им географических, тесно связанных с религией, образов (а также знаков, символов и др.), с целью воссоздания привычной картины бытия — т. е. того, что в науке понимается под «ментальной картой».

Им удалось воссоздать образно-географический стереотип своей прежней родины, назвав вновь обретенные земли в Поволжье и Прикаспии «Хальмг Тангч» калмыки из Тангута (*Тангут — иначе Тибет. Также слово «Тангут» известно по наименованию государства тангутов (Тангут-орон, в китайской традиции Си-Ся), разгромленного Чингисханом в 1227 г., где в последующем кочевали ойраты*). Именно постоянной рефлексией в историческое прошлое поддерживался дух кочевничества и вера в Будду, ведь ойратам приходилось жить вдали как от основной массы соплеменников, так и от священного центра веры — Тибета; эти названия были своего рода тамга — знаки, символы, призванные вызывать узнавание и доверие в системах сложных взаимоотношений между народами Центральной Азии.

Воссоздание (явное и латентное) географических, религиозных и иных образов, играющих ключевую роль в рефлексивном контексте, — прием, успешно применявшийся также китайскими и российскими властями (императорами). Например, в Китае императоры во многом строили свою внешнюю политику на системе «даннических» миссий, связанных с распространением предметов и символов своей культуры. Китай был сакральным центром для большинства (если не всех) соседей империи, которые считали за честь получать китайские титулы и звания. Обладающий титулом сразу же оказывался на определенной ступени ранговой лестницы, в отлаженной системе взаимоотношений между элитами кочевников разных культур и вер. С ростом религиозного фактора усиливалась роль нового центра притяжения и споров — Тибета.

Что касается политики России в отношении институциональных феноменов религии, то она в целом формировалась в рамках европейской правовой традиции: государство не вмешивалось в сферу сакрального, но утвердило верховенство вновь созданных институтов: «Ламы калмыцкого народа» у калмыков и «Пандида Хамбо Ламы» у бурят.

Россия была заинтересована в укреплении своего влияния на Каспии. Для этого было важно принимать во внимание и религиозный фактор. В начале 20-х гг. XVIII в. во время так называемых «каспийских походов» император Петр I требовал информации о религиозных пристрастиях народов, населявших Каспий, и принимал личное участие в разработке религиозной политики государства в этом регионе. Для утверждения здесь власти Петербурга он также использовал воен-

ный потенциал калмыков; его дочь — императрица Елизавета Петровна — в своей внутренней и внешней политике, имеющей отношение к буддизму, считала необходимым задействовать их геополитический, связанный с конфессиональным аспектом, потенциал. Так, в середине XVIII в. императрица посчитала возможным в интересах безопасности страны, ввиду джунгаро-китайской войны, переселять на Каспий народы Алтая, поскольку они были одного «закона и языка» с калмыками. Мусульман же она запрещала направлять в Поволжье и на Каспий, считая, что для государства от такого соседства поселенцев-мусульман с горскими кавказскими народами «пользы не будет». Российская часть Каспия была привлекательна для различных радикалов, прикрывавшихся исламом (в действительности являвшимся псевдоисламом); их деятельность в регионе признавалась нежелательной для интересов государства и самих российских мусульман. Правительственные учреждения неоднократно издавали рескрипты, запрещавшие таким «мусульманам» использовать прикаспийские земли, например, для транзита на хадж в Мекку, поскольку «дервиши… у нас в местах, населенных магометанами, возбуждали в сих последних фанатизм и поселяли всякие возмутительные правила» [Ислам, 2001, 119].

Вероятно, центральноазиатский ислам был менее знаком российским властям, нежели кавказский и прикаспийский, что и определило такую осторожную политику по отношению к ним, хотя имелось понимание различия ислама шиитского и суннитского. Буддизм же, воспринимавшийся как единое учение, обладавшее прогосударственным потенциалом, был поставлен на службу сохранения единства, целостности и процветания страны.

Буддийские ламы из Каспия обучались в Тибете (Анджатан, Шакур, Шераб Тепкин и др.), тибетские ламы посещали своих единоверцев (самым известным из них был А. Доржиев, бурят по национальности, один из наставников Далай-ламы XIII). Далай-ламы неоднократно направляли свои подарки калмыцким ханам, включая грамоты и печати на правление. Тесное взаимодействие между Тибетом и калмыками прервалось с 1771 г., когда большая часть этого народа решила вернуться в Синьцзян. Далее тибетский буддизм развивался в этом регионе в значительной степени автономно. После бурных событий XVIII в. государство решило использовать религиозный аспект в своей внешней и внутренней политике лишь в XX в.

Жизнеспособность буддийской цивилизации на Каспии зависит от ряда факторов, где взаимодействие между государствами и народами, основанное на фундаментальных цивилизационных материках, будет играть принципиальную роль. Существующее ныне меж- и внутриконфессиональное напряжение практически по всему периметру Каспия сопряжено с мобилизацией огромных масс людей, средств ради достижения определенных геоэкономических, геополитических целей. Главный вопрос — контроль над территориями — решался и решается с использованием человеческого, военного и идеологического потенциалов, на общем фоне активизации религиозного и псевдорелигиозного феноменов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика. Сост. Д. Ю. Арапов. М.: Издательско-книготорговый центр Академкнига, 2001. С. 119.

2. *Китинов Б. У.* Индийский контекст Каспийского региона в прошлом, настоящем и будущем // В Индию духа… Сборник статей, посвященный 70-летию Р. Б. Рыбакова. М.: Восточная литература, 2008. С. 201–207.

3. *Petech L.* Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols // China Among Equals. Los Angeles: Berkeley, 1983. Pp. 183.

4. *Tshal pa kun dga rdo rje*. Deb ther dmar po. Beijing, 1981.

Е. В. Леонтьева (Москва)

РОЛЬ МАРПЫ ЧЁКЬИ ЛОДРЁ В РАННЕЙ ИСТОРИИ КАРМА КАГЬЮ

За свою более чем тысячелетнюю историю, условно завершающуюся потерей Тибетом независимости в 1959 г., буддизм Страны снегов приобрел черты особой цивилизации. Сложились четыре большие — Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг (*миб. rnying ma, bka'rgyud, sa skya, dge lugs*) — и много малых школ, или линий преемственности, в которых передаются определенные, в той или иной степени своеобразные философские воззрения и системы тантрических практик.

(*Многие источники говорят о пяти главных школах, включая в это число и традицию Бон. В частности, Его Святейшество Далай-лама XIV на конференции лам и настоятелей монастырей разных традиций в Сарнатхе (Индия) в декабре 1988 года предложил официально придерживаться такого взгляда*). Поучения Будды, проникшие в Тибет из Индии в VII–XII вв., уникальны тем, что в них полностью представлена Ваджраяна, буддийская Тантра. Сегодня поучения и методы Ваджраяны все больше проникают в западные страны, включая Россию и другие европейские республики бывшего СССР. Только одна школа Карма Кагью распространена сейчас в пятидесяти четырех странах за пределами «традиционно буддийских» регионов; разными ламами этого направления основано около шестисот центров медитации, в которых учатся и практикуют люди западного происхождения. Таким образом, можно сказать, что тибетский буддизм, и в особенности Алмазная колесница, активно входит в современную цивилизацию.

Марпа Чёкьи Лодрё (1012–1097) — великий переводчик и тибетский основатель школы Кагью, одна из главных фигур «второй волны» прихода буддизма в Тибет. Его работе предшествовал долгий период неуверенности, начавшийся с гонений на буддизм во времена царствования Лангдармы (правил в 836–841). Этот правитель печально знаменит тем, что всего за несколько лет сумел уничтожить почти все плоды трудов буддийских учителей, разрушить монастыри и храмы. После гибели Лангдармы, павшего от руки буддийского монаха Пал Дордже, начались кровопролитные междоусобицы и смуты. Лишенный сильной центральной власти, Тибет потерял многие пограничные земли, и великая Тибетская империя пала. Буддизм в этот период существовал только номинально. Учение передавалось лишь как домашняя традиция, вне каких-либо официальных институтов.

Вторая волна распространения буддизма, которая началась в Тибете в X–XI в., имела ряд существенных отличий от первой. В период до гонений Лангдармы буддизм в Тибете был, в основном, привилегией верхушки общества, его практиковали аристократы. Вторая волна двигалась «снизу вверх»: на этот раз инициатива принадлежала не царям или князьям, но обычным людям, и движение за восстановление буддизма было массовым. Это настоящий период тибетского Возрождения. Многие тибетцы, самоотверженно преодолевая трудности и опасности пути, ходили в Индию в поисках опытных учителей, полу-

чали там посвящения и устные наставления, запасались священными текстами сутр и тантр и, возвращаясь на родину, обучали своих соотечественников. Период до XI в. в тибетских исторических хрониках называется «периодом раннего распространения учения» (тиб. *bstan pa snga dar*). Тантрические тексты, которые переводились до конца этого периода, известны как «тантры раннего перевода» (тиб. *gsang sngags snga 'gyur*), или Старые тантры. Линия поучений, основанная на этих текстах, называется «Ньингма» (Древняя). Тексты, переведенные после XI столетия, известны как «Новые тантры» (тиб. *sngags gsar ma*). Об этом периоде тибетской истории говорят как о времени «позднего распространения Учения» (тиб. *bstan pa phyi dar*).

Марпа занимает особое место в ряду великих тибетских учителей и подвижников. Родившись в Тибете в тот период, когда интерес к буддизму там был очень высок и продолжал расти, он еще подростком, по воле родителей, приобщился к Учению Будды. Причем его первым учителем стал не безвестный деревенский лама, но великий переводчик Йеше Дрогми (992–1047), стоявший у истоков другого крупнейшего направления в тибетском буддизме — школы Сакья. И все же полученных знаний Марпе оказалось мало. Обладая крутым и упрямым характером, он быстро освоил все, чему учил его Доргми, и затем, горя желанием получить и практиковать все поучения, какие только можно было найти, решил отправиться в Индию.

К тому времени владения мусульман уже вплотную подобрались к границам Индии, тюрки под предводительством Махмуда Газневи (998–1030) уже много раз опустошали индийские города и под лозунгом священной войны мусульман с «неверными» сравнивали с землей индуистские и буддийские храмы, строя на их руинах мечети. Буддийские учители и монахи начинали покидать свою страну, перебираясь в Гималаи или уходя на восток. Видимо, в предчувствии еще более серьезной угрозы, многие индийские мастера все более охотно делились своими знаниями и опытом с иностранцами, которые могли бы сохранить Учение в родных краях, лучше защищенных от набегов воинов ислама. В частности, махасиддха Тилопа предсказал своему ученику Наропе, что главным его преемником в линии практики станет тибетец по имени Мати. В тибетском переводе это звучит как «Лодрё» — именно такое буддийское имя получил Марпа при первой встрече с ламой у себя на родине.

Известно довольно много биографий Марпы, написанных в разные эпохи. В них с лишь небольшими расхождениями описывается его духовный подвиг. Проявляя редкое мужество, Марпа трижды, практически, в одиночку ходил в Индию через Гималаи, что было предприятием очень тяжелым и опасным. Ему каждый раз удавалось успешно преодолеть и заснеженные горные перевалы, и безводные равнины, и непроходимые леса, полные хищников; он стойко перенес и трудности, связанные с переходом из арктического климата в субтропики. В Индии он провел шестнадцать лет и тщательно изучил все буддийские поучения, какие смог найти и получить у индийских ученых и махасиддх. Главным его гуру стал Наропа (956–1040), который, старательно заботясь о том, чтобы его лучший ученик обрел как можно более полные и глубокие знания, периодически отсылал Марпу к другим известным учителям. Всего, как утверждал сам Марпа, у него в Индии было сто учителей. Под их руководством он сосредоточенно практиковал все методы и обрел уверенное постижение истинной реальности.

От Наропы Марпа получил систему из Шести йог, которые сегодня, в той или иной степени и с определенными различиями, включены в практику всех школ тибетского буддизма. Это шесть медитационных упражнений, связывающих работу энергий и сознания:

1) Йога промежуточного состояния (тиб. *bar do*), используемая для узнавания нераздельности ясности и пустоты в промежуточном состоянии между смертью одного тела и зачатием следующего.

2) Йога внутреннего тепла (тиб. *gtum mo*), базовая практика Шести йог Наропы, в которой преобразуются привычные тенденции к жадности и привязанности и углубляется мудрость союза блаженства и пустоты. В йоге внутреннего тепла применяется концентрация на энергетическом центре, находящемся в области пупка.

3) Йога сновидения (тиб. *rmi lam*), позволяющая сохранять осознавание на стадии сна со сновидениями. Здесь применяется концентрация на энергетическом центре, находящемся в области горла.

4) Йога иллюзорного тела (тиб. *sgyu lus*), посредством которой медитирующий учится видеть все проявления ума в состоянии бодрствования как иллюзорное тело йидама. Применяется концентрация на энергетическом центре, находящемся в области лба.

5) Йога выброса сознания (тиб. *'pho ba*), позволяющая использовать процесс умирания физического тела для достижения Просветления.

6) Йога ясного света (тиб. *'od gsal*), в которой применяется концентрация на энергетическом центре, находящемся в области сердца, для тренировки осознавания в фазе глубокого сна. Медитирующий практикует, пока не достигает состояния сияющей ясности, в котором все проявления видятся как игра ясности и пустоты.

Эти шесть упражнений предназначены для того, чтобы йогин научился сохранять ясность сознания всегда, в каком бы состоянии ни находились тело и ум. Буддисты описывают несколько таких состояний, отличающихся друг от друга по своим свойствам. Это, в частности, бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон, медитация, умирание и период между смертью тела и зачатием следующего. Поучения Наропы учат включать все эти разные периоды в Путь. Выражаясь языком ваджрных песен, «каждое мгновение должно быть просвечено светом осознавания».

Шесть йог Наропы и все методы тантрических медитаций — это одна из двух важнейших составляющих большинства школ традиции Кагью, называемая «путем искусных средств» (тиб. *thabs lam*). Данное название обусловлено тем, что здесь для постижения природы ума используются медитации, состоящие из двух фаз — развития и завершения. В фазе развития медитирующий создает в своем сознании формы йидамов или будд, обращается к ним с пожеланиями, принимает от них благословение и разные виды посвящений, произносит мантры, а затем в фазе завершения концентрируется на внутренних энергетических каналах и ветрах энергии, после чего растворяет воображаемые просветленные объекты в свете и сливается с ними. Именно в фазе свершения некоторых тантрических медитаций выполняются Шесть йог Наропы.

Все эти действия в медитации являются не чем иным, как искусными средствами, ведущими к постижению ума не напрямую, но как бы «в обход», через его аспект энергии, через проявления, формы и звуки. Здесь говорится, что энергии и сознание связаны, как конь и всадник. Путь искусных средств подобен умелой дрессировке коня. Хорошо обученный конь даже неопытного всадника принесет в нужное место.

Другой путь к Просветлению, до сих пор применяемый в школе Кагью, пришел к Марпе от другого учителя — менее известного сегодня Майтрипы (978–1053). Этот путь лежит через работу с самим сознанием, без использования визуализируемых форм или произнесения мантр, и называется «путем глубокого ви́дения» (тиб. *lhag mthong lam*). Про-

должая предыдущее сравнение, можно сказать, что этот второй путь концентрируется на подготовке всадника: искусный наездник прибудет к цели даже на необъезженном скакуне.

Центральной духовной темой «пути глубокого вúдения», а вслед за ним и школы Кагью в целом, является Махамудра (Великая печать), учение о достижении полного Просветления посредством медитации на сам ум. Представители школы Кагью говорят о Махамудре как высшем учении о единстве блаженства и пустоты, свойственном всем школам тибетского буддизма. Третий Кармапа (тиб. *ka rma pa*) в своей «Поэме о Махамудре» писал: «Свободная от умопостроений, она является состоянием Великой печати (маха-мудры). (*Кармапы — главные духовные иерархи традиции Карма Кагью начиная с XII века.*) Будучи вне крайностей, это — Великий срединный путь (маха-мадхьямака). Всеобъемлющая, она называется также Великим совершенством (маха-ати). Зная одно [из этих учений], пусть мы обретем уверенность в постижении всех» [Rang byung rdo rjes, 1985, V. 19].

В доктрине Махамудры выделяют основу, путь и плод. Основа есть природа Будды, неотъемлемая от ума, не имеющая начала, ей всегда обладают все существа. Путь заключается в применении особых методов в раскрытии этой истинной природы, благодаря чему достигается плод — совершенное Просветление. «Великая печать, или Махамудра, означает полное пробуждение ума и как бы скрепление печатью его просветленности. Достиг цели тот, кто непрерывно распознает свечение зеркала за отражениями и переживает непоколебимость глубокого моря под его волнами», — пишет лама Оле Нидал в книге «Великая печать» [Нидал, 2000, 13].

Согласно Третьему Кармапе, «суть основы — это две истины, свободные от крайних воззрений о вечной реальности и вечном небытии. Превосходный путь состоит из двух накоплений без оков ошибочного утверждения и отрицания. Так достигается плод — два вида блага вне крайностей обусловленного существования и бездеятельного покоя… Очищенная основа есть сам ум, его единство ясности и пустоты. Искусство очищения — Махамудра, подобная алмазу, великое йогическое упражнение. То, что подлежит очищению, — мимолетные иллюзорные омрачения. Пусть мы обретем плод очищения — совершенно чистое Состояние истины!» [Rang byung rdo rjes, 1985, V. 6, 7].

Медитацию Махамудры называют «непринужденным пребыванием в природе всего сущего». В контексте Махамудры часто встреча-

ются такие эпитеты, как «простота», «беззаботность». Фактически, это состояние, в котором ум без всяких усилий просто покоится в том, что есть. Как бы скромно это ни звучало, такая простота является в буддизме наивысшим достижением, плодом духовной жизни. Практикуя Великую печать, йогин обретает такой опыт: поскольку природа Будды (сан. *tathagata-garbha*, тиб. *de gsheg snying po*) является истинной, неотъемлемой основой всех явлений, — то все возникающее «скреплено» печатью абсолютного совершенства. Оказывается, что ум, который полностью принимает то, что есть, и покоится в этом без всяких усилий, непоколебимо бесстрашен и знает все, потому что ни от чего не отделен. Такой ум открыт всему и ни от чего не убегает. В нем также не возникает ощущения нехватки чего-либо, и он ни за чем не стремится. Он легко, естественно и осознанно присутствует в каждом мгновении, сознавая свою природу будды. Если не прилагать никаких натужных усилий, оказывается, что все уже достигнуто и никуда не нужно идти, ведь Просветление всегда было здесь. Бегая за счастьем, мы от него же и убегали, подобно собаке, гоняющейся за собственным хвостом.

Но невозможно применять такую медитацию без тщательной подготовки. (*Первым о необходимости применять так называемые «предварительные практики»* (тиб. *sngon 'gro*) *к Махамудре говорил Гампопа* [Гампопа 2005, 226]). Все методы традиции Кагью предназначены для того, чтобы приводить практикующих к этому уровню. И на пути глубокого ви́дения, который иначе называется «путем шине-лхагтонг-махамудры», для подготовки к медитации на природу ума применяются медитация пребывания в покое «шинэ» (сан. *śamatha*, тиб. *zhi gnas*) и медитация проникающего ви́дения «лхагтонг» (сан. *vipaśyana*, пали: *vipassanā*, тиб. *lhag mthong*). Обобщенно говоря, термин «шинэ» означает любую медитацию с концентрацией на объекте. В данном контексте, как часть «пути глубокого ви́дения» в Кагью, применяются такие виды шинэ, как сосредоточение на внешних объектах (статуя Будды, пламя масляной лампы и др.), на объектах воображаемых и на дыхании. Целью этого упражнения является спокойный ум, ясно осознающий все без помех.

Лхагтонг, известная из практики тхеравады и махаяны только как аналитическая медитация, здесь описывается как наблюдение за самим умом. Такое наблюдение может иметь аналитический характер, когда медитирующий изучает свой ум при помощи концептуальных харак-

теристик — например, спрашивая себя, где находится ум, какого он цвета, какой формы, чем пахнет, и так далее. Но здесь намного важнее неаналитический, неконцептуальный вид лхагтонга, во время которого ум просто осознает сам себя. Медитирующий в этом случае старается быть самим осознаванием. Он не осмысливает то, что наблюдает, не комментирует, просто покоится в осознавании, а всевозможные мысли, комментирующие и иные, любые другие объекты восприятия, а также их отсутствие, — все это никак не заботит его: зеркало, его вневременная способность отражать — важнее любых отражений; безбрежное небо куда важнее бегущих в нем облаков. Постепенно обретается так называемый «опыт ума». Ум узнается в любых состояниях — спокойном и ровном, или возбужденном, полном мыслей и чувств, и оказывается, что природа его неизменна. Узнается ум во время появления объектов или мыслей и во время их исчезновения; таким образом, шинэ и лхагтонг переплетаются, знание объектов сливается с опытом ума, постигается нераздельность блаженства и пространства.

Считается, что Марпа-переводчик (1012–1097) соединил в один поток два пути, две линии преемственности: (1) «прямую» линию передачи «пути искусных средств» от Будды Ваджрадхары через Тилопу и Наропу и (2) «непрямую» линию передачи Махамудры, которая чаще всего описывается более длинной цепочкой учителей: Ратнамати, Сараха, Нагарджуна, Шаварипа и Майтрипа.

Это богатейшее наследие в виде записей поучений и устных наставлений, а также драгоценный опыт медитации и обретенное постижение Марпа принес в Страну снегов. Он перевел тексты на тибетский язык и передал их смысл и значение многим ученикам, заложив тем самым основы тибетской традиции Кагью.

При этом Марпа никогда не принимал монашеских обетов и не требовал этого от своих учеников. Он был семьянином, отцом семерых сыновей, богатым землевладельцем, и за ним закрепилась слава человека сурового и упрямого. Он пил водку и любил женщин. Таким образом, внешняя сторона его жизни лишена привычных и ожидаемых признаков «святости».

Прекрасно это сознавая, Марпа во время своего последнего путешествия в Индию обращается к своему главному гуру Наропе с просьбой сообщить пророчество о будущем его линии преемственности и, в частности, спрашивает: «Необходимо ли на внешнем уровне следо-

вать правилам и обетам Пратимокши (*устав поведения монаха*) и носить монашеские одежды шравака? (тиб. *nyan thos*, *буквально* — «*слушающий*», *ученик Хинаяны*. *Здесь означает просто* «*монах*»)». Наропа отвечает ему: «В будущем в твоей линии преемственности Дхармы будет много учеников, которые примут внешние обеты и предстанут как шраваки. На внутреннем уровне они постигнут значение Великой колесницы, будут пребывать на ступенях духовного роста в окружении бодхисаттв. А другие, каким бы ни был их внешний вид и образ жизни, будут способствовать процветанию и распространению поучений линии практики» [Mar pa'i rnam thar, 1990, 96]. Тем самым Наропа ясно дает понять, что внешние обеты и ограничения не являются обязательными ни для успешной личной практики Алмазной колесницы, ни для того, чтобы становиться ламой или способствовать процветанию и распространению буддизма.

Другое изречение Наропы гласит: «Глазам некоторых обычных людей, не очистивших свой ум, ты предстанешь как любитель чувственных удовольствий. Твои страстные желания будут выглядеть неизменными, словно вырезанные в камне, — такими же основательными и сильными. Но, поскольку ты видел подлинную реальность, самсара станет самоосвобожденной — словно змея, развернувшая свои кольца» [там же]. Подлинная реальность является основой и самсары, и нирваны. Самсара — лишь иллюзия, результат ошибки восприятия. Тот, кто видит подлинную реальность, знает, что нет ни «плохой» самсары, ни «хорошей» нирваны, — все освобождено само по себе. Если такой человек отбрасывает какие-либо явления, называя их «плохими» или «нечистыми», это значит, что его Чистое ви́дение не является полным.

История буддизма сохранила много имен выдающихся учителей, которые на протяжении большей части своей жизни не имели монашеских обетов. В буддизме наряду с монашеской передачей Учения существует и мирская, включающая в себя обширные поучения о том, как людям разных занятий лучше выполнять свои обязанности; о воинском долге; о взаимоотношениях в семье; о том, как в повседневной жизни совершенствовать Шесть парамит (освобождающих действий), развивать сострадание и так далее. Тантрическая передача содержит богатое наследие наставлений, часто изложенных в форме высокой поэзии, об отношениях мужчины и женщины. Среди лучших учеников Будды Шакьямуни были военачальники, цари, купцы, отцы и матери больших

семейств. В последующие столетия прославились такие буддийские деятели-миряне, как царь Ашока, купец и ученый Вималакирти, тантрик Падмасамбхава; мирянами были изготовитель стрел Сараха и почти все остальные махасиддхи Индии. В Тибете мирская передача, наряду с монашеской, широко практикуется до сих пор, и значение ее, по мнению автора, еще предстоит полностью оценить, поскольку буддизм находит все больше последователей среди мирян в современном западном мире. Потому пример Марпы сегодня может быть особенно важен.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гампопа Дже*. Драгоценное украшение Освобождения. СПб.: Карма Еше Палдрон, 2005.

2. *Нидал Оле*. Великая печать: Взгляд Махамудры буддизма Алмазного Пути. СПб.: Алмазный Путь, 2000.

3. *Mar pa'i bka' 'bum.* — 'Bri gung bka' brgyud chos mdzod las rje mar pa'i bka' 'bum, Vol. 1. Xylograph.

4. *Mar pa'i rnam thar, 1990*. — Khrog 'thung rgyal po. sGra bsgyur mar pa lo tsa'i rnam thar mthong ba don yod. Si khron., 1990.

5. rJe Rang byung rdo rjes mdzad pa'i nges don phyag rgya chen po'i smon lam. Darjeeling, 1985.

Г. В. Нурова (Элиста)

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В КАЛМЫКИИ

Кунжутное масло пребывает в сущности семени.
И хотя невежественный знает, что оно там,
Не зная звеньев последовательности [его получения],
Он не сможет получить масло из сущности кунжута.
(Из «песен Тилопы»)

Нет нужды говорить о том сколь значимое место в развитии буддизма занимает личность йогина Тилопы — великого индийского махасиддхи X века, факты из биографии которого знакомы всем, кого интересуют Ваджраяна и история буддизма. Ограничимся лишь кратким напоминанием. Известно, что он родился в Бенгалии, в Индии,

в 988 году. История сохранила для нас имена его матери и отца, а также факты его удивительной биографии. Пожалуй, каждый, кому довелось слушать лекции по будда-дхарме тибетских учителей, либо читать буддийскую литературу, посчастливилось услышать притчи, связанные с именем этого великого учителя, положившего начало славной линии Кагью в традиции Большой колесницы. Буддизм колесницы Ваджраяны дошёл в чистоте до наших дней, благодаря самоотверженному служению Великих наставников, в руках которых была сосредоточена и осталась до сих пор прочная линия передачи уникальных знаний, берущих своё начало от самого Будды Ваджрадхары и, конечно, их великих учеников, обладавших невероятной, почти нечеловеческой преданностью. Великий Тилопа был ещё и великим наставником, Гуру для своего ученика Наропы, при этом методы, которые он применял в отношении ученика, не отличались мягкостью и деликатностью, с точки зрения стороннего наблюдателя. Это было время великих личностей в буддизме, бесстрашных героев, победивших свою косность и узость мышления, вышедших за рамки привычной обыденной видимости. Всё, что известно о Тилопе, о его поступках, поражает необычностью, нетривиальностью, — в них, в поступках Тилопы, в полной мере была проявлена энергия просветлённого сознания, путь Бодхисаттвы на стезе «колесницы плода» [Фонарь, освещающий путь, 2008, 294].

В Калмыкии XXI века, в Республике, являющейся одной из субъектов Российской Федерации, растет как теоретический, так и практический интерес к буддизму. Известно, что семидесятилетний упадок традиционной религии, являющейся неотъемлемой частью культуры калмыцкого народа, сказался не лучшим образом на развитии национального самосознания, культуры и языка. Ренессансные тенденции 80-х годов XX века в Калмыкии связаны с именами великих подвижников боддхисатв Бакулы Ринпоче, Геше Нимы. Первые визиты Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо в 1991, 1992 годах оказались откровением и прорывом в жизни калмыков. Эти визиты дали начало активным процессам, связанным с возрождением буддизма в Калмыкии. Во время своего второго посещения Калмыкии в июле 1992 г. лидер буддистов мира привёз с собой юного Ринпоче калмыцкого происхождения.

Тогда жители республики впервые увидели Тэло Тулку Ринпоче, и многим было невдомёк, что этот молодой шестнадцатилетний человек

является высоким перерождением — «реинкарнацией» Великого йогина Индии Тилопы. Известно, что рождение и жизнь исторического Тилопы были необыкновенными [Кхенпо Кёнчог Гьялцен, 2002, 49]. История рождения современного Тэло Тулку Ринпоче также представляется необычной: он родился в последней четверти XX века в Америке, в семье эмигрантов, выходцев из России — калмыков. В возрасте семи лет был признан Далай-ламой перерождением махасиддхи Тилопы, по его же рекомендации поступил для обучения в буддийский монастырь Дрепунг Гоманг, являющийся местом традиционного обучения монголоязычных гелонгов. Старые ламы, наблюдавшие за мальчиком, замечали в его поведении необычные моменты. Так, он всё время пытался сесть на почётные места старших монахов в общем монастырском зале, заявляя: «Я должен сидеть там», — и многое другое [Путь к себе, 1996, 17]. Учёба давалась ему легко, он обладал сильным характером, живым восприятием и мгновенной мыслительной реакцией. В прославленном монастыре Ринпоче пользовался уважением. После поездки на предпоследнем году учёбы на родину предков Ринпоче вскоре оставляет монашество и начинает жить жизнью обычных людей. Он стал лучше понимать страдания, проблемы, чаяния простых людей, так как сам полностью погрузился в круговорот мирских дел, прежде всего связанных с восстановлением буддизма в Калмыкии.

Именно с ним, с личностью мирового масштаба, связана современная жизнь буддистов Калмыкии и соседних регионов. В том же году верующие высказали пожелания, чтобы Ринпоче возглавил буддийскую церковь Калмыкии. Тэло Тулку Ринпоче встал во главе буддийского движения в сложное время, на рубеже эпох, когда развалилась прежняя тоталитарная система правления, что привело к упадку в экономике, коррупции, произволу чиновников, а также вызвало растерянность и пессимизм среди населения как Калмыкии, так и всей страны. После всенародного избрания Тэло Ринпоче главой буддистов — Шаджинламой, было начато строительство первого большого хурула (буддийского храма) в пригороде Элисты. 10 октября 1997 года состоялось его открытие. Бесспорно, это был один из самых важных и волнительных этапов в набирающем силу буддийском движении конца столетия. Первый большой калмыцкий хурул, названый Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо — «Геден Шеддуп Чой Корлинг», что переводится как «Обитель теории и практики школы Гелуг», стал символом и фактом

возрождения, возвращения едва не потерянных духовных ценностей. Через год, по указанию Ринпоче, начались работы по росписи храма, под руководством художника танкописца Эрдни Немгирова. Началось активное обучение калмыцких юношей азам буддизма, с тем чтобы в дальнейшем они продолжили углубленное изучение в стенах буддийских монастырей Индии. Традиция обучения калмыков Дхарме в условиях малой родины и продолжение образования за рубежом, в Тибете, имеет исторические корни, она берёт начало в XVII веке. Стараниями Шаджин-ламы традиция была продолжена. Первые генины выехали в Индию в начале девяностых годов, и хотя немногие из них остались монахами, можно с уверенностью констатировать, что в трудную постперестроечную эпоху в Калмыкии было положено восстановление институту монашества — сангхи. Тэло Ринпоче неоднократно подчёркивал в своих выступлениях, что именно «в восстановлении монашеской общины» [www.savetibet.ru] он видит свою задачу.

Размышляя над феноменом его личности, многогранной, непредсказуемой, невольно обращаешься как к биографии первого Тилопы, так и к его предыдущему воплощению, известнму в буддизме под именем Дилова-Хутухта (*монг.*). Дилова-Хутухта был монголом, он жил в Северной Монголии в монастыре Наробачен-хит, в настоящее время монастырь стараниями монгольских учеников Тэло Ринпоче активно восстанавливается. Дилова-Хутухта был известен своими лидерскими качествами, его любили, ему поклонялись, он также был известен своими необычными способностями— сиддхами, он способствовал распространению Дхармы среди населения [www.savetibet.ru]. В наши дни в Калмыкии живёт авторитетнейший лама Геше Дугда из монастыря Дрепунг Гоманг. Он помнит рассказ одного пожилого монаха-монгола о Дилова-Хутухте, о бегстве того из Монголии, охваченной революцией, и о его спасении из-под расстрела. Когда после прихода к власти Революционной партии стали арестовывать представителей буддийского духовенства, был взят под стражу и Дилова-Хутухта, вместе с двумя учениками. Их должны были расстрелять, но, как рассказал один из учеников, в ночь перед казнью один из офицеров Монгольской Народной Армии открыл двери камеры и выпустил Хутухту с учениками на волю. Это спасение Хутухты, необычное, почти чудесное, очень похоже на всё, что происходит с йогином в его жизни: многое непредсказуемо, необычно, стремительно. Состоялось

бегство в Китай, далее, через годы, преодолев множество границ, Дилова-Хутухта попадает в Америку. Известно, что он был дружен с переехавшими в Америку калмыками, имел встречи с Геше Вангьялом (калмыком по происхождению) и скончался за океаном в 1965 году в возрасте восьмидесяти двух лет [Батжаргал, Бзгзсурен, 2006, 136]. Это был человек с яркой харизмой, о незабываемых встречах с ним остались воспоминания разных свидетелей, от его учеников монголов-гелонов до американских профессоров монголоведов. Польский исследователь Фердинанд Оссендовский писал в 1921 году в труде, посвящённом встречам с Дилова-Хутухтой: однажды Дилова-Хутухта позвал к себе Оссендовского и спросил: «Я знаю, ты очень беспокоишься о своей семье. Ты хотел бы увидеть своих близких?» Он провёл его в свою комнату для медитаций, разложил благовония перед статуей Будды и возжёг их. Он велел Оссендовскому встать за статуей Будды и внимательно смотреть на дым. Сказав так, он погрузился в глубокую медитацию. Оссендовский вглядывался в дым и вскоре в его клубах он отчётливо различил своих близких.

Если мы принимаем рождение святого Тилопы как мистическое проявление, то логичным оказывается и его перерождение калмыком в американской семье. Калмыков (ойратов), народ западномонгольской группы, понёсший в XX веке трудновосполнимые человеческие и духовные потери в связи с атеистической пропагандой и кампанией по борьбе с религиозностью, коснулись и гражданская и Великая Отечественная войны. Проявление перерождения среди осколков калмыков, проживающих в Америке,— проявление сострадания Тилопы — Дилова-Хутухты по отношению к родственному народу, к тем, кто более всего нуждался в помощи и поддержке Будд.

Явление столь высокого перерождения среди волжских калмыков также является результатом больших заслуг (буйн — *калм.*) всего народа. Связь калмыков с буддийским учением крепка и упрочилась во времена Далай-ламы V-го, когда ойратский хан Гучи (племени хошудов) помог централизовать власть в руках Далай-ламы и присягнул ему на верность в XVI веке. Одним из учеников Далай-ламы V был известный просветитель ойратов Зая-пандита Намкайджамцо, буддийский монах, составитель ойратской письменности, именуемой «ясным письмом».

Тантра имеет также в языке калмыков своё обозначение, слово, отвечающее термину тантра, — «тәрн» (*калм.*)

В июне 2008 г. в посёлке Башанта был открыт Тантрический монастырь Владыки Дзонхавы, настоятелем которого стал монах тантрического колледжа Гьюдмед — досточтимый Тубтен Тхинлай. Открытие столь уникального по своей направленности монастыря вселяет надежду на то, что буддизм в Республике Калмыкия получит полное развитие и в скором времени у нас появятся священнослужители, продолжающие традицию монашеского пути Ваджраяны.

Миряне смогли прикоснуться к богатейшему наследию Ваджрной колесницы благодаря приездам выдающихся наставников и среди них — Духовного Главы буддистов Монголии — Халха Джебзун Дамба Хутухты Богдо-гегена IX, чтимого последователями буддизма как воплощение Таранатхи и основного держателя одной из линий йогической практики Чод [Богдго-Гэгэн Халха Джебзун-Дамба Ринпоче IX, 1988, 74]. Богдо-геген даровал буддистам Калмыкии различные посвящения, в том числе посвящение в Калачакра-тантру (королеву среди Тантр высшей йоги) в 2003 году, а также многочисленные передачи на чтение мантр, — так проявляется его сострадательная активность на благо страдающих существ. Досточтимый Богдо-геген в наставлениях по Дхарме последователям и ученикам особо подчеркивает необходимость развития сострадательного настроя ума, Бодхичитты. «Для практики Тантры очень важна Бодхичитта…мой совет вам заключается в том, что практика по системе Лам-рима должна быть вашей основной, базисной практикой, главной и самой важной. А что касается остальных — Тантры и т.д.,— они должны быть дополнительными, вспомогательными практиками» [Богдго-Гэгэн Халха Джебзун-Дамба Ринпоче IX, 1998, 24]. Вызывает огромное уважение личность человека, признанного в буддийском мире как перерождение большого наставника, как продолжателя и носителя сокровенной йогической традиции «чод», который остаётся скромным, доступным для всех ламой, оберегающим существ, обращающихся к нему за помощью, от серьёзных ошибок. Между Главой буддистов Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче и Богдо-гегеном существует давняя «кармическая» связь, о ней поведал Его Преосвященство Богдо-геген в одном из своих интервью калмыцкой газете:

«Когда в Монголии произошла революция, буддизм был разрушен и начались гонения на священнослужителей, то прежнее перерождение Тэло Ринпоче — Дилава Хутухта был вынужден бежать из Монголии

в Китай, во Внутреннюю Монголию. Там Дилава Хутухту стали просить найти перерождение Богдо-гегена (VIII)». Затем произошла долгожданная встреча Дилава Хутухты и ребёнка, в котором Хутухта признал перерожденца Богдо-гегена VIII — «Встреча была тайной. Мне было 4 года. Дилава Хутухта сделал подношения и провёл ритуал Пуджи. Он плакал, прощаясь со мной… уехал в Америку. Больше встреч с ним у меня не было» [Шалдунова, 2005, 3]. Так завершил рассказ о кратком эпизоде из своего далёкого детства Халха Джебзун Дамба Хутухта XIX. В настоящее время духовная связь двух крупных мастеров буддизма удерживается, а вся деятельность двух лидеров направлена на упрочение традиций буддизма Махаяны, со всем богатством его линий преемственности и чистоты.

Как известно, именно в Ваджраяне явления могут не соответствовать общепринятым категориям, объяснениям, здесь вернее принцип обратного — «сверх-», «над-понятийное», т.е. то, что невозможно объяснить, а лишь ощутить на собственном опыте.

В Республике с лекциями Учения побывало немало досточтимых, известных учителей разных школ буддизма Махаяны: Его Святейшество Сакья Тризин (Сакья), Палден Шерап Ринпоче с Тцеванг Донгъялом Ринпоче; Намкай Норбу Ринпоче (Ньингма), Патрул Ринпоче (Ньингма), Лопен Чечу Ринпоче (Кагью), лама Оле Нидал (Кагью) и множество других. После открытия хурула «Золотая Обитель Будды Шакьямуни» Его Святейшество Далай-лама сказал о необходимости изучать в новом храме Дхарму Будды разных традиций — «Мне видится этот храм не только местом, где люди собираются, чтобы помолиться, а университетом, в котором вы могли бы изучать философию; было бы очень хорошо, если в этом храме имели возможность выступить представители разных школ не только буддизма, но и разных религий» [www.buddhisminkalmukia.ru].

В храме «Золотая Обитель» звучали речи великих лам Кхенчен Палден Шераба Ринпоче и Кхенпо Тцеванг Донгьяла Ринпоче — учителей традиции Ньингма, даровавших благословение Манджушри; выдающегося держателя линии Дзогчен — Намкая Норбу Ринпоче. Намкай Норбу Ринпоче, являющийся держателем линии учения Дзогчен, в первый же свой визит в Калмыкию даровал в хуруле большой аудитории краткую передачу учения дакини Мандаравы — духовной супру-

ги Гуру Падмасамбхавы. Изначальная доброта Гуру Падмасамбхавы, его бодхичитта, сострадание самого Намкая Норбу Ринпоче позволяют нам, жителям двадцать первого века, отнюдь не самых лучших времён буддизма, принимать нектар Учения Будды. Традиции Ваджраяны продолжают существовать, и тысячи людей, ищущих ответы на свои вопросы, имеют возможность прикоснуться к великому Учению Ваджрной колесницы. Но сколь бы сокровенными учениями ни одаривали нас великие наставники, непреложным условием остаётся преданность Гуру. Преданность своему Ваджра-мастеру (Гуру) — благодатная почва, на которой взрастают все без исключения реализации. Как некогда сказал великий мастер Тулку Ургьен Ринпоче: «Алмазная колесница Тайной мантры содержит в себе потенциальную награду и потенциальную огромную опасность. Великая награда в том, что подлинная практика устных наставлений позволяет нам достичь полного просветления… в этом теле, в течение одной жизни. Великая опасность — в том факте, что нет ничего более рискованного, чем самайи. Не так ли? Как только «змея» оказывается «в стволе бамбука», у неё есть только два выхода — вверх или вниз, другой альтернативы нет» [Тулку Ургьен Ринпоче, 2000, 67]. Пожалуй, не требует пояснений, что под змеёй Тулку Ургьен Ринпоче подразумевает обязательства ученика — «самайи», а под «стволом бамбука» — условия, в которых оказываются ученики: духовный путь, та стезя, с которой не свернуть получившему ваджрные посвящения. Непременным условием являются высокие требования, предъявляемые к Ваджра-мастеру. Уровень даруемых откровений предполагает безоговорочное вверение себя мастеру, как у Наропы к Тилопе, как у Миларепы к Марпе. Его Святейшество Далай-лама говорит: «Тантрические тексты содержат целый ряд требований к тантрийскому наставнику. Тантрический мастер должен обладать необходимыми достоинствами… Некоторые из достоинств, которыми должен обладать Ваджрный наставник, таковы: он должен охранять свои три двери — тело, речь и ум — от дурных поступков; должен быть сдержан и мягок, сведущ в «Трёх корзинах» (Трипитаке) и опытен в освоении трёх высших практик — нравственности, сосредоточения и мудрости». Что же касается ученика, то к ученику предъявляются требования не менее строгие, чем к учителю. Он также должен обладать «определёнными достоинствами» [Далай-лама, 1996, 137]. Итак,

важнейшим из достоинств со стороны ученика является наличие преданности к Гуру, решимость следовать его советам, но до этого важно исследовать качества Ваджра-мастера — насколько они соответствует описаниям. В наши дни люди, практикующие Дхарму, «склонны слишком охотно принимать посвящения, кто бы их ни давал, без всякого предварительного исследования» [Там же, 137]. Возможно, в подобном подходе находят отражение современные тенденции, именуемые в буддизме «временами упадка».

Что можно сказать о нынешнем состоянии Ваджраяны в Калмыкии? Ваджрная колесница существует в традиции Махаяны, а раз так, то калмыки как народ, относящийся по воззрению к традиции Великой колесницы — Махаяне, «колеснице Бодхисаттв» [Торчинов, 2005, 73] и испокон веков практикующий её, в нынешние демократические времена имеют прекрасную возможность принимать посвящения от учителей разных школ и практиковать эти учения. Вопрос лишь в том — насколько все посвящённые выполняют обязательства перед Ваджра-мастером, насколько хорошо соблюдают самайи? Ответ на него каждый знает сам, стоит только тщательно подвергнуть анализу собственное поведения и действия. Сохраняя благодарность ко всем буддийским наставникам, следуя их наставлениям, не будем забывать «змею в стволе бамбука» и памятование о начальном уровне, об основах буддийской практики.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Н. Батжаргал, Х. Бэгзсүрэн.* «Домогт мөнхөрсөн Наробанчин хийд», Улаанбаатар хот, 2007.

2. *Богдго-Гэгэн Халха Джебзун-Дамба Ринпоче IX.* Драгоценные наставления:Комментарии к Лам-Риму. Улан-Удэ, 1998.

3. *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. СПб.: Нартанг, 1996.

4. *Кхенпо Кёнчог Гьялцен.* Великие учителя кагью: Сокровищница драгоценной традиции. СПб.: Карма Йеше Палдрон — Культурный центр Уддияна, 2002.

5. Путь к себе. М., №3, 1996.

6. *Торчинов Е.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб.: Амфора, 2005.

7. *Тулку Ургъен Ринпоче.* Нарисованное радугой. М.: Шанг-Шунг, 2000

8. Фонарь, освещающий путь: Наставления великих учителей тибетского буддизма. М.: «Открытый мир», 2008.
9. *Шалдунова Н.* Духовный наставник и покровитель монгольских народов // Хальмг Үнн. 2005. 4 августа.4. www.savetibet.ru.
10. www.buddhisminkalmukia.ru.

А. Г. Салдусова (Элиста)

ТРАДИЦИЯ УЧЕНИЯ САКЬЯ «ПУТЬ-ПЛОД» В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ

Мысль о том, что возрождение национальной самобытности культуры зависит от восстановления ее генетической основы, далеко не нова. Присутствие в культуре сложившихся воззрений на жизнь напрямую связано с той или иной системой познания. Современное общество с прогрессирующей тенденцией интеллектуализации и концептуализации все дальше уходит к схемам и абстракциям, и становится уже невозможно найти присутствие в них самого человека. Потому возросший интерес к религиозным учениям объясним с точки зрения стремления человека к утраченному ощущению целостности существования.

Мудрость словесной культуры народа как раз и заключается в том, что в ней запечатлен его долгий духовный путь, обозначенная им нравственная высота, что находит выражение в контексте определенной системы знаний о жизни. И эта система воплощена не в виде отвлеченных рассуждений о ней, а как живой опыт человека. В этом смысле, рассматривая национальную словесную культуру, каждый раз приходишь к убеждению, что «внутренняя форма» слова пропитана вероучениями, которые входили в состав духовной жизни народа. Учение, которое принесли с собой буддийские монахи в Центральную Азию, интегрировалось в древние верования, не размывая их, а обогащая духовный взгляд народов. Инкорпорированные в язык знания становились воздухом, в котором создавалось национальное слово. В распространенных народных поговорках «смеющегося — спроси, плачущего — учи»; «когда сознание мутное, то и глаза слепы»; «имеешь ум — думай, имеешь хвост — виляй» и т.д. очевидна идея о правильной и неправильной практике поведения, «уязвленного» привязанностью человека к жизни.

Выраженная мотивация «правильных взглядов» (зов халях) на жизнь не противоречит здравому смыслу.

Такие же отражения можно встретить в политической стратегии Чингисхана, который своей законодательной деятельностью — «Яса» создал модель мира, собираясь воплотить ее в жизнь. К примеру, в статье 11 предписывается «уважать все исповедания, не отдавая предпочтения ни одному», так все они — «угодны Богу» [Хара-Даван, 2002, 178]. Чингисхан, который считал себя посланником Неба на Земле, в людях приветствовал не просто исполнение обрядов и заклинаний, но тот божественный свет в душе, который является качеством, отличающим человека разумного. И потому далее в «Яса» определяется надлежащее его положению поведение. Запрещаются ложь, воровство, прелюбодеяние, предписывается любить ближнего, как самого себя, не причинять обид и забывать их совершенно, щадить страны и города, покоряющиеся добровольно, освобождать от всякого налога и уважать храмы, посвященные Богу, а равно и служителей его [Хара-Даван, 2002, 178]. Или 16-я статья «Ясы»: «Он (Чингисхан) запретил говорить о каком-нибудь предмете, что он нечист; утверждал, что все вещи чисты, и не делал различия между чистым и нечистым» [Хара-Даван, 2002, 177].

Культивируемые им принципы (статьи «Ясы») снискали ему авторитет и доверие. Надо полагать, что его гвардия держалась не на страхе подчинения, поскольку порядок, который обеспечивала «Яса», имел равное для всех действие. Законам подчинялись все, не исключая хана, — это были законы Неба. Можно сказать, что Чингисхан явился тем человеком, который сделал дерзкую попытку реализовать принципы Дхармы в своем времени. Но оценить эту попытку мы в состоянии только сейчас, когда настало время настоящего открытия Дхармы.

Конечно, можно смотреть на политическую культуру монголов через призму привычных социально-исторических амбиций того периода. Однако нельзя не учитывать при этом уже сложившуюся и продолжающую свое развитие в конкретном пространстве-времени концептуальную модель мира, существующую в языке и политической культуре.

Попробуем рассмотреть некоторые факты действенности такой политики, оказавшей благотворное влияние на «народные нравы» (Плано Карпини и Вильгельм Рубрук). Для иллюстрации обратимся к анализу отношения Чингисхана к людям. Оно имеет достаточно четко выстро-

енную линию поведения. К примеру, известно, что он делил людей на две категории — подавленных страхом и не ведающих страха. Первым он не верил. Ко вторым относился благосклонно, даже если речь шла о его враге. Однако это отнюдь не означало, что он верил в безрассудную смелость. Что же могло скрываться за этими и другими его оценками людей и ситуаций? Если полагать, что его отношение к людям было актом сознательной или «ответственной» деятельности, то можно будет говорить об определенной «философии» жизни. В таком случае по-новому раскрывается его деятельность как создателя нового государства, сделавшего его имя бессмертным.

Однако сначала рассмотрим само чувство страха, сложившееся его понимание в культуре монголов. Появление этого чувства вызывается привычным подкреплением собственных «проекций», то есть всех аспектов безопасности нашего «я». Не случайно страх проявляется в форме ненависти, агрессии, злобы, обращенной вовне. В буддизме чувство страха является условием появления мудрости, а ключом, открывающим это состояние, служит бесстрашие. Состояние страха из подавляющей эмоции становится средством, позволяющим по-настоящему открывать в себе бесстрашие. «Признание существования страха не будет причиной для разочарования или подавленности, — говорит Чогьям Трунгпа. — Поскольку мы испытываем такой страх, мы также обладаем потенциальной возможностью почувствовать бесстрашие. Истинное бесстрашие не есть устранение страха, это выход за пределы страха» [Чогьям Трунгпа, 1993, 388].

Подтверждение тому, что такое понятие природы страха было известно монголам и ойратам, мы находим в языке. В калмыцком языке *страх*, *боязнь* обозначены словом «*ээлгн*». Его антоним — *бесстрашие* выражается словосочетанием «*ээлгн бийдэн бэрх*». То есть в языке имеется понятие страха, понятие же бесстрашия в буквальном переводе означает «*принять страх в себя*». Такой выход из страха является несколько неожиданным с точки зрения привычного понимания бесстрашия. По логике вещей оно должно быть направлено вовне, ведь человек хочет избавиться от страха, то есть убрать его от себя. Но такое действие, как принять страх в себя, направлено внутрь человека. Оно содержательно отличается от понятия *бесстрашия* в русском языке. Без страха или бесстрашие означает просто отсутствие страха как та-

кового: он или есть, или его нет. В калмыцком языке более сложная семантика. Здесь обозначен некий процесс — *принятия в себя*. Движение указывает не на избавление от страха или отрицание его, а на внутреннюю трансформацию, преобразование этого состояния человеком, поскольку словосочетание *бийдэн бэрх* означает *брать себя в руки*. Как видим, в языке акцент смещен в сторону внутренней трансформации, осознания эмоции. Таким ощущением жизни объясняется и бесстрашие воинов, и отношение к жизни в целом.

В 8-й статье предписывается, как надо «есть животное». Казалось бы, неважно, как убить животное, предназначенное в пищу. Но закон гласит: «должно связать ему ноги, распороть брюхо и сжать рукой сердце, пока животное умрет» [Хара-Даван, 2002, 176]. Калмыки и сейчас придерживаются этого закона, который уже обрел смысл обрядового действа. Связывая этот закон с вышеназванными статьями, можно обнаружить глубокое его значение, которое раскрывает смысл миропонимания монголов.

Животное, предназначенное в пищу, не должно быть просто зарезано. Все живые существа связаны с Высшим, а связь любого живого существа осуществляется через сердце. Когда человек сжимает сердце животного, вместе с дыханием уходит к Богу душа животного. Она уходит туда, откуда пришла. Человек должен помочь душе животного освободиться. По этой причине и умирающий человек не просто умирает — говорят, он уходит за лучшей долей, в лучший мир. То есть это не бессознательное действие, а осознаваемый человеком последний поступок в этой жизни. Вселенная человека устроена таким образом, что космос его души вписан в Высшее, Божественное, о чем знал Чингисхан и что узаконивалось им на земле.

Закономерным и естественным в этой связи представляется внутренняя логика собрания законов, которые организуют сознательную жизнь человека. Например, современным и сейчас является его следующий закон: «Если нет средств от питья, то должно в месяц напиваться три раза; если перейдет за три раза, — виноват; если в месяц напиваться два раза, — это лучше; если один раз, — еще похвальнее, а если совсем не пьет, то что может быть лучше этого? Но где же найти такое средство, а если найдут, то оно достойно всякого почтения» [Хара-Даван, 2002, 178]. Закон не запрещает пить алкоголь, но и не приветствует это,

поскольку человеком, находящимся в состоянии опьянения, руководит не сознание, а хмель. Следовательно, напиваясь, человек разрывает свою связь с Высшим, Божественным.

Конечно, с обыденной точки зрения смысл здесь достаточно туманный, и это может быть воспринято как продолжение предыдущих статей о запрете опускать руки в воду, чтобы утолить жажду, и, тем более, — о запрете мыть платье (очевидно, он имел в виду реки, водоемы…). Эти запреты Э. Хара-Даван связывает с суевериями. Однако, на наш взгляд, было бы слишком просто списать эти статьи на суеверия. Тем самым мы признали бы «масло масляным» — стоило ли узаконивать и без того укорененные в сознании суеверия?

На мой взгляд, в законе было оформлено учение о чистой природе сознания — основном стержне Учения Будды. Любая вещь чиста при ее создании, она загрязняется со временем. Из этого следует, что грязь на вещи не является природой этой вещи. Так же изначально чисто сознание, которое только с обыденным жизненным опытом приобретает страхи, стереотипы, суеверия, то есть становится загрязненным. И в этом загрязненном зеркале сознания жизнь отражается искаженно. На это и указывается в 16-й статье, которая заканчивается выводом: он «не делал различия между чистым и нечистым», потому что и то и другое суть одно.

Стоит заметить, что выражение в обычных понятиях и вещах трансцендентальных знаний вообще было характерным для монгольской культуры того времени. Например, символичен язык «Сокровенного сказания монголов» — монгольской хроники 1240 г. Стоит также помнить еще одно немаловажное условие. Буддизм в то время не был массовой религией, это было, прежде всего, учение. Не потому ли в монгольском языке Учение Будды обозначалось еще одним понятием — *растолковать, разъяснять*. А в составлении свода законов принимали участие ученые и 18 учеников, приглашенные Чингисханом из страны Великого Учителя. Так говорится в монгольской летописи «Чиндаманин Эрихе».

Если говорить о фольклоре, то и здесь мы видим яркие иллюстрации особенности мировосприятия народа. К примеру, герой популярной калмыцкой сказки «Старик Кееда и его плешивый баран» [Калмыцкие народные сказки, 1979] похож на тех веселых, умных и находчивых

героев, которые есть в любой сказке народов мира. Но в калмыцкой сказке облик и поступки героя суть не что иное, как «обратное стереотипному мышлению “действие”». Мир не может пребывать в постоянном, неизменном состоянии, как это представляется «здравому» рассудку хозяина кибитки, куда забрел Кееда. Мир непрерывно изменяется. Ощущением постоянной изменчивости живет Кееда, который и бесполезную вещь, валяющуюся на дороге, замечает, ибо знает, что и она в определенных условиях может изменить ситуацию. Обыгранная в сказке ситуация, которая развивается в обычной, знакомой среде, становится иллюстрацией, показывающей, что старик Кееда мог в привычном течении жизни поймать и приручить мысль.

Когда в 1995 году Калмыкию впервые посетил Его Святейшество Сакья Тризин, 41-й иерарх школы Сакъя, он был удивлен «сильной вере и преданности Учению Будды», которые сохранились у народа. Создание Его Святейшеством в Калмыкии буддийского центра «Сакья Чопа Линг» — не просто событие, связанное с возрождением религии, оно придало импульс для открытия знаний, живущих в недрах национального слова. Буддийские центры, как этот, так и другие, становятся знаком нашего времени. Они объединяют людей, которые учатся познавать мир с иной точки зрения, ибо методы формальной логики стали бессильными в объяснении многих явлений.

Можно сказать, что идея, когда-то давшая мощный толчок развитию европейской цивилизации, основанная на разделении тела и души, породила долгий спор добра и зла, обратив оппозицию «я» и «другой» в историческое противостояние людей, народов, разделив всех на «своих» и «чужих». В интеллектуальных открытиях прошедшего века этот путь привел к созданию механического интеллекта, подобного человеческому. Принцип подобия жизни, таким образом, становится завершающим звеном в очередном эволюционном витке познания — «змея укусила свой хвост».

В жизни же все происходит в соответствии с законами природы, по которым ничто никуда не исчезает и ниоткуда не появляется. Вся энергия перетекает из одного состояния в другое, полностью меняя свою структуру. Одно не существует без другого, как без света не было бы тени, как без добра не было бы и зла. Они не отличаются друг от друга. Они лишь разные функции одного. Таким образом, отпадает необходимость в подавлении одного другим. Ненужным становится тезис о борьбе противоположностей.

Старая и всегда новая модель мира построена на единстве и нераздельности полярных сил и качеств, которые придают жизни смысл движения. Движения как процесса самопознания, раздвигающего горизонты личности; движения, объединяющего все народы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Калмыцкие народные сказки (на калмыцком языке). Элиста: Калмыкское книжное издательство, 1979.
2. *Хара-Даван Эренджен*. Русь монгольская: Чингисхан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.
3. *Чогьям Трунгпа*. Шамбала: священный путь воина. Киев: София, 1993.

М. С. Уланов (Элиста)

КАЛМЫЦКИЙ БУДДИЗМ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ: ПРОБЛЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ*

Среди регионов мира, где традиционно распространен буддизм, Калмыкия выделяется своим особым географическим положением и этнокультурной спецификой. Калмыки — единственный в Европе монголоязычный народ, исповедующий буддизм. В то же время буддийская культура Калмыкии является важным компонентом региональной культуры Юга России. Следует также отметить, что современная религиозная ситуация в Республике недостаточно изучена.

Калмыцкий буддизм имеет давнюю и богатую историю. Исторически на территории Калмыкии получила распространение тибетская традиция буддизма в форме «желтошапочной» школы Гелуг. В то же время предки калмыков — ойраты были знакомы и с другими школами тибетского буддизма. К началу XX века в калмыцкой степи и на Дону существовало более ста больших и малых хурулов (храмов), при которых находилось более двух тысяч священнослужителей [Дорджиева, 2001, 33].

*Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-01-36102 а/Ю «Калмыцко-тибетские отношения: исторический опыт и современность.

В 1930-х годах в результате сталинских репрессий храмы были разрушены, а буддийское духовенство подверглось жестоким репрессиям. К началу Великой Отечественной войны буддизм в Калмыкии был, практически, уничтожен. Выселение калмыков в 1943 г. довершило разгром буддизма. В ссылке продолжались гонения на бывших священнослужителей. Были утрачены многие сохранившиеся в семьях предметы культа.

После восстановления калмыцкой автономии верующие пытались добиться открытия хурула. Однако власти не допустили регистрации ни одной общины. Но вопреки желанию тогдашних властей в Калмыкии все же возник ряд неофициальных буддийских центров — в местах проживания бывших лам. Такие центры находились в п. Цаган Аман, совхозе «Заливной», с. Троицкое и в некоторых других местах [Бакаева, 1994, 20].

Возрождение буддизма в Республике началось лишь в конце 1980 годов и было связано с процессом перестройки в СССР, началом демократизации общественной жизни. В 1988 г. в Элисте появилась первая официально зарегистрированная община буддистов. В этом же году был открыт первый молельный дом. Настоятелем последнего стал приехавший из Бурятии лама Туван Дордж. Вместе ним в Республику приехало несколько бурятских священнослужителей, которые привезли с собой предметы культа.

Важным событием стало создание Объединения буддистов Калмыкии (ОБК). В 1991 г. прошла Первая конференция ОБК, которая утвердила устав и избрала Шаджин-ламу калмыцкого народа Туван Дорджа. В 1992 г. состоялась Вторая чрезвычайная конференция. Её итогом стало избрание Шаджин-ламой и президентом ОБК досточтимого Тэло Тулку Ринпоче, гражданина США калмыцкого происхождения, который был признан очередным перевоплощением известного древнеиндийского йогина Тилопы. [Маштыков, 1998, 59].

Знаменательным событием в религиозной жизни Калмыкии стал первый визит Его Святейшества Далай-ламы XIV, который состоялся летом 1991 г. и придал мощный импульс развитию буддизма в Республике. В Элисте Далай-лама провел три массовых молебна, посетил хурул, освятил место строительства буддийского храмового комплекса, встретился с тогдашним руководством Калмыкии и общественностью столицы. [Куменова, 1991, 1, 4].

Осенью 1992 г. Далай-лама вновь посетил Республику. Как и во время предыдущего визита, он читал молитвы и произносил проповеди. Кроме того, он посвятил в монахи тринадцать человек, среди которых были не только калмыки, но и представители других национальностей. Эта церемония проходила во вновь воздвигнутом храме — сюмэ. За время своего визита Далай-лама побывал в Каспийском, Кетченеровском и Яшкульском районах Калмыкии. Им были освящены хурулы в г. Лагань и п. Джалыково [Биткеев,1993, 3–4].

Еще в 1992 г. в Элисте по инициативе Тело Ринпоче был создан Молодежный буддийский центр, который начал активную просветительскую деятельность, включавшую преподавание основ буддизма, тибетского языка и древнеиндийской логики. Позднее МБЦ был переименован в Дхарма-центр. В 1994 г. в Элисте состоялся Международный буддийский форум, организованный Дхарма-центром. В работе форума приняли участие около тысячи верующих из России, стран СНГ и ряда стран дальнего Зарубежья. В рамках этого мероприятия проводились молебны, посвящения, прошли благотворительный телемарафон и духовно-экологическая экспедиция «Драгоценное ожерелье Калмыкии» [Маштыков, 1998, 59–60].

В дальнейшем в рамках Дхарма-центра стали формироваться религиозные общины мирян, ориентированные на ту или иную из четырех главных школ тибетского буддизма. Одной из первых таких общин был центр школы «Карма-кагью», имеющей в Калмыкии немало последователей. «Красношапочный» буддизм представлен в Калмыкии еще двумя школами — Сакья и Ньингма, общины которых возникли после приезда в Калмыкию учителей этих традиций: патриарха традиции Сакья Его Святейшества Сакья Трицзина и ньингмапинских учителей досточтимых Палден Шераб Ринпоче и Цеванг Донгьял Ринпоче. Последователи других школ тибетского буддизма в отдельных случаях даже возглавляют буддийские храмы. Так, например, буддийскую общину «Падма Цо Дорже Линг» поселка Ики-Бурул Ики-Бурульского района Республики Калмыкии возглавляет Р. Н. Гордеев, являющийся настоятелем местного храма. Он известен как приверженец школы Ньингма. Другой буддийский хурул села Троицкое Целинного района возглавляет А. Н. Доржинов, который одновременно являлся также председателем буддийской общины «Намгьял Линг», принадлежащей к направлению Дзогчен.

В Калмыкии существуют и светские буддийские организации, последователи которых придерживаются традиционного для калмыков «желтошапочного» буддизма (Гелуг), — это центры «Ченрези» и «Тилопа». Они были созданы в результате просветительской деятельности Геше Джампа Тинлея, который основал в России целый ряд буддийских центров. Геше Тинлей регулярно посещает Калмыкию, где на его лекции и посвящения собираются большие аудитории. Некоторое время по просьбе Тэло Ринпоче Геше Тинлей исполнял обязанности Шаджин-ламы Республики.

Одним из главных учителей — последователей школы Гелуг является Его Святейшество Богдо-геген IX, который уже несколько раз побывал в Калмыкии. Визиты духовного лидера монгольских народов способствовали возрождению буддизма у калмыков. Во время своих поездок Богдо-геген посещал районы, читал проповеди, давал благословения [Богдо-геген Джебзун Дамба Хутухта IX, 2003, 1–2].

Значительным событием для буддистов Калмыкии стал также приезд в 1997 г. Государственного оракула Тибета Тубдена Мобуба. Летом 1999 г. он вновь посетил Республику. Во время своих визитов Тубден Мобуб проводил массовые молебны, освящал храмы, встречался с представителями буддийских центров и руководством Калмыкии [Болдуринова, 1997, 1].

В 2000-х гг. Калмыкию несколько раз посещал лама Еше Лодой Ринпоче. Ранее он работал в Индии в Государственной библиотеке тибетских трудов и архивов в должности заведующего Отделом восточных рукописей. В начале 1990-х годов Еше Лодой Ринпоче по поручению Далай-ламы приехал в Бурятию для преподавания буддийской философии. В Калмыкии Ринпоче даровал посвящения в тантры Ямантаки, Чакрасамвары и Гухьясамаджи. [Болдуринова, 2000, 7].

В эти же годы в Калмыкию приезжали тибетские монахи из монастыря Гьюдмед. Гьюдмед известен тем, что здесь обучают тайным тантрическим учениям. Кроме того, его монахи славятся своим оригинальным горловым пением. В Элисте ими были построены три песочные мандалы, которые символизируют матрицу Вселенной и одновременно дворец божеств. Первой была возведена мандала Зеленой Тары, второй — мандала Авалокитешвары, третьей — мандала Ямантаки. По окончании строительства мандалы были разрушены, что должно напоминать людям о бренности бытия и необходимости готовиться к следу-

ющей жизни. В ходе своих визитов монахи Гьюдмеда также даровали благословения богини Тары, Манлы (Будды медицины) и Манджушри (Будды мудрости), проводили церемонии очищения Вселенной, читали лекции о буддизме [Убушиева, Захарова, 2002, 8–9].

С 3 по 15 августа 2003 г. в Калмыкии на территории Сити-Чесс проходил Всероссийский буддийский ритрит. Для участия в этом мероприятии в Калмыкию прибыло множество буддистов из разных городов (Ростова-на-Дону, Уфы, Улан-Удэ, Кызыла и т.д.), а также из Украины. Проводился ритрит под руководством досточтимого геше Джампа Тинлея. Ритрит в Калмыкии был посвящен Ламриму (учению о постепенном пути к просветлению).

В октябре 2003 г. в Элисте прошла церемония посвящения в Калачакру, которую провел Его Святейшество Богдо-геген. В церемонии также принимали участие монахи из личного монастыря Его Святейшества Далай-ламы XIV — Намгъяла. Калачакра является одной из важнейших тантр эзотерического буддизма. Она тесно связана с астрологией и учением о мистической стране Шамбале. В церемонии посвящения приняли участие более 10 тысяч верующих [Известия Калмыкии, 2003, 3].

И, наконец, в ноябре 2004 г. состоялся третий визит в Калмыкию Его Святейшества Далай-ламы XIV. Этого события верующие Республики ждали двенадцать лет. Во время своего пребывания в Элисте Далай-лама провел церемонию освящения главного храма и прочитал публичную лекцию об основах буддизма. Несмотря на кратковременность, визит Далай-ламы, несомненно, стал важнейшим событием религиозной жизни Калмыкии.

Следует отметить, что возрождению буддизма в Калмыкии во многом способствовала и политика нынешнего руководства Республики, которое выделяло значительные средства на строительство буддийских храмов. За период 1993–2002 гг. произошел количественный рост буддийских общин. Силами верующих и органов местной власти были возведены хурулы в г. Лагань, поселках Цаган-Аман, Яшкуль, Ики-Бурул, Аршань-Зельмень и т.д. Важное значение для развития буддизма имело открытие в Элисте в 1996 г. буддийского храма Сякюсн Сюме. В настоящее время в столице Республики построен новый храм — Бурхн Багш Алтн Сюме, который является крупнейшим в Европе.

Вместе с тем, на сегодняшний день существует и целый ряд следующих проблем:

1) Нехватка квалифицированных монахов. В связи с появлением значительного количества общин буддистов и храмов остро встал вопрос о подготовке квалифицированных лам. Сохраняется недостаточный уровень подготовки калмыцкого духовенства, что приводит к низкой конкурентоспособности калмыцких лам в сравнении с протестантскими проповедниками.

Несмотря на то, что в начале 1990-х гг. на учебу в Индию, Монголию и Бурятию была отправлена группа послушников, проблема нехватки подготовленных священнослужителей является одной из наиболее актуальных для калмыцкого буддизма.

2) Незнание большинством населения Республики основ буддийской философии и практики. Так, большинство калмыков имеют весьма слабые представления о буддизме. Хурулы же в основном занимаются обрядовой деятельностью, что приводит к тому, что буддизм для верующих ассоциируется главным образом с выполнением определенных ритуалов. Несмотря на то, что в Калмыкию время от времени приезжают буддийские учители, которые читают лекции по основам вероучения, основная масса населения остается пока в стороне от изучения буддизма. Для возрождения буддизма необходима комплексная программа по организации религиозного просвещения. В первую очередь необходимо наладить просветительскую, переводческую и издательскую деятельность.

3) Слабая организованность буддийской церкви в Калмыкии. По существу, каждый хурул проводит автономную политику, что, естественно, сказывается на процессе возрождения буддизма. Общины мирян также разобщены. Только во время приезда высоких гостей можно наблюдать некоторую согласованность в деятельности центров и общин.

4) Недостаточная коммерческая активность буддийских общин. Для налаживания просветительской деятельности (издания религиозной литературы, приглашения учителей и т.д.) общинам необходимо заниматься и коммерцией. В этом им могли бы помочь как влиятельные спонсоры, так и государственные структуры.

В целом же, процесс возрождения буддизма можно условно разделить на два этапа. Первый, начальный, этап приходится на конец 1980-х – начало 1990-х гг. Он связан с появлением первых официально зарегистрированных буддийских общин и первого молельного дома в

Элисте. Интерес к буддизму в обществе только зарождается. В данный период происходит и оформление буддийской Сангхи. Этот этап отмечен визитами в Республику Его Святейшества Далай-ламы XIV. Второй этап начинается примерно в 1993–1994 гг. и длится до сегодняшнего времени. На данном этапе происходит количественный рост буддийских храмов и общин, появляются общины «красношапочных» традиций тибетского буддизма, приезжают тибетские учители, дающие посвящения, читающие лекции. На наш взгляд, в ближайшее время в Калмыкии может начаться третий этап возрождения буддизма, который будет связан уже не с количественным, а качественным ростом. В ходе третьего этапа в Калмыкии, вероятно, появится развитая система буддийского образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста: Калмыкское книжное издательство, 1994. С. 20.

2. *Биткеев П. Ц.* Незримый след в душе: Второй визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкию // Мандала. Элиста: Калмыцкий институт общественных наук, 1993. №2. С. 3–4.

3. *Болдуринова Е.* Тубден Мобуб дал духовные наставления калмыцким верующим // Известия Калмыкии. 1997. 17 октября. С. 1.

4. *Болдуринова Е.* Личный библиотекарь Далай-ламы… // Известия Калмыкии. 2000. 5 августа. С. 7.

5. *Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М.: ИРИ, 2001.

6. Его Святейшество Богдо-геген Джебзун Дамба Хутухта IX // Дыхание лотоса. 2003. Сентябрь. №12. С. 1–2.

7. Калачакра открыта для всех и для каждого // Известия Калмыкии. 2003. 7 октября. С. 3.

8. *Куменова Н.* Три дня с Далай-ламой // Советская Калмыкия. 1991. 30 июля. С. 1, 4.

9. *Маштыков С. С.* Современное состояние буддизма в Калмыкии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. М., 1998. №3–4. С. 59–60.

10. *Убушиева Б., Захарова Г.* 10 дней, которые потрясли Калмыкию // Калмыкия. 2002. 18 апреля. С. 8–9.

И. В. Чечушков (Челябинск)

ПАМЯТНИКИ «БУДДИЙСКОЙ АРХЕОЛОГИИ» В РОССИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

ВВЕДЕНИЕ

Раннее распространение буддизма на территории Северной Евразии, значительная часть которой ныне входит в состав Российской Федерации, исторически совпадает с периодом образования монгольского государства, основанного предводителем рода кият-борджигинов Чингисханом (1155–1227). Дальнейшее проникновение *дхармы* в среду подданных Монгольской империи происходило в связи с ее улусами и наследниками. Речь здесь идет об Улусе Джучи, более известном как Золотая Орда на западе и Империи Юань на востоке, а также Халхе и Ойрато-Джунгарском ханстве. Судить о конфессиональной картине этих государств возможно благодаря довольно значительному корпусу средневековых письменных источников, оставленных европейскими авторами (Рубрук, Марко Поло и др.), а также по китайским материалам. В современной научной и научно-популярной литературе место и роль буддизма ваджраяны в истории этих государств освещены достаточно ярко и полно, продолжают издаваться новые интересные работы [Источниковедение…, 1986; Монгуш, 2001; Ешеев, 2005 и др.]. В этих и других публикациях описано воздействие буддизма на образ жизни принявших его народов, рассмотрено его влияние на внешнюю и внутреннюю политику Монгольской империи и других государств.

Разумеется, буддизм накладывал определенный отпечаток на материальную культуру и ритуально-обрядовую сторону жизни народов-носителей. Так, оседлое земледельческое население Средней Азии — Хорезма, Согда, Бактрии-Тохаристана — создало огромное количество ярких образчиков монументального зодчества и памятников декоративно-прикладного искусства. Обширнейшие материалы среднеазиатской буддийской археологии хорошо изучены и опубликованы в работах Б. А. Литвинского (1992, 2001), монографиях Б. Я. Стависского (1998), Т. К. Мкртычева (2002) и других исследователей.

Территория Северной Евразии насыщена археологическими памятниками, оставленными населением упомянутых тюркских и мон-

гольских государств. Однако примеров целенаправленного выявления памятников буддийской археологии на территории Северной Евразии в отечественной историографии не так уж много [Кызласов, 1969; Костюков, 2006, 2008].

Целью данной работы является обзор типов археологических памятников Северной Евразии XIII–XVI вв., содержащих информацию о раннем распространении буддизма в кочевой среде подданных Монгольской империи и ее улусов, а также оценка их познавательной и культурной ценности.

ЭТНОСЫ И АРЕАЛЫ

В ландшафтном отношении практически вся рассматриваемая территория Северной Евразии представляет собой степь — традиционную среду обитания кочевого населения Евразии. С раннего железного века основным типом хозяйства здесь являлось экстенсивное пастушеское скотоводство. Исключение составляла часть населения Саяно-Алтайского нагорья, Половецкой степи, где проживали различные охотничье-скотоводческие, земледельческие группы, существовали города. Многочисленные походы Чингисхана, осуществляемые не столько монголами, сколько покоренными народами, изменили этническую карту Евразии, перераспределили массу ресурсов. Установление некоторого баланса в хозяйстве произошло после развала Монгольской империи на улусы, хотя войны продолжались еще несколько веков. Таким образом, именно пастушеско-кочевой и военный тип хозяйства определяли облик материальной культуры народов Монгольской империи.

Один из улусов Монгольской империи — Золотая Орда — охватывал обширную территорию Западной Сибири, Северного Хорезма, Волжской Булгарии, Северного Кавказа, Крыма, Кипчакской степи от Иртыша до Дуная. Монголы здесь не составляли большинство населения, растворившись в массе покоренных народов, главным образом тюркского происхождения.

Империя Юань — созданное в 1260–1279 гг. монгольским ханом Хубилаем государство, объединившее территории Монголии, Китая, Дальнего Востока. Северную часть государства населяли кочевые монголы, подчинявшиеся императору в Ханбалыке. После падения династии Юань северные кочевые народы — предки современных бурят — вошли в состав Халха-Монголии — феодального государства

Забайкалья, а на территории Саяно-Алтайского нагорья образовалось государство Алтын-хана. Западные монголы — ойраты, после падения в 1368 году Империи Юань вошли в состав Халхи. Однако в 1578 г. между ойратами и халха-монголами произошло сражение на Иртыше, после чего часть западных ойратов приняла участие в колонизации территории Сибирского ханства, перейдя в подданство России. В начале XVII в. между Алтаем и Тянь-Шанем возникло Джунгарское ханство, ставшее основой для формирования калмыцкого этноса.

Вероисповедания населения этих государств и территорий были весьма разнообразными: здесь сильны были языческие представления, популярностью пользовался шаманизм, в разное время распространялись манихейство, христианство и ислам. Успеху буддизма в Степи немало способствовала его исключительная толерантность, благодаря которой он мог не только мирно сосуществовать с различными локальными религиозными культами, но и органически впитывать в себя те ритуально-мифологические традиции, которые сложились до его утверждения в данной среде [Монгуш, 2001].

ОСНОВНЫЕ ТИПЫ ПАМЯТНИКОВ

Как уже говорилось выше, преимущественно кочевой образ жизни населения степей Северной Евразии наложил значительный отпечаток на материальную культуру народов и обусловил формирование основных типов археологических памятников. Это, прежде всего, отражено в отсутствии городов, постоянных мест отправления культа, монументальных сооружений. В Российской Федерации объекты «буддийской археологии» XIII–XVI вв. встречаются на территориях Калмыкии, Нижнего Поволжья, Бурятии, Тувы и Южного Урала. Современный уровень знаний позволяет выделить три основных типа археологических свидетельств буддийского вероисповедания населения. К первому типу относятся изображения, статуи и предметы культа. Во второй целесообразно объединить все виды культовых построек, ступы, культовые места. К третьему типу памятников буддийской археологии относятся погребения со следами ритуалов.

ИЗОБРАЖЕНИЕ И СТАТУИ

Монументальные памятники, а также образцы декоративно-прикладного искусства рассматриваемого периода встречаются на террито-

рии Тувы и Бурятии. Так, к Юаньскому периоду относится высеченный в скале близ устья реки Чаа-Хол буддийский хурул. Он представляет собой нишу с изображением Будды, двух бодхисатв и двух Махакал. Также известны нарисованные красками на скалах изображения будд и субурганов. На скалах Бижиктиг-Хая в Барун-Хемчикском кожууне в Туве в естественной нише выявлено искусно нарисованное кистью изображение Будды, сидящего под облаками в окружении драконов и птиц. Датировка памятника произведена на основании надписи, сделанной здесь же, из которой следует, что изображение выполнено летом 1358 г. [Кызласов, 1969]. Погребальные памятники ойратов и тувинцев-подданных Алтын-хана содержат инвентарь с буддийской символикой — ваджрой, исполняющей желания драгоценностью (т.н. «пылающей жемчужиной») и т.п.

КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ

В рассматриваемую эпоху буддизм не имел постоянных культовых мест, фактически находился в кочевом состоянии. В ставках удельных князей, как свидетельствуют письменные источники, находились войлочные юрты, предназначенные для буддийских религиозных обрядов и ритуалов [Монгуш, 2001]. В этой связи археологически культовые постройка представлены единичными примерами на территории Тувы, Бурятии и, возможно, Южного Урала.

Существуют ранние свидетельства буддийского зодчества в Туве. На городище Оймак, существование которого относят к XIII–XVI вв., были найдены обломки гранитной статуи Будды и высеченный из песчаника буддийский лев. Здесь же известны каменные храмы, которые «имели богатый наружный декор, квадратные с колоннадами залы для богослужения. На особых пьедесталах покоились искусно вылепленные из глины статуи буддийских божеств, расписанные различными красками с преобладанием позолоты» [Монгуш, 2001].

Бурятские культовые сооружения — дацаны являются интереснейшими памятниками археологии, истории и культуры, однако самые ранние из известных автору и опубликованных относятся к первой половине XVIII в. [Минерт Л. К. 1983. 11]. По архитектурным канонам эти памятники восходят к тибетским образцам при сильном влиянии русских строительных традиций (Аннинский дацан, Ацагатский дацан и др.). Схожая ситуация наблюдается и в Калмыкии, однако здесь первые хурулы возникают в XIX в.

Для Южного Урала существует пример интерпретации деревянного сооружения в кургане 5 могильника Солнце-Талика (Челябинская область) как культового памятника ваджраяны [Костюков В. П., 2008б]. Памятник датирован в широком диапазоне XVI–XVIII вв., и, вероятно, оставлен калмыками. Здесь на подкурганной площадке выявлено шесть ям, четыре из которых (№№ 3–6), образовывали неправильный четырехугольник со сторонами от 1,5 до 2,0 м, ориентированный углами по сторонам света. В центре каждой из четырех ям находились вертикально ориентированные остатки сосновых столбов диаметром 10–15 см. Основанием для буддийской интерпретации служат этнографические параллели.

ПОГРЕБЕНИЯ

Этнографические материалы характеризуют буддийскую погребальную обрядность степного населения как синкретическую, со значительной степенью вариативности и гибкости, приспособленную к традиционным, весьма консервативным представлениям местных народов. В этой связи определение вероисповедания погребенного представляется довольно трудной задачей, еще не решенной в полной мере. Определенные шаги на этом пути сделаны В. П. Костюковым [Костюков, 2008а], который проанализировал золотоордынские погребения с территории Южного Урала. Он указывает следующие критерии, позволяющие определить буддийский погребальный обряд. Во-первых, наличие монет, вложенных в рот или в руки погребенного. Автор указывает на универсальность этого ритуала, однако подчеркивает несовместимость многих черт погребений, в которых обнаружены монеты, с христианским или исламским погребальным ритуалом. Кроме того, список соотносимых с буддизмом признаков включает наличие разнообразного погребального инвентаря, южную ориентировку погребенных, трупосожжение на стороне, помещение остатков кремации в сосуд, следы огненных ритуалов, использование лицевых покрывал из шелка. Также важны особенности позы погребенного — скорченно на правом боку с рукой перед лицом и/или в районе таза [Костюков, 2006]. Отметим, что правобочное положение погребенного соответствует «позе льва» Будды Шакьямуни, которую, согласно «Махапаранирвана-сутре», он принял, умирая.

На территории Российской Федерации этот же автор [Костюков, 2006] в качестве примеров буддийского вероисповедания погребенных указывает комплекс кургана 3 могильника Сарбулат-2 (Челябинская

область), который «является типичным кочевническим захоронением, его следует считать археологическим памятником, демонстрирующим исповедание буддизма частью золотоордынского кочевого населения». Кроме того, приводятся впускные погребения из курганов 6 и 7 Шумаевского II могильника (Оренбургская область). Здесь при исследовании погребения взрослого мужчины монголоидной расы обнаружено, что в его зубах зажата бронзовая пластина длиной 4 см, шириной 1,2 см и толщиной 0,1 см. Материалы могильников Маячный I и Маячный II в Астраханской области датируются второй половиной XIII в. – первой четвертью XIV в., и также содержат признаки буддийского погребального ритуала. Здесь изучена большая серия с южной ориентировкой, обнаружены монеты, в том числе во рту погребенных. Также открыты три погребения, совершенные по обряду трупосожжения. Особенно красноречивым фактом В. П. Костюков признает «зарегистрированную в части погребений с южной ориентировкой позицию кисти правой руки умершего около лица, что является характерной чертой канонической позы покойного в буддийском погребальном обряде».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, современный уровень развития «буддийской археологии» в России может быть охарактеризован как этап становления и первичного накопления материала. Источники носят единичный характер, хотя сами по себе убедительно свидетельствуют о перспективности данного направления исторических исследований и археологических изысканий. Сегодня представляется актуальной задача ревизии существующей источниковой базы с точки зрения принадлежности памятников к предмету «буддийской археологии» и создание соответствующего общедоступного реестра. Кроме того, нуждается в критическом рассмотрении и пополнении список критериев, определяющих принадлежность памятников, прежде всего погребальных, к буддийским. Перспективность этого продемонстрирована на основе золотоордынских погребальных памятников, для которых сделаны вполне удачные попытки буддийской интерпретации.

Известные памятники буддийской материальной культуры, безусловно, являются важными свидетельствами раннего распространения буддизма ваджраяны в Северной Евразии в среде кочевых монгольских

и тюркских народов, значительная часть которых затем влилась в состав Российской Империи и Советского Союза.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ешеев Р.* Буддийский религиозный обряд. 2005. http://ugaizam.narod.ru/ num_012/n_0012_011.

2. Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986.

3. *Костюков В. П.* Следы буддизма в погребениях золотоордынского времени // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2006. Т. 1–2 (5).

4. *Костюков В. П.* Средневековый курган с остатками столбовой конструкции из могильника Солнце-Талика в Южном Зауралье. В печати, 2008а.

5. *Костюков В. П.* Средневековый курган с остатками столбовой конструкции из могильника Солнце-Талика в Южном Зауралье. В печати, 2008б

6. *Кызласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М.: МГУ, 1969.

7. *Литвинский Б. А.* Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религия / Под ред. Б. А. Литвинского. М.: Наука, 1992.

8. *Литвинский Б. А.* Буддизм в Средней Азии: (Проблемы изучения) // Вестник древней истории. 2001. № 4. С. 188–199.

9. *Минерт Л. К.* Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск: Наука, 1983.

10. *Мкртычев Т. К.* Буддийское искусство Средней Азии (I–X вв.). М.: ИКЦ Академкнига, 2002.

11. *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве: (Вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001.

12. *Ставиский Б. Я.* Судьбы буддизма в Средней Азии. М.: Восточная литература, 1998.

БУДДИЗМ И ИСКУССТВО

И. В. Арсентьева (Санкт-Петербург)

БУДДИЙСКАЯ ЖИТИЙНАЯ ИКОНА В ТИБЕТСКОМ ИСКУССТВЕ

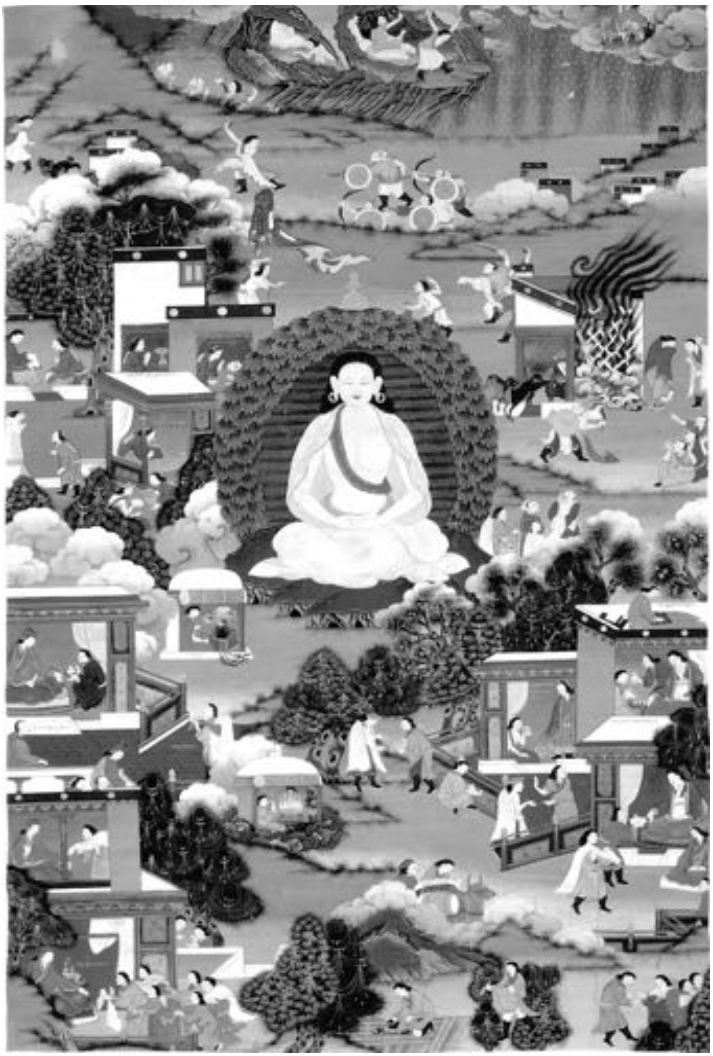
Среди тибетских памятников живописи значительную группу составляют иконы с изображением сцен из биографий учителей, буддийских святых и духовных подвижников. Личности учителей занимают исключительное положение в буддийской космологической модели мира благодаря своим духовным достижениям, а также просветительской и учительской деятельности, которую вели великие гуру. Образы буддийских святых и духовных наставников включены в структуру буддийского пантеона Тибета; изображения учителей, циклы житийных икон и тханки с биографическими сюжетами являются обязательной составляющей иконографической программы каждого буддийского храма. Несмотря на разнообразие сюжетов и художественных решений, а также на распространенность биографических сюжетов в тибетском изобразительном искусстве, следует отметить недостаточную исследованность икон житийного жанра, которые зачастую находятся на периферии научных интересов исследователей тибетского искусства.

Формирование житийного жанра иконописи происходило в рамках развития всей живописной традиции Тибета. Тханки с биографическими сюжетами как художественные памятники, созданные в русле тибетского религиозного искусства, обладают рядом черт, типичных для канонических, культовых произведений. Источниками для создания священных образов в тибетском искусстве являются различные тексты буддийской традиции. В случае с житийными иконами такую идеологическую основу составляют многочисленные жития буддийских святых и учителей — обширнейший класс агиографической литературы, так называемых намтар. Взаимосвязь текста и священного изображения возможно проследить по структуре значения слова «танка» или «тханка». Как отмечает Е. Д. Огнева: «…природа книги и живописного образа (тханки) с точки зрения буддийской догматики едина. На семантическом

уровне тханка восходит к тхангьиг — «книга», «документ», и в какой-то мере действительно является «документом», «книгой», поскольку воспроизводит некое содержание: «персонажа пантеона» и контекст его сакрального существования» [Живопись Тибета, 2005, 12]. Изображение коррелирует с исходным текстом, с литературным источником, как по форме, так и по внутреннему содержанию. Повествуя о жизненном пути святого с момента его рождения до момента ухода из жизни, созданная по определенному агиографическому образцу, каждая биография имеет свои художественные особенности, разную степень концентрации мистического компонента, насыщенность мифологическими образами, а также порой содержит сведения о социально-бытовой стороне жизни тибетцев. Кроме этого, сочинения класса агиографической литературы как произведения канонического, сакрального искусства обладают общими для подобных текстов особенностями, среди которых следует назвать символичность и метафоричность языка биографических произведений, следование определенному канону. Все эти общие и характерные для каждого из намтар черты нашли отображение в образном языке тибетской живописи тханка. К примеру, тханки с изображением биографий Падмасабхавы и Миларепы обладают более выраженным эзотерическим характером, сложными для «прочтения» образами и символикой, тогда как иконы с житием Будды Шакьямуни скорее следует отнести к экзотерическим, доступным для восприятия непосвященным зрителем.

Разнообразие литературных форм агиографических сочинений определяло различные композиционные решения житийной темы: от лаконичных изображений восьмидесяти четырех махасиддх до развернутых повествовательных композиций со множеством биографических сцен и циклов живописных свитков.

В то же время тибетская житийная икона не является «дословным» повторением ее литературного источника. Тщательный отбор изображаемых сцен соответствует определенной внутренней логике организации канонического произведения. Этот принцип описан Ю. М. Лотманом в статье «Каноническое искусство как информационный парадокс» и выглядит, по мнению автора, следующим образом. В основе житийных икон — канон, определенные нормативы, следование которым позволяло создавать произведения с определенным социально-культурным значением: человеку той же эпохи и культуры, к которой принадлежат



Миларепа и сцены из его жизни. Танка №3 из серии. Восточный Тибет. Конец XVIII – начало XIX вв. 83,5 х 55,5 см. Национальный музей этнографии, Стокгольм.

эти памятники, содержание было максимально понятно и наполнено определенным смыслом. Изображения тибетского живописного свитка «прочитывались» зрителем определенным образом: это было скорее припоминание. Всем каноническим произведениям изначально присвоена мнемоническая функция: сообщение извлечь невозможно, оно должно напоминать о чем-либо читателю или слушателю, знающим это и без него. Здесь действует принцип увеличения у читателя внутренней информации под воздействием внешней, а не простая передача и соответственно получение определенного информационного объема. Житийная икона играет здесь роль информативного возбудителя, получателю такой информации — адресату — отведена более активная роль. Строгая упорядоченность канонического произведения способствует самоорганизации личности, так как, получая толчок извне, аморфное в сознании зрителя приобретает структурированную форму. Таким образом, получая в результате созерцания иконы лишь определенную часть информации, адресат обращается к самому себе, становится в определенном смысле и зрителем, и со-творцом. Таким образом, можно говорить как минимум о двух планах содержания и соответственно двух уровнях восприятия изображения житийной иконы при условии ее существования в буддийской среде. Первый соответствует непосредственно пониманию изображенного и одновременно припоминанию всего житийного текста во всей его полноте; затем — мысленное обращение к самому Учению и его принципам. К примеру, в композиционную структуру тханок с изображением жизненного пути четвертого земного будды — Будды Шакьямуни входят, как правило, двенадцать основных эпизодов его биографии — так называемые двенадцать деяний. Эти ключевые эпизоды жизни Будды Шакьямуни демонстрируют его духовный подвиг во имя освобождения живых существ из круга сансары и вместе с тем внутренне связаны с буддийской доктриной о пути бодхисаттвы и Четырех Благородных Истинах.

Соответственно живописные свитки с житийной тематикой имели определенные функции в буддийской среде — это, прежде всего, распространение с их помощью основных положений Учения Будды, а также наставления и наглядные поучения.

Одной из отличительных черт буддизма является способность говорить с адептами Учения на понятном им языке и выражать идеи в доступной для их понимания форме. В рамках буддийского учения су-

ществовали различные в зависимости от ситуации и уровня аудитории способы изложения Учения — от сложных трактатов до занимательных джатак и биографических повествований, что не исключало изучение намтар в монастырях. Как правило, главным адресатом житийных икон был мирянин, который в основном был занят повседневными делами и который лишь иногда находил время для изучения Дхармы и медитации. В живописных образах художники воплотили нравственный религиозный идеал духовного подвижника, что позволяло, не прибегая к сложным понятиям и концепциям, направлять человека на путь превращения мирской жизни в практику Дхармы.

Этот вид религиозной живописи являлся наиболее «мобильным», в отличие от монументальных росписей храмовых и монастырских комплексов, и имел различное применение в тибетской буддийской традиции, например для проповеди Учения в качестве наглядного пособия, а также при совершении обрядов или устройстве передвижного храма. По описаниям путешественников-европейцев, до середины XX века в Тибете существовала традиция устной проповеди, в процессе которой монахи сопровождали свой рассказ демонстрацией живописных картин: «…рассказчики становились подле изображения с железной указкой и нараспев описывали подвиги святости или биографию персонажа, изображенного на иконе» [Набатчиков, 2002, 6].

Для тибетского буддийского общества в целом была характерна приверженность идеалу «духовного делания», в биографических сценах житийных тханок акцентирован скорее духовный путь, нежели земной. Как отмечает Роберт Турман: «…тибетцы больше заботятся о духовном покорении внутренней вселенной…» [Турман, 2007, 25]. Особую роль сыграло развитие ваджраяны. В. С. Дылыкова в своей работе отмечает одну из характерных черт тибетской литературы: «Уже во второй половине VIII в. Ваджраяна представляла собой высокоразвитую религиозно-философскую систему, оказавшую глубокое влияние на тибетскую культуру. Она явилась мощным импульсом для создания оригинальной тибетской литературы, специфика которой заключалась в усиленном внимании к описанию путей духовного совершенствования личности» [Дылыкова, 1990, 23].

Вместе с тем популярность и распространенность этого жанра живописи объяснялась и особым положением личности учителя, которое он занимал в буддийской сангхе. Все духовные гуру достигли конечной

и столь желанной для всех буддистов цели — Освобождения, прервав цепь своих мучительных перерождений в сансаре. Учитель — будда, его личность воплощает состояние Пробуждения. Именно благодаря учителю ученик становится способен развивать свою личность в нужном направлении: «...источником всего счастья и блага вплоть до зарождения в душе ученика каждого из достоинств и избавления от каждого порока является святой Друг...» [Цонкапа, 1994–2002, Т.1, 56].

В связи с таким исключительным положением, которое занимает духовный наставник в буддийской традиции, огромное значение уделяется взаимоотношениям между гуру и его учеником, которые строго регламентированы. Такие практики и своеобразный кодекс поведения ученика по отношению к своему духовному наставнику носили не только внешний, церемониальный характер, но и были наделены особым сакральным смыслом, что также нашло отображение в памятниках тибетской житийной живописи.

Буддийские житийные иконы представляют собой яркое явление в культурном и художественном наследии Тибета, так как обладают целым рядом как характерных для тибетского религиозного искусства черт, так и отличительных. Эти отличия настолько велики, что исследователь тибетской и бурятской иконописи К. М. Герасимова предпочитает условно разделять всю буддийскую иконопись на репрезентативную и житийную [Герасимова, 2006, 264]. Это обусловлено не только наличием иной содержательно-литературной основы, но и совершенно особого, характерного только для этих тханок, художественно-образного строя всего произведения.

Особенностью житийной иконы, равно как и агиографического произведения, является то, что это, прежде всего — культовое произведение, которое существует только в целях культа и говорит на языке культа. Оно канонично и символично. Законом для создания такого произведения является строгое следование определенному образцу, прототипу. Данное условие не является ограничивающим фактором в создании иконы, скорее наоборот, задает ей внутреннюю глубинную основу, которая должна служить ориентиром для художника. Следуя за определенным каноническим образцом и применяя регламентируемые каноном стилистические приемы и сюжетные мотивы, автор не копирует, а лишь частично уподобляет создаваемое произведение уже существующим живописным образцам.

Житийная тема предоставляла определенный творческий простор для тибетского художника, позволяла вплетать в тончайшую ткань религиозного изображения жизненные наблюдения и отражала особенности личностного мировосприятия автора картины. Именно в случае эволюции пространственно-композиционного решения тханок с изображениями житий ярче всего проявились общие для всей тибетской живописи тенденции развития этого вида искусства: от плоскостных, корнями уходящих в индийскую настенную живопись композиций до живописных свитков с применением перспективы и разработкой трехмерного пространства.

Художественное решение икон с изображением житий буддийских святых в меньшей степени зависело от предписанных изобразительным каноном норм и правил. Эту особенность отмечает К. М. Герасимова в своей статье «Композиционные построения в ламаистской иконографии»: «Для житийных икон... не существовало канонических правил. Житийная тема компоновалась свободно, исходя из описания сюжета и бытующих художественных традиций одной или нескольких иконописных школ» [Герасимова, 2006, 264]. Такое утверждение скорее относится, прежде всего, к общей композиционной структуре тханок с биографическими темами. Но именно иконография житийных сюжетов и формы визуального воплощения этого жанра претерпели на протяжении всего развития традиционной тибетской живописи самые заметные трансформации. На начальном этапе житийная икона представляла собой изображение центрального, главного персонажа, обрамленного со всех сторон клеймами со сценами из его биографии. Также для некоторых живописных памятников было характерно «ленточное» расположение следующих друг за другом эпизодов единого повествования. Этот принцип композиционного построения тханки берет свое начало в монументальных росписях буддийских храмовых комплексов Индии. Одним из излюбленных и часто воспроизводимых сюжетов этих великолепных циклов фресок являлась жизнь четвертого земного будды — Будды Шакьямуни. Не только композиционно, но и стилистически ранние тибетские тханки во многом следуют за этими высокими образцами индийского монументального искусства.

Учитывая особенности каждого этапа развития тибетской живописи, логично условно разделить весь объем икон с житийной тематикой на группы, основываясь на степени считываемости и «проявленности»

биографического материала в художественном произведении. Первую группу икон составляют собственно житийные иконы в хрестоматийном понимании этого определения: житийная икона представляет собой изображение святого со сценами из его биографии, и, как правило, предполагается изображение жизненного пути святого с момента его рождения до момента ухода из жизни. Отбор эпизодов биографий происходил по определенному принципу: «конкретные события их биографий конструировались и группировались по трафаретной схеме четырех ашрам — четырех периодов жизни человека, совершающего религиозный подвиг» [Герасимова, 2006, 308]. Наряду с иконами, в которых объединены ключевые эпизоды жизни буддийского святого, существуют циклы тханок на основе намтар, каждое изображение которых посвящено одному из значимых эпизодов биографии. Репрезентативные одиночные изображения святых, иногда сопровождаемые одним или двумя сценами из их житий, также имеют литературную основу и составляют особую группу. Причисляемые к ней изображения восьмидесяти четырех махасиддх, архатов и буддийских святых имеют своей идеологической основой их краткие жизнеописания, порой содержащие скудные сведения, но именно они явились определяющими источниками при формировании иконографических образов этих духовных подвижников. Еще одним вариантом воплощения в тибетской живописи житийной темы являются сюжеты тханок, которые изображают отдельные события или группу событий из жизни святого, которые имеют особое значение и порой являются частью какой-либо религиозной концепции. Так, к этой группе тханок принадлежат иконы на тему пятнадцати чудес Будды Шакьямуни. Этот сюжет входит в традиционную биографию Будды, но, ввиду своего особого значения, которое он занимает в религиозной системе буддизма, выделен в самостоятельный цикл. Отдельную группу составляют иконы, изобразительный ряд которых или созвучен соответствующим каноническим агиографическим текстам, или в содержательном плане связан с биографической литературой, так, как, по замечанию Е. Д. Огневой, «…довольно часто одному плану выражения соответствует несколько разных планов содержания…» [Огнева, 1973, 103]. В качестве примера можно привести тханки-цокшины или иконы с изображениями мистических воплощений буддийских патриархов.

Тибетские житийные иконы представляют яркое и самобытное явление в религиозном тибетском искусстве. Их иконография определяется набором устойчивых знаковых элементов в виде структуры композиции и изображения центральных образов и божеств. Также для изображений сцен из биографий буддийских святых присущи стабильность в выборе цветовой гаммы и использовании иконографических элементов. Многообразие типов композиций и художественных решений, многоплановость содержания и характерные образы житийных икон представляют особый интерес для изучения данного жанра тибетской живописи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ашвагхоша.* Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика). СПб.: Ясный свет, 1995.

2. Буддийская живопись Бурятии. Каталог. Собрание Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова. Улан-Удэ: Нютаг, 1995.

3. *Будон Ринчендуб.* История буддизма. СПб.: Евразия, 1999.

4. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

5. *Герасимова К. М.* Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

6. *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.: Наука, 1990.

7. Живопись Тибета. Русская частная коллекция. Альбом-каталог. М.: ГМВ, 2005.

8. *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Об искусстве. СПб: Искусство-СПб, 2005.

9. *Огнева Е. Д.* Структура тибетской иконы // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973.

10. Священные образы Тибета. Традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока. Альбом. Автор-составитель В. А. Набатчиков. Самара: Издательский дом «Агни», 2002.

11. *Турман Роберт*. Тибетская книга мертвых. М.: Открытый мир, 2007.

12. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути Пробуждения: В 5-ти т. СПб.: Нартанг, 1994–2002.

13. *Hummel S.* Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet. Leipzig: Veb Otto Harrassowitz, 1955.
14. Les peintures du bouddhisme tibètain. Par. Bèguin G. Paris: Musèe national des Arts Asiatiques — Guimet, 1995.
15. *Rhie M. and Thurman R.* El Arte Sagrado del Tíbet. Sabiduría y compasion. New York: Harry N. Abrams, 1996.
16. *Tucci G.* Tibetan painted scrolls. Rome: La libreria dello stato, 1949.

С. Г. Батырева (Элиста)

ОБЗОР БУДДИЙСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ КИГИ РАН

Буддийская коллекция Музея КИГИ РАН формируется на протяжении 1999–2008 гг., времени существования музея, начиная с открытия в сентябре 1999 года мемориального музея-кабинета Зая-пандиты, затем преобразованного и функционирующего сегодня как Музей традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук.

Произведения старокалмыцкого буддийского искусства (живописи, скульптуры и декоративно-прикладного) в основной своей массе сосредоточены сегодня в музейных коллекциях Калмыкии, ряда соседних с Республикой регионов, а также в собраниях Санкт-Петербурга. Живописные и скульптурные произведения находятся в Калмыцком республиканском краеведческом музее имени Н. Н. Пальмова, Калмыцком государственном музее изобразительных искусств, ныне объединенных в Национальный музей Калмыкии, а также в Ставропольском государственном объединённом краеведческом музее имени Г. К. Праве, Новочеркасском музее истории донского казачества, Ростовском и Астраханском краеведческих музеях и некоторых других музеях страны. Среди них скромное место по численности единиц хранения представляет собой буддийская коллекция Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук. Формирование ее относится к началу XXI столетия и обозначено открытием музея как научного подразделения в структуре КИГИ РАН.

Музей всегда начинается с комплектования коллекций, которые в дальнейшем могут быть экспонированы в его постоянной и временных экспозициях и естественно — стать предметом научного исследования в том или ином аспекте. Без сомнения, история комплектования музейного собрания является отправной точкой исследовательского интереса, поскольку проливает свет на его происхождение, необходимый в анализе коллекции. Буддийская коллекция формировалась постепенно — по мере поступления той или иной ее части в разное время.

Основой послужило небольшое количество произведений живописи и скульптуры, переданных в процессе организации музея из научного архива института. Это фонд Очира Дорджиева, составленный не только из произведений изобразительного искусства, но и части его фотоархива. В процессе комплектования фондов музея отметим некоторые поступления от частных лиц. Одним из них является настоятель Цаган-Аманского хурула Бальджинима, передавший в 2001 г. в музей культовые предметы, и среди них несколько скульптурных изображений, найденных в местах бывших поселений поселка Эрдниевский Юстинского района. Другим вкладом в коллекцию являются поступления от А. В. Бадмаева, доцента Калмыцкого государственного университета. Это произведения миниатюрной буддийской живописи и фотографический материал, привезенный им из Монголии в 60-70-е гг. XX в. Музеем была куплена икона «Будда Шакьямуни» у владельца Л. Б. Тюлюмджиевой, а два иконописных произведения были ею подарены.

Основная часть буддийской коллекции КИГИ РАН была составлена из неоднократных поступлений от научного сотрудника А. Кукеева, собравшего предметы культа в поездках по районам Калмыкии в 2005–2006 гг. И в частности, из хурулов Лаганского, Черноземельского и Октябрьского районов, старого Элистинского хурула и других. Экспонаты поступили от поселян, хранивших их в семьях и передавших в открывающиеся на рубеже столетий буддийские храмы Республики.

Другим видом поступлений посредством закупа являются немногочисленные современные иконы, выполненные в технике лицевого шитья. Эти произведения буддийского культа являются результатом кропотливого труда вышивальщиц В. Б. Басанговой из Цаган-Амана и Л. В. Полтавской из Ики-Бурула. Пользуясь сканированием изображений подлинных произведений, они по спроецированному рисунку

создают вышитые буддийские полотна, как правило, небольших размеров. Наиболее близки в точности иконографического исполнения миниатюрные произведения мастерицы В.Б. Басанговой, отмеченные тонким мастерством исполнения. Есть и другие единичные поступления, не характеризующие в целом коллекцию Музея КИГИ.

В предварительном обзоре произведений буддийского культа из собрания КИГИ РАН отметим в его составе как произведения изобразительного искусства — живопись и скульптуру, так и культовую утварь и обрядовую атрибутику. Это достаточно многочисленная посуда для жертвенных подношений различной формы, колокольчики «хонх» и ваджры «очир». Как видим, состав музейной коллекции разнообразен, но наибольший интерес для нас представляют произведения изобразительного искусства из собственности прихожан буддийских храмов указанных районов Калмыкии. Иконы и скульптура — семейные реликвии калмыков, вывезенные ими с собой в места депортирования в середине XX столетия. По возвращении народа на родину они были переданы во вновь возрожденные буддийские храмы. Семьи возвращались на свою малую родину — исторические территории расселения той или иной родо-племенной общности. Поэтому в нашем исследовании этнической специфики иконографии буддизма калмыков этот факт может служить субэтнической основой дифференцирования манеры исполнения произведений, возможно характеризующих локальную школу. В большинстве случаев это предметы, датирующиеся рубежом XIX–XX столетий. Об этом свидетельствуют сравнительно небольшие размеры произведений, а также явственно различимый отход от требований изобразительного канона северного буддизма, наблюдаемый в живописи и скульптуре местного производства. Отметим сравнительно неплохую сохранность образцов искусства.

Первым опытом обобщения собранного материала в историко-культурной реконструкции художественного наследия калмыков являются труды автора [Батырева, 1991, 2005]. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX в., как локальный вариант искусства северного буддизма, обусловлено самобытной исторической судьбой народа и, в частности, региональными особенностями бытования религии. Со времени массового принятия буддизма в качестве официальной религии ойратов-калмыков в XVI – начале XVII в. необходим был достаточно

длительный период освоения и накопления профессиональных знаний, прежде чем осуществилось творческое преломление тибетского иконографического канона в соответствии с мировоззрением и национальной эстетикой народа. Вкупе это обусловило «свой» состав пантеона буддизма у калмыков как этнический вариант центральноазиатского, во многом общего для тибетцев и монголов.

В калмыцких храмах складывается местная школа станковой культовой живописи и скульптуры. Воспринятая иконографическая традиция буддизма претерпевает в этнической культуре структурную интеграцию, обуславливая сложение «своего» пантеона. Древняя, глубоко разработанная система изображения объемлет многочисленные мифологические персонажи добуддийских верований народа, включая их в обширный и полиэтничный пантеон буддизма. В иконографии персонажей, генетически связанных с анимизмом, тотемизмом и шаманизмом, наблюдаются отклонения от принятого канона. А именно: введение элементов пейзажа региона, этнические особенности внешнего облика образов и атрибутов, заимствованных из реального окружения, и даже трансформация композиционной структуры произведения. Все это обусловило локальную специфику иконографии в «своём» составе пантеона, позднем варианте центральноазиатского.

Пантеон состоит из следующих сюжетных групп: просветлённые существа (будды, бодхисаттвы, учители, отцы церкви); йидамы; дхармапалы; мандалы; иллюстрации к учению буддизма. В эту классификацию входит группа «Локальные персонажи», представляющая для нас особый исследовательский интерес, формулируемый темой «Этническая специфика иконографии буддизма (по материалам буддийской коллекции КИГИ РАН). В ее разработке планируется издание научного каталога коллекции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук.

Под опосредованным влиянием материальной культуры этноса появляется живопись, близкая традициям народного примитива. Стихия художественного мышления этноса деформирует условности воспринятой изобразительной традиции, выражаясь в появлении «второстепенных» персонажей в той области его, где рамки канона ослаблены. Лубочный характер фольклорного влияния выражен в отходе от про-

порционального и композиционного канона буддизма, в яркой красочности локального колорита и подчеркнутом линейном контуре письма.

Образы эти притягательны своей наивной непосредственностью изображения и тесно связаны с добуддийской мифологией, отвечая потребностям мирян, далёких в мировосприятии от высокой философии буддизма и нуждающихся в «прямой защите» от негативных факторов земного существования. Подобное явление наблюдается и в процессе консервации иконографической традиции буддизма в пластике. В образах из глины и дерева с последующей красочной росписью достоверно воспроизводится калмыцкий этнический тип. Появляются известные в степи «бурханные» мастерские, выпускающие серийные изделия культа, отличающиеся цельностью стиля и тонкостью художественной обработки материалов. Фольклорная трактовка переносится на металлическую скульптуру, выполненную в русле строгого канона буддизма. Это выражается в красочной росписи привозных металлических бурханов, отвечающей особенностям народного восприятия.

Самобытную интерпретацию изобразительной традиции буддизма можно видеть в декоративно-прикладном искусстве калмыков. Древний иконографический канон получает новую жизнь, одухотворяемый этнической культурой, а именно — в аппликативных и вышитых иконах и знамёнах калмыков, выполненных традиционными приемами художественной обработки ткани.

Наблюдается качественное преобразование художественных традиций в искусстве буддизма. В его лоне появляются самобытные образцы нарождающегося в начале XX века портретного жанра. Условные портреты лам, выполненные с соблюдением канона и в то же время внешнего сходства в изображении, представляют собой зачатки светской реалистической живописи.

Искусство во многом имело выраженный прикладной характер, наглядно представляя культурно-мировоззренческую модель буддизма средствами изобразительного искусства. Характерные особенности культовых произведений: синкретизм объемного решения и планировочных принципов построения пространства в храмовом зодчестве, контурная выразительность рисунка и декоративизм колорита в живописном примитиве, стилизованное обобщение и этнизация расписанной пластической формы, самобытная художественная выразительность и мастерство исполнения вышитых и аппликативных икон.

В спектре взаимообусловленных связей религии и искусства со всей системой материально-художественной культуры народа выражено его этническое своеобразие. С процессом взаимодействия традиционной и канонической культур на протяжении XVII – начала XX в. сопряжен исторический процесс консолидации этнической общности «калмыки» и формирования её самобытной художественной культуры.

В интерьере калмыцкого храма или кочевого жилья культовые произведения имели смысловое, декоративное и в то же время «пропагандистское» значение. На протяжении многих тысячелетий истории буддизма была выработана система строго установленных правил изображения персонажей пантеона, наглядно иллюстрирующая основные положения вероучения. Изображение, основанное на религиозно-мифологической символике, имело знаковый характер, обусловленный требованиями буддийского канона, изложенного в специальных трактатах. Иконографическая литература появляется в среде ойратов с распространением буддизма. На ойрато-калмыцкое письмо «тодо бичиг» было переведено множество образцов индо-тибетской литературы, среди которых были трактаты по теории изобразительного искусства.

Центром иконописного произведения является главный персонаж, выделенный, как правило, большими размерами. Вокруг в строго установленном порядке размещаются изображения второстепенных персонажей. Уровень духовного совершенства определяет близость к главному персонажу второстепенных, позволяющих уяснить смысл изображения. Такое трёхъярусное расположение элементов композиции подобно пиктограмме, воспринимаемой посвящёнными. Это своеобразная картина мира с её трёхчленным делением на верхнюю, среднюю и нижнюю части. Изображение, уходящее в своих истоках в пиктографическое письмо скотоводов-кочевников Центральной Азии эпохи бронзы и начала железного века. Лаконизм двухъярусной композиции впоследствии был развит в схеме «мирового дерева», соединяющего верхний и нижний миры с фиксацией на среднем ярусе, где, как правило, помещался центральный образ. Канон ламаизма, предписывающий в многофигурных композициях схему «мирового дерева», таким образом, генетически связан с космогонией древних. Отсюда в композицию иконы вошли ставшие затем каноническими изображения луны и солнца с древних «оленных камней» Монголии.

Помимо композиционных схем, иконографическим каноном буддизма предусматривается ещё и система мер в изображении персонажа пантеона, основывающаяся на знании математики и анатомии человеческого тела. У каждой иерархической группы персонажей, входящих в пантеон, согласно эстетике буддизма, свои мера и набор обязательных признаков. Тип телосложения, форма лица и глаз, асана и мудра — всё в комплексе определяет сущностную и функциональную характеристику персонажа, указывая его положение в пантеоне. Калмыцкие иконописцы пользовались монгольским руководством «Дегеду амугуланг санвар», где приведена классификация формы лица будд, дхармапал (калм. «докшит»), дакини, биритов и других групп пантеона. Модулем в иконометрии служат мера лица, равная по высоте длине ладони («большая мера»), и мера, составляющая 12 или 12,5 пальцев («малая мера»). Даны общие указания о длине тела персонажей высших групп, относящихся к системе 12 ладоней. Фигуры низших групп, согласно предписаниям иконометрического канона, строятся по системе 5, 6 и 8 ладоней.

Тщательно разработанную символику имели многочисленные атрибуты, характерные для каждого из персонажей огромного пантеона. В изображении их иконописец должен был быть точен в атрибуции образа, добиваясь «узнавания» его зрителем с первого взгляда на икону. Рамками канона определяется символика линии в старокалмыцкой живописи. Многослойная религиозно-мифологическая семантика слова «зураг» в значении линейного рисунка находит подтверждение в калмыцкой легенде. В ней рассказывается, как было нарисовано первое изображение Будды Шакьямуни до ухода в нирвану. Контурное изображение откинутой им тени объясняет применение матриц, печатной техники своего времени, в изготовлении контурных иконописных произведений, затем расписываемых. Так или иначе, в изображении популярных персонажей в произведениях соблюдались перечисленные правила их изображения.

Наименование группы персонажей, имеющих местное происхождение, безусловно, носит относительный характер, поскольку каждый из иконописных образов буддизма в своё время вошёл в пантеон из мифологии народов, в среде которых имел распространение буддизм. Образы выделяют в группу, именуя «второстепенными, или локальными божествами», включающую богов здоровья, земли, дома, хозяев-

покровителей, у монгольских народов впоследствии превратившихся в хозяев земли. Подчеркнем, в калмыцком пантеоне существует художественная традиция в изображении ландшафтного божества Белого Старца, которую можно рассматривать как собственно монгольскую параллель китайскому варианту. Есть такие изображения и в нашей коллекции — живописные и скульптурные.

Обширная функциональная характеристика соответствует содержанию иконописного образа Белого Старца, широко распространенного в обрядовых традициях калмыков, сохраняющих отголоски патриархально-общинных отношений в феодальном обществе. Художественный синкретизм иконописного образа органично совмещает черты этнического мироощущения, обусловленные традиционным бытом и природно-социальными факторами, с внешними приёмами иконографии буддизма.

Изображение ассимилированных буддизмом локальных персонажей следует рассматривать своеобразным каналом проникновения народного мироощущения в изобразительный канон буддизма. В этой связи они представляют особенный интерес в культурно-историческом исследовании этнической специфики конфессиональной культуры. Здесь в деталях изображения можно видеть отражение реальной среды обитания калмыков. Своеобычен и стиль живописных произведений, как правило несложных в композиции, где этнический тип образов в самобытной цветовой раскладке выявлен и подчеркнут лаконичным контурным рисунком. По особенностям изображения выделяем несколько авторских почерков, по всей вероятности представляющих разные иконописные школы. Композиционные основы, иконометрия, символика линий, цвета и атрибутов претворялись в процессе создания произведения, имеющем значение обряда. Как и в иконописи, авторы не подписывали работ, поэтому памятники старокалмыцкого искусства, в основном, безымянны, и в этом отвечая требованиям канона. Художник-иконописец «зурачи» или бурханный мастер, имея духовный сан священнослужителя, рассматривался исполнителем воплощения буддийской иконографии.

Древний иконографический канон буддизма, адаптируясь в процессе многостороннего культурного взаимодействия, претерпевает трансформацию, а затем деформацию под влиянием этнической культуры ойратов-калмыков. Это происходило на протяжении всей истории бы-

тия старокалмыцкого искусства, сложившегося в результате синтеза воспринятого иконографического канона и собственно традиционной художественной культуры народа. Этот процесс можно обозначить его адаптацией в инокультурной среде, выражавшейся в обретении этнических особенностей его воспроизведения на местной культурной почве. Фольклоризация канона отмечена активизирующимися иноэтническими связями и взаимодействиями, в результате адаптации иноэтническое органично входит в этническую культуру. Важно отметить, что этническое ядро культуры, как совокупность значимых для общества форм и смыслов, сохраняется, хотя и подлежит, в свою очередь, известным изменениям. Широта включения иноэтнических элементов в контексте культуры определялась сходством мировоззренческих концепций и потребностями самой культуры в историческом развитии.

Стадиальный статус соотносимых систем определяет сложный многоуровневый процесс взаимодействия традиции и инновации в формировании и развитии старокалмыцкого искусства. Последнее нужно рассматривать как «исторически детерминированный способ видения и упорядочения мира» [Искусство в системе культуры, 1987, 105], во многом обуславливающий процесс стилеобразования художественной формы, концентрируемый в этнической специфике искусства. Вместе с тем художественный стиль и его особенности — одна из сложнейших проблем, впервые ставящаяся в исследовании культового искусства Калмыкии. Предметом анализа является небольшая по количеству экспонатов буддийская коллекция Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Подчеркнем, в атрибуции художественных произведений первоочередную значимость имеет решение вопроса этнокультурного взаимодействия в искусстве традиции и инновации в историческом процессе синтеза традиционной культуры и буддийского изобразительного канона.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX в. Опыт историко-культурной реконструкции. М., Наука, 2005.

2. *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста, 1991.

3. Искусство в системе культуры: Сборник статей / Сост. и отв.ред. М. С. Каган. Л., 1987. С. 105.

О. В. Горовая (Санкт-Петербург)

ПАМЯТНИКИ ШКОЛЫ НЬИНГМА В КОЛЛЕКЦИЯХ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ АЛДАН-МААДЫР РЕСПУБЛИКИ ТЫВА

Буддизм распространялся по территории Центральной Азии несколькими потоками. Ранние формы буддизма существовали еще во времена Тюркского каганата (VI в.). Соответственно, после распада каганата, южные тюрки расселились в долине Енисея, на землях современной Тувы. Вторым важным периодом в освоении буддизмом новых пространств был VIII век, когда уйгурский каганат завоевал северных тюрков и правил в пределах нынешней Монголии, Алтая и Тувы. Уйгурские монахи активно переводили махаянские буддийские тексты. А с течением времени, в X веке, занимались переводом буддийских сочинений уже в основном с тибетского языка. Поэтому современные исследователи относят время начала проникновения буддизма на земли Тувы к X–XI векам [Кызласов, 1969; Маннай-оол, 1986; Воробьева-Десятовская, 1980; Грач, 1980]. Следующим важным фактором для продолжения буддийской проповеди народам Центральной Азии стала активная деятельность Юаньской династии. В пределах Саяно-Алтая многочисленные племена (кем-кемджиут, тайджиуты, теленгиты) оказались с 1207 года под властью старшего сына Чингисхана — хана Джучи.

Археологические и письменные источники подтверждают, что политика, проводимая монгольскими ханами и Хубилаем, внедряла тибетские формы буддизма в среду подвластных им тюркоязычных племен [Кызласов, 1969; Монгуш, 1984, 150–162]. Открытые археологами на территории Тувы развалины шести городов, построенных в этот период, имели буддийские храмы. Архитектурные детали, украшавшие постройки, стилистически связаны с подобными им памятниками буддийского искусства на территории Индии (скальные храмы и наскальные буддийские святилища Гандхары). Им присущи такие характерные признаки, как слабо выраженный рельеф в проработке объемов, выделение деталей глубоким «процарапыванием» поверхностей, сохранение естественной структуры камня. Такими чертами обладают хранящиеся в Национальном музее Тувы фрагменты каменных баз ко-

лонн, две фигуры мифических существ (возможно, они изображают буддийских вахан в облике макары), которые фланкировали входы в храм. К числу общебуддийских памятников центральноазиатского региона принадлежат многочисленные тексты мантр, вырезанные на плоских отшлифованных каменных плитах, а также иконографически точное изображение ступы (субургана), созданное в технике контррельефа.

На территории Западной Тувы находятся три памятника своеобразной «монументальной пропаганды» буддизма — это архаичная по форме ступа Башдаг близ Шагонара и два ранних буддийских комплекса: скальная часовня с каменными рельефами вблизи Чаа-Холя и наскальная роспись в Бижиктиг-Хая. Создавая ступу Башдаг, древние строители использовали естественную форму холма. Склоны холма сглажены и покрыты дерном. Основной объем ступы представляет собой полусферу почти идеальных пропорций. Вершину купола венчает хармика — кубическое сооружение, сложенное из узких плоских каменных плит-останцов. В южной стене хармики сделана арка, открывающая вход во внутреннее пространство святилища. Архитектоника ступы Башдаг и технология строительства восходят к типу архитектуры ранних буддийских сооружений Индии и Непала, таких как ступа в Санчи, ступа в Бхархуте, ступа Боднатх [Pant, 1976].

Скальная часовня с изображениями Будды, двух учеников и двух охранителей, выполненных в камне в технике плоского рельефа, находится рядом с селением Чаа-Холь, недалеко от старого Шагонара. Это буддийское святилище стало известно русским казакам Южной Сибири в начале восемнадцатого века, когда енисейские казаки разведывали сопредельные территории и проникали за Саяны. Впервые памятник был описан Г. Ф. Миллером, главой сухопутного отряда Второй Камчатской экспедиции, который работал в 1734–1735 гг. на Енисее [Muller, 1747; Горовая, 2006].

Наскальная роспись Бижиктиг-Хая недалеко от селения Кызыл-Мажалык — одно из известнейших буддийских святилищ в Туве. Скала Бижиктиг-Хая («расписная скала») является древним культовым местом. Склоны и отроги скалы покрыты изображениями животных и птиц. Из всей совокупности образов, покрывающих поверхность скального массива в Бижиктиг-Хая, буддийская роспись — самая поздняя по времени создания (до XIV века). Под небольшим каменным выступом размещена композиция, центр которой — Будда, восседающий в позе

падмасана, вокруг него — драконы, птицы и летящие облака. Изображения на плоскости скалы в Бижиктиг-Хая обрамлены различными текстами на китайском и тибетском языках. Тексты имеют более позднее происхождение, чем сама буддийская роспись, так как некоторые надписи перекрывают поле изображения. Исследованием надписей на скале занимался японский лингвист Т. Масумото. Им подтверждено, что одна из китайских записей имеет дату «28 мая 1357года». Эта дата фиксирует время посещения уже существующего святилища китайским чиновником [Масумото, 2003, 150].

В течение нескольких столетий шел процесс освоения пространства сакральными буддийскими памятниками. Этот достаточно тонкий культурный слой обладал силой непрерывного и долговременного воздействия на человека. Будда Шакьямуни говорил своим ученикам о величии и значении священных памятников: «Те, кто живет вблизи ступы, могут делать благие пожелания, поклоны и подношения. Проходящие или проезжающие мимо могут пережить неожиданную вспышку ясности в уме. Даже тот, на кого упадет тень ступы, накапливает тем самым большую заслугу». Сложение тувинского этноса проходило в землях Центральной Азии при постоянном влиянии на формирующуюся нацию древних буддийских артефактов.

Определяющим фактором, который укреплял влияние буддизма в Туве, стала деятельность постоянно появлявшихся в пределах Тувы монгольских и тибетских учителей, принадлежавших к разным школам [Монгуш, 2000; Хомушку, 1989; Далай, 1983; Шастина, 1946]. Все исследователи отмечали, что в истории развития буддизма в Туве можно проследить сильное влияние буддийских иерархов Халхи (особенно при Алтын-Хане в ХУ1 веке), позднее — Богдо-гэгэна (Джебцун Дамба хутухты). Кроме того, активность проявляли странствующие ламы тибетских школ Кагью и Ньингма. Особенно их деятельность усилилась и в Монголии, и в Туве после того, как лидирующее положение в тибетском государстве заняла молодая реформированная школа Дже Цонкапы — школа Гелуг. Многие монахи этих школ из своих монастырей в Центральном Тибете ушли в Восточный Тибет, в Амдо и Кхам, многие добрались до Монголии. Именно на этих землях были основаны новые, часто небольшие монастыри, и именно из этих центров легче было добраться до Монголии или Тувы. Вообще, легкость и мобильность была изначально присуща учителям и проповедникам

старых, нереформированных школ. О фактах неявного, но устойчивого влияния традиции школ Ньингма и Кагью на тувинских адептов неизменно упоминают авторы исследований по истории Тувы [Монгуш, 2000, 41]. Вероятно, существуют и какие-либо документы, письменные и устные свидетельства о данном явлении. В настоящее время подобные материалы еще не введены в научный оборот.

Рассматривая развитие Дхармы в Туве в период правления китайской династии Цин, выделим несколько важных моментов. Во-первых, учреждение объединенного управления во главе с амбынь-нойоном. Ставка амбынь-нойона находилась в Оюннарском кожууне, в городе Самагалтай (1763 г.). Здесь сосредоточивалась и светская, и духовная власть. Подобная административная реформа повлекла за собой развитие государственных отношений и упрочение связей между светскими властями и духовными лицами. Во второй половине восемнадцатого века это вело к созданию отдельных стационарных буддийских монастырей. Они находились под патронажем амбыня. Бывали случаи, когда главой амбыня становился лама. Зачастую амбынь-нойоны ставили верховными ламами новых монастырей своих родственников или членов своей свиты. Ставка первых амбынь-нойонов (род Даши Оюна) была в Самагалтае. Здесь же в 1772 году появился первый постоянный буддийский монастырь — Самагалтай-хурээ. В дальнейшем правители отдельных кожуунов Тувы также стали создавать буддийские монастыри. Подобная инициатива поддерживалась императорами цинского Китая, которые следовали принципам управления вассальными народами «согласно их обычаям» [Гуревич, 1983; Моисеева, 1983]. В Туве продолжали активно действовать представители Богдо-гегена из Урги. В то же время отдельные нойоны могли приглашать и тибетских лам для службы во вновь создаваемых монастырях.

Во второй половине XIX века усиливается влияние Хемчикского кожууна. Территории Западной Тувы были наиболее заселенными уже со времен Алтын-хана. Здесь в маленьких поселениях развивались ремесла и промыслы. Именно в центральных и западных районах Тувы буддизм развивался наиболее активно. Во времена правления угерды Хайдыпа (1890-е гг.) два кожууна — Бейсе и Хемчикский были объединены в один Дзун-Хемчикский, а ставка амбынь-нойона перенесена в Чадан. В долине Чадана и реки Хемчик было построено множество монастырей, в которые Хайдып приглашал и монгольских, и тибетских

лам. Традиционно в Туве преобладали два типа монастырей — сумонные и кожуунные. Сумонные монастыри - это небольшие по объему одиночные здания, в которых ламы служили по приглашению верующих. Кожуунные монастыри строили в виде больших многофункциональных комплексов, в них были открыты школы по изучению цаннита, центры мамба (корпус буддийской медицины) и чурагай (условно ее можно назвать европейским термином — «астрология»). В самых крупных буддийских монастырях изучаемых дисциплин было гораздо больше. Здесь изучали буддийскую иконографию, технику и технологию живописи тханка, каллиграфию, архитектуру и скульптуру.

Самым большим и влиятельным монастырем стал Верхнечаданский хурээ, строительство которого было задумано еще Хайдыпом. В 1905 году в чаданскую ставку угерды Хайдыпа приехал высокий тибетский лама Кунтан Римпоче. Он привез с собой проект буддийского монастыря, созданный по образцу тибетского храма. Верхнечаданский хурээ и внешним обликом и внутренним распорядком соответствовал тибетским монастырям. По дошедшим воспоминаниям верующих, в нем изучали традиционные буддийские дисциплины и, сверх того, боевые искусства. Художественные мастерские работали над созданием живописи тханка, над графическим оформлением ритуальных текстов. Верхнечаданский монастырь, носивший имя «Усту-хурээ», был одним из лучших образовательных центров Тувы. Подобным же образом был построен Суктак хурээ в Бай-Тайгинском кожууне, создание которого было инициировано местным нойоном Хертеком Анандой. В Монголии были закуплены буддийские трактаты и многочисленные предметы культа [Монгуш, 2000]. Обособленное место в буддийской общине занимали бадарчы, т.е. странствующие ламы, следующие древней традиции нищенствующих буддийских монахов. Кроме того, в Туве было развито отшельничество. Часто ритодами отшельничествующих буддийских лам становились пещеры в горах. До сих пор сохранились комплексы подобных пещер в ущельях в районе Каа-Хема. Следует признать высокие темпы распространения буддизма в Туве. Буддизму в Туве потребовалось около 150 лет на укрепление своего влияния, институтизацию сангхи и создание крупных духовных центров.

В 1911–1917 гг. Тува (или Урянхай) находилась под протекторатом России. После Октябрьской революции в России, в 1918 году, тувинский народ заявил о своей самостоятельности, а в 1921 году была со-

здана независимая Тувинская народная республика. Первая Конституция ТНР провозгласила принцип свободы вероисповедания. Подобная толерантность просуществовала до 1930 года. В 1928 году проходил представительный Первый Всетувинский буддийский съезд, на который были приглашены представители буддийской сангхи Монголии, Бурятии и Калмыкии, а также Агван Доржиев как полномочный представитель Далай-ламы Тибета. Именно в это время, по мнению исследователей истории Тувы, имелась почти реальная возможность консолидации духовной и светской власти [Хомушку, 1989, 77]. Но с 1930 года с принятием четвертой Конституции Тувы ситуация изменилась [Монгуш, 2000, 118–139]. Постепенно набирающая силу Тувинская народно-революционная партия начала проводить политику репрессий. В годы правления Салчак Тока произвол и беззаконие лишили Туву многих лучших граждан, монастыри были разрушены. Последний монастырь был закрыт в 1960 году, когда ушел из жизни служивший там лама. Многие предметы культа, священные книги были уничтожены. Но тувинские ламы сохранили множество памятников буддизма, спрятав их в пещерах. Поэтому в настоящее время, когда в стране начали восстанавливаться хурээ, тувинцы, следуя лучшим традициям тертонов школы Ньингма, вновь открыли спрятанные сокровища. Таким образом, часть памятников была сохранена и передана в Тувинский музей, другая часть была использована для наполнения культовыми вещами и буддийскими книгами новых монастырей.

Самые большие буддийские коллекции принадлежат Национальному музею Республики Тыва, есть несколько небольших собраний в музее города Чадан. В Национальном музее находится третий в России (после Санкт-Петербурга и Улан-Удэ) фонд тибетских и монгольских рукописей и ксилографов. Он включает в себя полное издание Ганджура и Данжура, корпус текстов класса Юм (Праджняпарамита), свод текстов раздела Тантры (Гелугпа и Ньингмапа) и большое количество ритуальных текстов. Характерной чертой собрания является высокая степень интенсивности использования текстов: их, постоянно читали, многие из них имеют пометки и дополнения. Все это свидетельствует об активности духовной практики тувинских лам, что отмечали и ученые, и тибетские ламы, работавшие в фондах тувинского музея.

Вторая часть буддийского фонда музея содержит в себе собрание скульптуры, тханок, большое количество цагли и различных ритуаль-

ных инструментов. Важнейшей частью фонда является репрезентативное собрание реликвариев, которые представляют собой футляры из тонкого металла. Они в неприкосновенной последовательности сохраняют в себе блоки мандал, янтр, заклинательных текстов и ряды мантр. В сущности, каждый подобный реликварий хранит цельную линию буддийских тантрических практик.

Коллекции Тувинского музея не обладают полнотой собраний больших музеев. Однако их ценность кроется в том, что комплексы буддийских памятников были переданы в музей только из тувинских монастырей. Поэтому каждое такое собрание представляет собой, сверх всего прочего, своеобразный документ, свидетельствующий о принципах бытования Дхармы в Туве.

Основой собрания музея является коллекции Верхнечаданского хурээ, а из последних поступлений — материалы из последнего, закрытого в 1960 году, монастыря. Кроме того, в течение многих лет в музей продолжали поступать найденные (ранее скрытые ламами в пещерах) культовые предметы, скульптура и тексты. В результате изучения всей совокупности памятников буддийского искусства стала проясняться интересная закономерность: в собрании живописи большого формата присутствуют тханки, сюжеты и иконография которых являются общими для всех школ буддизма. Это изображения Будды Шакьямуни, его учеников, шестнадцати архатов, будд Амитабха и Амитаюс, классические группы трех великих бодхисаттв-махасаттв Ваджрапани, Авалокитешвара и Манджушри, бодхисаттв Белая и Зеленая Тара, будды Майтрея и дхармапал. Наибольшим разнообразием отличается вторая группа памятников — это миниатюрная живопись — цагли. Основная часть собрания миниатюр хранится в гау (реликвариях). Все гау из фондов музея сохранили свою полноту и нетронутость. Эта часть коллекции обладает особой ценностью, поскольку в основном все гау представляют собой целостные иконографические блоки, сохранившие изначальную последовательность и систему изображений. Именно в этом собрании буддийской миниатюры и находится наибольшее количество изображений персонажей пантеона и исторических лиц (учителей и наставников), чья деятельность была связана с ранним направлением тибетского буддизма — школой Ньингма. Среди этих священных образов — изображение изначального Будды Ваджрасаттвы, цагли «Великий учитель Падмасиддхи»; Ваджрасаддху, маленькие

тханки с образом Махакалы, несколько цагли йидама Хайягрива, небольшая тханка йидам Дамдин — Хайягрива (йидам мандалы Высшего Херуки); очень интересна крошечная миниатюра-цагли с изображением ламы в ритуальном уборе «черных шапок».

Каждый из реликвариев-гау изначально принадлежал отдельным ламам, которые хранили в нем изображения буддийских божеств и учителей, являвшихся держателями определенной традиции внутри отдельных школ. Полный набор буддийских образов в подобном гау демонстрирует линию преемственности конкретного учения. То, что в коллекции гау было выявлено большое количество памятников, отражающих как раз линию преемственности школы ньингмапа, свидетельствует о присутствии живой традиции «школы старых тантр» в Туве на рубеже XIX–XX вв.

К описанному выше ряду памятников искусства школы ньингмапа примыкает одна из небольших скульптур их глины. Это цаца — миниатюрная скульптура — «Тертон Тхангтонг Гьялпо». Скульптура очень хороша по технике исполнения, роспись тонко моделирует лицо тертона. На обратной стороне цацы имеется надпись на тибетском языке, сделанная золотом в момент создания скульптуры. Этот памятник в очередной раз подтверждает присутствие традиции школы Ньингма в буддизме Тувы. Тхангтонг Гьялпо (XIV в.) — один из известных тертонов Ньингма. Им были обнаружены «терма» («скрытые сокровища») с описанием практики созерцания и поклонения будде Амитаюс. Эта практика является одной из значимых в духовной традиции школы Ньингма. В настоящее время не опубликованы какие-либо документы или письменные и устные свидетельства, подтверждающие деятельность ньингмапинских лам в Туве. Но косвенные свидетельства, опирающиеся на изучение подлинных памятников религиозного искусства, являются не менее значимыми и достоверными.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Воробьева-Десятовская М. И.* Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы» // Страны и народы Востока. Т. XXII. М.: Наука, 1980.

2. *Горовая О. В*. Первые публикации памятников буддийской культуры // Вопросы изучения истории и культуры народов Центральной

Азии и сопредельных регионов. Кызыл, 2006.

3. *Грач А. Д.* Дпевнекыргызские курганы у северной котловины Больших Озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. Т. XXII. М., 1980.

4. *Гуревич И. П.* Международные отношения в Центральной Азии в XVIII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1983.

5. *Далай Ч.* Монголия в XIII–XV вв. М.: Наука, 1983.

6. *Кызласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М.: МГУ, 1969.

7. *Маннай-оол М. Х.* Тува в эпоху феодализма. Кызыл, 1986.

8. *Масумото Т.* О китайских надписях на скальном массиве у села Бижиктиг-Хая в Западной Туве // Древности Алтая. 2003. № 11. С. 150.

9. *Моисеева В. А.* Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М.: Наука, 1983.

10. *Монгуш М. В.* К вопросу о проникновении ламаизма в Туву // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984. С. 150–162.

11. *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2000.

12. *Хомушку О. М.* Религия в истории тувинцев. М., 1989.

13. *Шастина Н. П.* Алтын-ханы Западной Монголии // Советское востоковедение. Т. VI. М.-Л., 1949, С. 383–385

14. *Muller, Gerhard Fridrich.* De scriptis tanguticis in Sibiria repertis… // Commentari Academiae Scientarum Imperialis Petropolitanae. T. X. 1738 (1747), Pp. 420–468.

15. *Pant, Sushila.* The Origin and Development of Stupa. Architecture in India. Varanasi, 1976.

В. Е. Гурин (Санкт-Петербург)

ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МУЗЕЕ

В большинстве западных музеев экспонирование предметов буддийской художественной культуры осуществляется согласно двум основным принципам — хронологии и наглядности. Им нередко сопутствует принцип художественно-эстетический, который, однако, весьма

вариативен, в силу индивидуальных особенностей восприятия каждого, кто прикладывает руку к организации экспозиционного пространства. В виду того, что в Тибете сфера обращения художественных объектов регламентирована буддийской традицией, а также ввиду ориентации большей части художественной культуры на религиозные воззрения Ваджраяны, вышеупомянутые принципы экспонирования вступают в конфликт с традиционными принципами представления предметов буддийского искусства. Этот конфликт весьма глубокий и трудно разрешимый, поскольку он коренится в слоях нашего сознания, сформировавшихся в условиях космополитичной европейской христианской культуры, глубокий интерес которой к культурам Дальнего Востока стал проявляться сравнительно недавно.

Если проследить историю возникновения музея в Европе, как учреждения и как культурного феномена, то станет очевидным, что она гораздо длиннее истории каких-либо систематических изысканий, связанных с культурами Дальнего Востока. Европе достались от античности не только технические достижения и богатое художественное наследие, но также этика, эстетика, философия, право, методы управления государством и ведения войн, то есть, отдельные европейские державы имели вполне весомые основания считать себя преемниками великих империй древности. В нашем обществе неотъемлемым этапом образования почти любого индивида является ознакомление его с основами античной мифологии, античным художественным наследием, а также с основами христианской доктрины. Отношение к художественному наследию, к каждому отдельному художественному объекту, понимание предназначения и функций этого объекта, так же как и разделение понятий религиозного и светского искусства, пришло к нам из античной культуры, опосредованно сквозь эпохи средневековья и Ренессанса.

Мы привыкли, большею частью, к искусству светскому, которое удовлетворяет наши эстетические, социально-статусные потребности и, вместе с тем, может беспрепятственно становиться предметом товарно-денежных отношений (за исключением тех случаев, когда речь идёт о всемирно известных шедеврах или национальном достоянии). Религиозное искусство, которое мы можем, безусловно, найти и в музейной экспозиции, составляет всё меньшую и всё более обособленную часть художественной культуры на Западе, чем ближе мы подходим к современности. Когда мы говорим «искусство», то чаще всего имеем в

виду искусство светское. Об искусстве культовом ведётся много жарких споров, можно ли его формально считать искусством или это есть нечто иное, но здесь нам бы не хотелось касаться данной проблемы, поскольку она не имеет прямого отношения к обсуждаемой тематике. В Европе мы крайне редко имеем дело непосредственно с предметами культового искусства, поскольку это является прерогативой священнослужителей, эксплуатирующих эти предметы в ритуальных целях, а также потому, что мы имеем весьма редкую и скромную необходимость в их использовании. Соответственно, в сознании светского человека, сколь бы высокообразованным профессионалом в художественном, искусствоведческом или музееведческом отношении он ни был, в силу специфики инкультуризации, отсутствуют или лишь сегментарно наличествуют модели правильного обращения с предметом культового искусства. Равно как в сознании городского жителя, волей случая оказавшегося в рыбацкой деревне, нет ясного представления о том, как управляться со снастями. Когда мы говорим о правильном обращении, то имеем в виду наличие в сознании при работе с предметом определённой доли внимания к предписанным религиозной традицией формам отношения к данному культовому художественному объекту и к персоналиям или божествам, с которыми он может быть связан. Бесспорно, чрезмерный пиетет к соблюдению религиозного ритуала и к изображаемым объектам культа неминуемо выведет нас из научного русла. Экспозиция не должна стать святилищем, а хранитель коллекции — хранителем, в сакральном смысле слова.

Для того, чтобы понять, в чём именно заключается конфликт между указанными принципами экспонирования и традиционными формами репрезентации предметов искусства тибетского буддизма, нам всё же потребуется обратить внимание хотя бы на некоторые положения и установки, связанные с созданием буддийских художественных объектов. Во-первых: в отличие от искусства европейского, эстетическая функция здесь отсутствует. Объясняется это следующим: предметы буддийского искусства в традиционном Тибете имеют исключительно назначение инструментов духовной практики или ритуальную функцию. При этом, анализируя религиозное искусство Тибета и Древней Индии (откуда пришёл буддизм), мы обнаруживаем, что все средства выразительности здесь направлены не на пробуждение сверхчувственного, или эстетического, переживания от восприятия объекта, но на пе-

редачу конкретного состояния реципиенту, причем состояния не спонтанного, а предусмотренного в рамках практики или ритуала. Выбор средств художественной выразительности обусловлен тем же. То есть, эстетическая функция редуцируется предназначением объекта. В качестве возражения можно было бы привести бурное развитие художественных стилей в тибетской традиции и наличие огромного спектра разнообразных творческих решений одних и тех же задач, стоящих перед художниками. Но, посмотрев на подобный аргумент с точки зрения традиции, мы увидим, что многообразие обусловлено, во-первых: стремлением художника достичь максимального соответствия изображаемому объекту, то есть достичь совершенства, поскольку изображаемые объекты находятся в трансцендентной, совершенной сфере. В силу того, что эта сфера запредельна обыденному восприятию, помимо иконографической символики, предусмотренной каноном, художник оказывается вправе воспользоваться собственным видением, основанным на результатах духовной практики. Но при этом он использует обыденные художественные средства, ибо других в его распоряжении нет, поскольку средства, выходящие за рамки эмпирического опыта, мы вряд ли можем охарактеризовать как художественные. Во-вторых, художник вносил разнообразие отнюдь не из эстетических соображений, но стремился обрести через своё старание «благую заслугу», ибо, чем прекраснее его творение, тем значительнее подношение изображаемому. В-третьих, что является, пожалуй, определяющим для отсутствия эстетической функции, так это представление у носителя традиционной тибето-буддийской культуры о том, что изображение неотделимо от изображаемого. Это означает, что изображаемый йидам, защитник Учения или йогин присутствуют постоянно в том пространстве, в котором находится их изображение. Ввиду подобного представления, никому и в голову не придёт заказать изображение исключительно ради любования им, как произведением искусства, оно не может быть помещено по прихоти владельца, где попало, чтобы только радовать глаз.

Не менее важным является традиционный подход к восприятию буддийских культовых изображений. Если рассматривать буддийскую скульптуру, то по европейской типологии мы характеризуем её как круглую. Но эта характеристика и здесь расходится с традиционными представлениями. Дело в том, что насколько бы тщательно буддийская скульптура ни была проработана со всех сторон, она предназначена

исключительно для обозрения в анфас, и даже не под углом. Только при соответствующем расположении реципиента скульптура раскрывает всю свою символическую ценность. Буддийская тханка также не предназначена для постоянного обзора. Дома, когда кроме хозяев никого нет, тибетцы могут держать тханки открытыми, но в присутствии посторонних изображения принято завешивать покрывалом, которое является одним из сегментов оформления тханки. В ситуации музея эти принципы нарушены, поскольку действует принцип наглядности, и все посетители экспозиции нейтральны по отношению к объекту, если это не целевая аудитория. Для нас не секрет, что буддийский пантеон обширен и имеет сложную субординацию, в соответствии с которой в пространстве храма организованы все культовые изображения и ритуальные предметы. В музейной экспозиции все объекты расположены в соответствии с хронологией, родом искусства, габаритами. При этом наиболее хорошо сохранившиеся, любопытные и необычные, с точки зрения простого зрителя, предметы представлены наиболее выгодным для обозрения образом. Возможное символическое и содержательное единство экспозиций, как правило, не воспроизводится, и, таким образом, предметы буддийского искусства оказываются вырванными из своего культурного, ритуального и пространственного контекста. Безусловно, буддийская художественная культура наиболее полно и адекватно раскрывает все свои аспекты только в пространстве храма. Здесь играет значение всё: и ландшафт, и архитектура, и освещение, и само регламентированное каноном сочетание культовых художественных объектов. Даже звуковое сопровождение и запахи приближают реципиента в аутентичной обстановке к постижению содержания буддийского искусства. Здесь стоит упомянуть, что в тибетском буддизме путь художника считается самостоятельным духовным путём. Поэтому его творчество, так же как тексты и слова учителя, может служить проводником для каждого практикующего. В контексте музея мы, конечно же, не можем многого воспроизвести, но, чтобы наиболее полно раскрыть содержание коллекций, мы полагаем возможным обращение к семиотике тибетского буддийского храма. Мы ни в коем случае не предлагаем воспроизводить полностью ритуальное пространство, но его отдельные части, воссозданные на экспозиции, помогут посетителю ознакомиться не только с внешней формой и художественным содержанием предметов, но и с их ритуальным контекстом. Треугольник

«предмет-миф-ритуал» вполне может быть реконструирован средствами даже самой скромной коллекции.

Музей аккумулирует социально-историческую память общества, демонстрируя усиление внимания к тем или иным явлениям культуры в разные эпохи. В музее мы можем найти значительное число предметов буддийского искусства, которые никоим образом не должны были попасть в светское учреждение. К сожалению или к счастью, но многие коллекции содержат предметы, которые должны были быть уничтожены в ритуальном порядке, но коллекционеры, исследователи и туристы выкупали, а иногда и крали их с храмового подворья. Благодаря им мы можем наблюдать порой уникальные вещи. Так, например, в Эрмитаже есть тханка Авалокитешвары, которая была создана для закладки в статую. Во время «культурной революции» китайцы, желая уничтожить скульптуру, вынули тханку и, завернув в нее динамитные шашки, вложили обратно. Но взорвать статую не удалось, и солдаты решили не повторять попытку. Тханка Авалокитешвары должна была навсегда остаться в статуе или исчезнуть, но теперь она доступна всеобщему обозрению, являя собой выдающееся творение тибетской живописи.

В последние десятилетия были предприняты различные попытки по-новому подойти к экспонированию буддийского искусства Ваджраяны. Так, Роберт Турман, возглавляющий Тибетский Дом в Нью-Йорке, пытался использовать в своей выставке, которая экспонировалась во многих странах и включала экспонаты из музеев Петербурга, концепцию мандалы, хотя и весьма условную. В Музее истории религии О. С. Хижняк совсем недавно создала экспозицию, посвященную Сукхавати. В Эрмитаже хранитель тибетской коллекции Ю. И. Елихина также работает над преобразованием как самой экспозиции, так и над реформированием подходов к её организации. Тем не менее, мы считаем необходимым посвятить отдельное научное исследование проблемам экспонирования предметов тибетского буддийского искусства в художественном музее, привлекая к сотрудничеству всех специалистов Петербурга, которые уже высказались в поддержку подобной идеи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев-Апраксин А., Ерохин Б., Загерс М.* Сокровище Тибета: Буддийские методы в искусстве. СПб.-Екатеринбург, 2004.

2. Использование музейных коллекций в критике буддизма // Антология. Л.: ГМИР, 1981.
3. *Хижняк О. С.* Выставка предметов буддийского культа. // Ритуал и ритуальный предмет. СПб.: ГМИР, 1995.
4. *Юренева Т. Ю.* Музееведение: Учебник для высшей школы. Москва: Академический Проект, 2006.
5. *Gega Lama*. Principles of Tibetan Art. Darjeling: Jamyang Singe, 1983.

М. Б. Дорджиева (Элиста)

КОЛЛЕКЦИЯ МИРДЕ-БУРХАН ИЗ ФОНДОВ ГУ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ ИМ. ПРОФЕССОРА Н. Н. ПАЛЬМОВА

Буддийскую живопись можно подразделить на две группы. К первой относятся храмовые иконы, связанные с интерьером или экстерьером буддийского монастыря. Вторая группа — личные иконы, существующие как часть личного алтаря или нательные амулеты (калм. — мирдебурхан). Личные иконы отличались малой величиной. Их изготовление было частью развитого художественного производства. Нередко миниатюрные рельефные образы —мирде изготавливали при помощи штампа из глины или металла. Их вкладывали в металлические или деревянные футляры. О роли, которую эти изображения играли в жизни народа, говорят следующие свидетельства. У. Э. Эрдниев в своей книге «Калмыки» пишет: «Многие носили на шее бу — талисман (сделанный из бумаги или материи с соответствующей молитвой или заклинаниями — тарни); иногда привязывали его к волосам детей. Встречались случаи, когда талисман носили на кистях рук и на ногах. Бу, согласно верованьям, обеспечивал его хозяину долгую жизнь, предотвращал болезни и защищал от злых духов» [Эрдниев, 1986].

К этому типу магии можно отнести веру в действенность некоторых икон, наделявшихся чудотворными свойствами. Наиболее сильными амулетами считались маленькие глиняные или металлические изображения, вложенные в серебряные, деревянные футляры; они якобы спасали от пуль и ударов сабли на войне. Рассказывали, что пуля, пущен-

ная из ружья, была отведена и не попала в козу, на шее которой была подвешена такая икона. Г. С. Лыткин приводит описание приготовления этих амулетов: «Гелюнги выделывают идолов из глины. Для сего они съезжаются летом в назначенное место, где иногда присутствует и сам лама. Там они занимаются сей работой более месяца, выдавая народу, будто умилостивляют богов о ниспослании благоденствия. По окончании работы гелюнги выделанных из глины идолов кладут в яму, закапывают землю, а сверху они делают деревянный храмик, называют Цаца». Позднеев также писал о мирде: «Иногда таких маленьких бурханчиков штамповали из “кюджи” — специальной смеси из лекарственных и благовонных растений, предварительно высушенных и истолченных в порошок. В особых случаях туда добавляли прах умершего ламы» [Позднеев, 1993]. И. А. Житецкий в «Очерках быта астраханских калмыков» приводит описание талисмана: «Мирде (шутен) или менкгу, это миниатюрные, хранящиеся в металлических (серебряных) ящиках, так что мирде — это род медальона с религиозным значением. Ящичек для шутена имеет разную форму, смотря по форме самого бурхана. Обыкновенно мирде носится на шее, для чего привязываются к нему тесемки. Сам бурхан — миниатюра имеет вид как бы камеи: на пластинке — круглой, квадратной или продолговатой, находятся рельефные изображения бурхана. Сама пластинка обыкновенно окрашена в красный цвет, а изображение бурхана нередко покрывается золотом и серебром. Шутены делаются из смеси песка и глины, а из песка, по ламаизму, состоит и тело человека. Мирде имеет смысл талисмана, и ему приписывается способность избавления носящего его от всякого вреда, даже от пули» [Житецкий, 1991]. И. П. Небольсин не обошел эту тему: «изображение шутена зашивают в маленький, определенного заранее цвета, шелковый мешочек, испещренный избранными словами молитвы, и тельник этот, после принесения жертвы бурхану, надевают на ребенка на один только день, предназначенный гелюнгом-зурхачи. После тельник привязывают к зыбке, а когда ребенку исполняется года два-три, тельник этот надевают ему на шнурочке на шею или через плечо, и уже навсегда, с тельником калмык не расстается всю жизнь». Наконец, Д. Д. Шалхаков в своей книге «Семья и брак у калмыков» внес свои наблюдения: «Амулеты представляют собой кусочек бумаги или материи со священными изречениями и заклинаниями, предотвращающими их владельца от злых намерений и пагубных влияний врагов, болезней и житейских несчастий» [Шалхаков, 1982].

Амулеты носили калмыки всех сословий без различий пола. По свидетельству А. Россиковой, они делались из материи в виде 4-угольного мешочка из цветных материалов и только трех цветов: желтого, красного, зеленого. Амулеты, приготовленные из бумаги и материи, носили только женщины и дети, мужчины носили, как правило, кожаный бу. Новорожденному же зурхачи еще назначали ношение шутена (изображение божков). За талисман-бу — родители одаривали зурхачи деньгами, бараном, жеребенком или какой-нибудь вещью, необходимой в кочевом быту, смотря по достатку. Нойоны и зайсанги приобретали в хурулах для своих новорожденных детей гу (гау)– маленькую статуэтку Будды, помещенную в футлярчик, который считался более действенным талисманом». У Позднеева есть еще интересные наблюдения: «Как талисман, способный предохранить человека от несчастий, ребенку, со дня рождения, привязывают пять так называемых «бу», которые потом он должен носить в течение первого года. По форме они почти одинаковы. Состоят из пяти отдельных клочков бумажки, перекрещивающихся очиров и тарни; бумажки эти свертываются потом квадратным четырехугольником, зашиваются в лоскуток материи и в этом виде пришиваются. Положение бу на теле ребенка следующее: одно бу в красной материи — к шее; два бу в белой материи — к рукам; два бу в желтой материи — к ногам. По прошествии года детские бу должны сменять и они заменяются одним «банза-ракшайн бу» (бумага с тарни и изречениями) — в красной или желтой материи и носится на груди. От 360 злых духов, 404 болезней, 80000 препятствий, мешающих человеку проводить жизнь счастливо и верным путем идти к совершенствованию своего духа, и как средство, подавляющее силы этих духов, болезней и препятствий, является бу. Богатые вместо «бу» с тарни, носят небольшие золотые и серебряные складки, в которых вставляются изображения их гения-хранителя вместе с изображением того бурхана, хубилганом которого этот гений-хранитель почитается» [Позднеев, 1993]. Таким образом, амулеты-мирде — это обереги, являющиеся непременным атрибутом каждого калмыка в прошлом. Мирде — бурханы носили на шее и богатыри героического эпоса «Джангар». У калмыков и поныне бытует множество рассказов и легенд о чудо-талисманах, амулетах, сохранивших жизнь солдатам на войне, о том, как пули, болезни и несчастья обошли владельцев калмыцких амулетов. У некоторых до сих пор хранятся эти амулеты как самая дорогая реликвия и оберег семьи, рода.

1. Коллекция «Мирде-бурхан», хранящаяся в Краеведческом музее имени Н. Н. Пальмова, насчитывает 34 предмета. Из них пять мирде с изображением Будды Шакьямуни, четыре — с Цзонхавой, три — с Махакалой, три — с Зеленой Тарой, четырнадцать деревянных шутенов, одно мирде с изображением Авалокитешвары, один фрагмент от Эрлик-Номин-хана и три персонажа, заимствованные из других религий. Анализ коллекции показал, что она складывалась постепенно, в течение более 30 лет в 60-е годы (в период восстановления музея) было пять поступлений, в 70-е годы — всего два; наибольшее число приобретений приходится на 80-е годы: 14 предметов пополнили коллекцию. В октябре 1998 г. в Краеведческий музей обратился коллекционер из г. Новосибирска через жителя г. Элисты Емельянова Бориса Владимировича с предложением приобрести буддийские предметы культа. По определению специалистов, эти вещи, возможно, вывезены из Республики в годы депортации и датируются ориентировочно XIX веком.

Администрация г. Элисты преподнесла в дар данную коллекцию Краеведческому музею на митинге Памяти жертв репрессий и депортации — 28 декабря 1998 года. Среди них не только глиняные статуэтки, но и рисованные на бумаге изображения особо чтимых образов. Первый мирде-бурхан с изображением выдающегося деятеля и реформатора буддизма Цзонхавы поступил в далеком 1963 году, был выкуплен у жительницы г. Элисты З.Д. Давановой. Следующие два мирде были приобретены через четыре года, в 1967 г. Одно из них также с изображением Цзонхавы было куплено у элистинца М. Б. Васильева, другое с изображением защитника учения Махакалы поступило с коллекцией предметов от Каспийского горсовета Калмыцкой АССР через С. Д. Бельгеева. В 1968 году у жительницы Элисты М. И. Барановой музей приобрел мирде «Махакала» в большой металлической оправе. В 1969 г. музей посетил Биткеев Петр Цеденович — в те годы ученый секретарь НИИЯЛИ, а ныне известный профессор, доктор филологических наук, который передал музею фрагмент изображения Эрлик-Номин-хана (Яма), которое символизирует наказание женщины за распущенность. Этот фрагмент был найден в урочище Овата в местности Уттин Гол (ныне пос. Овата Целинного района, Калмыкия) Биткеевым Цебеком Бадмаевичем — отцом Петра Цеденовича.

В конце 70-х годов прошлого века — в период калмыцко-монгольской дружбы, музею были переданы в дар предметы искусства

монголов, в числе которых находился амулет круглой формы с изображением, вероятно, птицы Гаруды. Предположительно, это один из четырех видов монгольских амулетов, изображающих птицу Гаруду, дракона, быка и барса. В это время музей закупил мирде с изображением Цзонхавы у А. Г. Очирова — жителя г. Элисты. В следующем 1982 году произведен закуп мирде «Будда Шакьямуни» у другого элистинца Э. Б. Церенова. Следующий амулет «Цзонхава» приобретен у Л. А. Ковтуновой, это была случайная находка у пос. Салын А. А. Исакова — дяди Ковтуновой. Находку дядя подарил матери Л. А. Ковтуновой — Н. Ф. Емельяновой. В 1984 г. музей закупил коллекцию из 79 предметов у У. С. Теляевой — жительницы г. Каспийска, Калмыкия. В коллекции — четыре мирде-бурхана с изображением Будды Шакьямуни, Зеленой Тары и заимствованного божества. Амулет «Авалокитешвара» — по определению В. Чуматова имеет давнюю историю (но, возможно, это — Майтрейя), был приобретен у М. Ф. Настыновой и принадлежал ее матери, уроженке Ростовской области, станицы Мечетинской. Амулет был передан в наследство от бабушки мужа, умершего в 1975 г. Амулет «Будда» передан музею Альбиной Зергентеевной Сейлещук, статуэтка принадлежала ее родителям. Амулет в виде глиняной статуэтки «Насни Гурвн» (определение владельца) — Э. С. Овлыкова из г. Элисты, он достался ему в наследство — передан в дар музею в 1986 году. Летом 1987 года собрание музея пополнил амулет «Гал Маха» (Махакала), выполненный в технике живописи-тханка, поступил из пос. Амур-Санан Городовиковского района от Пелагеи Ширипповой. Из этого района через Городовиковский филиал музея поступил глиняный амулет буддийского божества без футляра. Это была случайная находка. В мае 1987 г. в музей обратилась Н. О. Манджиева с просьбой принять в дар одно божество. Надежда Очировна рассказала, что ее 78-летняя мать имеет внучку-студентку в Москве, которая училась с одним монголом. Икону в деревянном футляре бабушка-монголка передала в дар бабушке-калмычке в марте 1987 г. Но, бабушка-калмычка отказалась, под предлогом, что нельзя держать в доме чужую икону, так как неизвестно ее название, да и футляр имеет скол. В семье было решено сдать шутен в музей. Сотрудники обратились к В. Чуматову за атрибуцией божества, находящегося внутри шутена. Он определил его как дзенское божество, внутри вложен рисунок тушью с изображением Белого Старца. В 1988 г. было произведено еще одно приобретение.

Жительница г. Элисты Софья Николаевна Давыдова передала закупом мирде «Будда Шакьямуни» в металлическом футляре. Сдатчик не имеет сведений, как попал амулет в их семью. В 1999 г. музей приобрел коллекцию шутенов в количестве 13 предметов от жителя города Новосибирска — закуп произведен с помощью Министерства культуры Республики.

2. Мирде-бурхан временного хранения (собственность Еврейской государственной академии им. Маймониди). Пять лет назад в залах КРКМ имени Н. Н. Пальмова была открыта выставка «Возвращение Будд». В экспозиции были представлены калмыцкие иконы (тханки), шутены, мирде-бурхан из коллекции Еврейской государственной академии им. Маймониди, состоящей из 602 икон (тханок), 200 скульптур и 80 мирде-бурхан. Данная коллекция попала в академию в середине девяностых годов. Она была выкуплена у вдов двух еврейских врачей, сопровождавших эшелоны калмыков, сосланных в Сибирь. По пути от холода и голода скончались тысячи и тысячи калмыков. Врачи, ставшие свидетелями трагедии целого народа, решили собрать уникальные образцы буддийского культа. Со временем Академия подготовила впечатляющую выставку, побывавшую в Колумбии и Израиле.

Данную коллекцию исследовали специалисты, ученые, священнослужители. Большинство раритетов являются тибетскими, но исследование при сопоставлении этих предметов с каноническими образцами позволило выявить такие, которые имеют калмыцкое происхождение. В частности, были распознаны: одна икона, датируемая — XVI веком, другая — XVIII–XIX в., причем последняя сделана в районе Малых-Дербет, о чем свидетельствует надпись на обороте тханки. Помимо икон-тханок в коллекции представлены ритуальные бурханы — полые скульптуры буддийских божеств, имеющие в себе молитвенные тексты и, наконец, амулеты «мирде» в количестве 80 предметов, которые вошли в каталог.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии: Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994.

2. *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.

3. *Гордеева А.* Возвращение будд // Газета Элистинские новости от 03–09.07.1999.
4. *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. Элиста, 1991.
5. *Илишкин Н.* Талисманы (амулеты) — хранители воинов // Газета Хальмг Унн от 28.02.2004.
6. *Митиров А.* По следам бурхана мирде // Газета Хальмг Унн от 21.05.2003.
7. *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993.
8. *Шалхаков Д. Д.* Семья и брак у калмыков (XIX – нач. XX в.): Историко-этнографическое исследование. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1982.
9. *Эрдниев У. Э.* Калмыки: : Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1985.

Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)

ДВА ПАМЯТНИКА РАБОТЫ X КАРМАПЫ ЧОЙЧЖИН ДОРДЖЕ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

Коллекция тибетского искусства Государственного Эрмитажа насчитывает около 3500 экспонатов, включая скульптуру и живопись (тиб. thang-ka). Это собрание памятников, различных по стилю и по времени, датируемых в основном XI – началом XX в., содержит немало уникальных произведений. Экспонаты эрмитажной коллекции связаны с именем выдающегося собирателя Э. Э. Ухтомского (1861–1921). Он окончил Санкт-Петербургский университет, много путешествовал, неоднократно посещал Калмыкию, Бурятию, Монголию и Китай, был камергером при царском дворе и имел самые обширные связи и поставщиков в этих регионах. Поэтому в его коллекции представлены уникальные и самые разнообразные по стилям и времени памятники, созданные в Тибете, Монголии, Китае, Бутане и Бурятии. Его собрание было первым в России, на Всемирной выставке 1900 г. в Париже оно

получило большую золотую медаль и привлекло внимание всего европейского мира к искусству Тибета.

В собрании Э. Э. Ухтомского имеются тангка (инв. № У-40, размер 37 х 28,5 см) и скульптура (инв. № У-745, высота 16 см), которые относятся к работам Чойчжина Дордже. Чойчжин Дордже родился в местности Голок, на северо-востоке Тибета, в семье кочевников. Согласно тибетским легендам, сразу после рождения он сделал один шаг, затем сел и произнес «шестислоговую» мантру Авалокитешвары («ом-манипадме-хум»), и сказал, что он является воплощением линии Кармап [Duglas and White, 1976, 83]. Уже к семи годам он так хорошо постиг искусство живописи, что превзошел своих учителей. Затем он обучался в монастыре Цхурпу (тиб. mtshur-phu) (основан в 1185 г.), главной резиденции лам Карма-Кагью, где получил посвящение в практики Калачакры, Махакалы и красного Авалокитешвары [Duglas and White, 1976, 83]. XVII в. был очень сложным временем в тибетской истории: шла борьба за власть в Тибете между последователями Кармапы и сторонниками Пятого Далай-ламы Агван Лобсан Джамцо (1617–1682), последователями школы Гелуг, утопившими в крови монастыри Кармапы. Чойчжину Дордже удалось бежать из монастыря, переодевшись в светское платье. В течение многих лет он жил, скрываясь в Восточном и Юго-Восточном Каме. Затем Далай-лама сослал его в Китай, провинцию Юннань, в Лиджан. У правителей Лиджана существовали определенные связи со школой Кагью. Шестой красношапочный и восьмой черношапочный ламы посещали эту местность. Находясь в ссылке с 1645 по 1661 г., Чойчжин Дордже основал несколько монастырей с общим числом монахов более 1000 человек.

Чойчжин Дордже не получил надлежащее монашеское образование, какое предполагалось его линией воплощений, но стал художником, скульптором, резчиком и ткачом. Скульптуры, выполненные им в технике резьбы по рогу носорога, изображающие Ваджрасаттву, Тилопу, Наропу, Марпу и Миларепу, сохранились в монастыре Румтек в Сиккиме, новой резиденции школы Карма-Кагью [Duglas and White, 1976, 2, 4, 10, 14, 18]. Его творческая деятельность началась в восьмилетнем возрасте. Он владел техникой кэсы и изготавливал тангка в этой технике. Бронзовую скульптуру он отливал, подражая раннему тибетскому стилю, также делал и фарфоровые статуэтки. Из живописных стилей Чойчжин Дордже владел стилями «новый менри», «карма гадри», но, находясь в ссылке, писал только в китайском стиле.

Согласно тибетским источникам, Чойчжин Дордже написал копии 23 тангка с изображениями архатов. Оригиналы, с которых художник делал копии, хранились в монастыре Йерпа. Они были привезены из Китая в X в. и считались иконографическим эталоном для изображения архатов. Одна из этих тангка с изображением двух архатов была опубликована К. Дебречжени [Debreczeny, 2003, 46]. Чойчжин Дордже написал серию из семи танок с изображениями Будды Шакьямуни и шестнадцати архатов, которая хранится в музее г. Лиджаня [Debreczeny, 2003, 50–51]. Чойчжин Дордже создал также серию тангка в китайском стиле, посвященных двенадцати деяниям Будды. Эта серия сохранилась в монастыре Цхурпу, куда он вернулся после ссылки, и находится в личном кабине Кармапы [Jackson, 1996, 250]. Произведения этого выдающегося художника находятся в различных частных коллекциях в Европе и Америке, в монастырях Тибета и Сиккима, в музее г. Лиджан.

Тангка, написанная X Кармапой, во многом необычна для тибетской традиции: в ней превалирует сильное китайское влияние. Она написана на шелке, цвет фона — золотой, но он сильно закопчен. Тангка обшита сверху китайской парчой бордового цвета с тканым рисунком в виде персиков и цветов, и снизу — шелковой тканью, выполненной в технике кэсы, с изображением двух летящих журавлей, облаков и гор. Журавли и персики являются китайскими символами долголетия и процветания. Фрагмент этой же ткани вшит сверху. Работа характеризуется тонкостью письма, неяркими приглушенными красками, тщательной проработкой деталей. Она относится к традиции Карма-Кагью, так как в верхней части изображен лама этой школы в черной шапке. В этой школе цепочка передачи учения следующая: Тилопа (988–1069) — Наропа (1016–1100) — Марпа (1012–1097) — Миларепа (1052–1135) — Гампопа (1079–1153). Ученики Гампопы образовали две подшколы: «кармапа черных шапок» (1179) и «кармапа красных шапок» (с XIII в.). Глава школы черных шапок, второй Кармапа Карма Пакши (1204–1283), в середине XIII в. основал институт перерожденцев, тибетских тулку (тиб. sprul-sku), земных воплощений бодхисаттвы милосердия Авалокитешвары.

На тангка черношапочный кармапа изображен в позе ваджрасана, его руки сложены перед грудью в жесте поворота колеса учения (дхармачакра-мудра). Подобная иконография характерна для первого черношапочного Кармапы Дусум Кхьенпа (1110–1193), основоположника первой линии тибетских перерожденцев. Еще раз подчеркну, что тангка

Тханка Будда Шакьямуни из коллекции Государственного музея Эрмитаж (инв. № У-40, размер 37 х 28,5 см)

написана под сильным китайским влиянием, в необычном стиле даже для традиции «карма-гардри». Этот стиль возник в XVI в. и получил распространение в Восточном Тибете (Каме). Для него характерно китайское заимствование элементов пейзажа. Основной чертой живописи служит бледный фон, в композиции преобладают небо и пейзаж, причем небо занимает достаточно большое пространство. Даже центральная фигура на таком фоне выглядит маленькой. Золото используется очень умеренно. Краски в основном светлые, наложены тонким слоем.

На тангка показан Будда Шакьямуни: его правое плечо не прикрыто плащом, одеяние складчатое. Подобные складчатые одеяния появились в Гандхаре, затем встречаются среди памятников Восточного Туркестана, Кашмира и Тибета (монастырь Йерпа, тиб. yer-pa). Руки Будды Шакьямуни расположены перед грудью в жесте дхармачакра-мудра. Будда показан с двумя учениками: со старцем Шарипутрой (слева) и юношей Маудгальяяной (справа). У Шарипутры в руках находятся четки, у Маудгальяяны — сосуд. В нижней части тангка изображены многочисленные буддийские драгоценности-ратны. Интересен трон Будды светло-голубого цвета с более темным контуром и фоном, традиция которого восходит к стилю индийской династии Пала (750 – конец XII в.). В нижней части трона помещены богини подношений. Аналогичную тангка опубликовал Д. Джексон (Jackson, 1996, 253). Эта тангка относится к частной коллекции Франсуазы и Алана Бордьеров. Она также написана на шелке по золотому фону. На ней изображен Будда Шакьямуни. На этой тангка также прослеживается сильное китайское влияние. Вероятно, она была написана с китайского оригинала. Будду Шакьямуни также окружают два ученика: Шарипутра держит монашеский посох-ккакххару, у Маудгальяяны руки сложены в жесте поднесения драгоценности анджли-мудра.

В верхней части тангка изображены два монаха школы Карма-Кагью. Один красно-шапочный, другой черношапочный. Вероятно, это шестой красношапочный лама (1584–1630) и восьмой черношапочный (1507–1554). Они посещали Лиджан и имели духовное влияние в регионе. В центре между ними находится Авалокитешвара (тиб. sems-nyid-ngal-gso). Авалокитешвара легко узнаваем по шкуре антилопы на левом плече. Главы школы Кагью, как и Далай-ламы, считались земными воплощениями Авалокитешвары, поэтому он и изображен на этой тангка. Может быть, главы школы Кармапа считались воплощением именно этой формы Авалокитешвары. Такую форму Авалокитешвары

Чойчжин Дордже увековечил в бронзе. Эта скульптура находится в монастыре Румтек в Сиккиме [Duglas and White, 1976, 133].

На описываемой тангка можно отметить аналогичные ратны и трон Будды. Д. Джексон особо подчеркивает, что многочисленные ратны служат отличительной чертой творчества художника [Jackon, 1996, 254]. Схожи размеры и подчеркнуто увеличенные руки Будды, что характерно для китайских образов. Сравнив обе тангка, можно сделать вывод, что они принадлежат кисти одного художника. На одной из тангка, опубликованной Г. Стоддард, с изображением Пехара, выполненной Чойчжин Дордже в китайском стиле имеется подпись автора и стоит дата 1655 г., что еще раз подтверждает правильность авторства и датировок [Jackson, 1996, 254]. Для периода творчества Чойчжин Дордже в китайском стиле, характерны следующие особенности: следование китайской живописной традиции, использование шелка в качестве основы, золотой фон тханок, трон Будды бледно-голубого цвета с украшениями в традиции Пала-Сена, многочисленные ратны. Тангка из коллекции Государственного Эрмитажа относится к работам мастера, написанным в ссылке, и может датироваться 1645–1661 гг. Нет сомнений, что она была написана выдающимся художником Чойчжин Джордже в середине XVII в. Можно предположить, что и шелк для обрамления тангка выполнен самим художником.

Второй работой мастера из тибетской коллекции Государственного Эрмитажа является статуэтка Авалокитешвары. Скульптура напоминает по стилю раннюю тибетскую бронзу VII–VIII вв. из Центрального Тибета. Скульптура незолоченая, холодной позолотой покрыто только лицо бодхисаттвы. Она изображает Авалокитешвару, восседающего в позе сукхасана. В прическе находится миниатюрная фигурка Будды Амитабхи. В левой руке он держит цветок лотоса, в правой находится в сосуд. В сосуд вставлена ивовая ветвь, которая более характерна для китайской традиции. Аналогичный по иконографии образ Авалокитешвары VII–VIII вв. с сосудом и цветком лотоса опубликован У. Шредером [Schroeder, 2001, II, 765, ил. 180].

Для скульптуры характерна тонкая проработка деталей и обилие украшений. Серьги, украшения и дхоти близки к образцам ранней тибетской скульптуры Ярлунгской династии, для сравнения можно привести опубликованную У. Шредером Сарасвати [Schroeder, 2001, II, 761, ил. 178]. Голова бодхисаттвы увенчана своеобразной короной, верх которой украшен миниатюрным изображением Будды Амитабхи. За пре-

Скульптура Авалокитешвары из коллекции Государственного музея Эрмитаж (инв. № У-745, высота 16 см)

столом находится мандорла, которая декорирована растительным орнаментом, верхняя часть завершается изображением дерева, на фоне которого мастер поместил двух птичек. Особенно характерно представлено дхоти, образующее на ногах сидящего бодхисаттвы большое количество мелких рельефных складок. Авторским решением являются круглая мандорла и двойной лотосовый престол с удлиненными крупными лепестками. Подобные престолы, с перехватом посередине, встречаются среди произведений долины р. Сват VII–VIII веков и затем в XI веке в западных Гималаях.

Таким образом, в тибетской коллекции Государственного Эрмитажа имеются два памятника, которые являются работами выдающего мастера Чойчжина Дордже.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Debreczeny K.* The Buddha`s law Among the Jang: The 10th Karma-pa's Development of his 'Chinese-Style Thangka Painting' in The Kingdom of Lijiang in Orientations. Vol. 34. № 4. April 2003. P. 46–53.

2. *Douglas N. and White M.* Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet. London.: Luzac and Company, 1976.

3. *Jackson D.* A History of Tibetan Paintings: The Great Tibetan Painters and Their Traditions. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

4. *Schroeder U.* Buddhist Sculptures in Tibet, Vol. 2. Hong Kong: Visual Dharma Pub., 2001.

В. Н. Зудина, Н. Ю. Перла (Самара / Тольятти)

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В САМАРСКОМ КРАЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ*

Музеи в высших учебных заведениях активно участвуют в учебно-воспитательном процессе, являются хранилищами культурно-исторических ценностей, национальной памяти и играют важную роль в гуманизации образования. В современных условиях музейные проекты позволяют оформлять процессы общения и взаимодействия носителей

различных культур, освещая не только важные этапы далекого прошлого, но и характерные черты современности. В Музее археологии, этнографии и истории СамГУ в настоящее время реализуется проект «Ноев ковчег», призванный отразить как современный этно-конфессиональный облик Самарской губернии, так и в ретроспективе проследить историю его становления, основные тенденции и сложившиеся традиции. Комплексный подход к проекту позволяет рассмотреть эти задачи в нескольких направлениях: историческом, этнографическом, культурологическом и религиоведческом. По технологическому делению проект относится к научно-исследовательскому и просветительскому типу.

В настоящее время в университетском музее готовится к открытию первая из целого ряда запланированных выставок «Ноева ковчега» — «Тибетский буддизм в Самарском крае: история и современность». В ходе работы над проектом впервые была сделана попытка обобщить имеющиеся разрозненные сведения, наметить историю тибетского буддизма в крае в целом, выявить этапы и характерные черты. Тема выставки актуальна своей новизной и востребованностью в связи с процессами возрождения духовных традиций в России, и в том числе буддизма, начавшимися в конце XX в., что позволяет проследить преемственность разных поколений. В первую очередь, следует отметить, что в крае исторически, начиная с XVII в., сложились связи с тибето-монгольской линией северного буддизма, с поочередным доминированием традиций Гелуг и Кагью на разных этапах истории.

На основании собранных материалов был создан тематико-экспозиционный план, состоящий из разделов, тем, подтем, раскрывающихся через конкретные предметные ряды, объединенные смысловыми композициями. Тематически выставка включает два раздела, соответствующие двум этапам проникновения тибетского буддизма на территорию Самарского края: **Раздел 1. Калмыцкий период XVII–XIX вв**. раскрывает тему раннего этапа бытования тибетского буддизма в крае с доминированием традиции Гелуг, тесно связанного с историей калмыцкого этноса в Поволжье. Включает в себя два подраздела: **1.1. Калмыки на Средней Волге**: с 1608 года калмыки (ойраты), западная

---

*Экспозиции Музея археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета.

ветвь монгольского этноса, образовавшаяся путем консолидации родственных этнических групп: чоросов, торгоутов, хошеутов, дербетов, принимают российское подданство и в течение нескольких десятилетий заселяют территории России. (*Согласно письменным источникам, в XVII веке в Россию прикочевало от 240 до 300 тыс. человек. Калмыки пришли со сложившейся социальной структурой, системой управления, буддийским мировоззрением*.) [Орлова, 2006, 16]. Самобытность калмыков, а также политические интересы России по привлечению их на военную службу, предопределили образование автономии в форме Калмыцкого ханства (1664–1771), в пределах которого калмыки кочевали, в том числе и от Самары до Астрахани. Одно из ранних упоминаний о калмыках в Самарском крае встречается в 1639 году в связи с осадой ими крепости Самары, в которой принимали участие до 10 тысяч калмыков [Классика Самарского краеведения, 2007, 131]. Северный фронтир «Дикого поля», каковым являлась эта территория долгие годы, постоянно подвергался набегам кочевников. В XVII в. нападения совершали калмыки, каракалпаки и башкиры; причем у местного населения сложился весьма оригинальный способ различать кочевников: «А по станом оных воров признают тамошние обыватели башкирцов, потому что калмыки кроме грабежа убивства не чинят и писем не берут, а каракалпаки обыкновенно людей берут в полон а не убивают же» [Дубман, 2005, 34]. Таким образом, калмыки оказывались наиболее гуманными среди других кочевых народов Среднего Поволжья, в чем можно усмотреть влияние буддийского мировоззрения. Впоследствии именно калмыки были привлечены на военную службу для охраны рубежей империи от других кочевников.

В экспозиции музея калмыки Среднего Поволжья XVII–XIX вв. представлены через свойственный им предметный мир: национальные костюмы, бытовые, буддийские предметы и свитковая живопись, макет калмыцкой кибитки с буддийской символикой. Все эти экспонаты отражают характерные особенности калмыцкого этноса: кочевой образ жизни и буддийское мировоззрение. Калмыцкая кибитка не только предельно функциональна, она является символической моделью мира, где соединились и буддийские и архаические представления. В соответствии с буддийским мировоззрением, архитектура кибитки — мандала, «чистая сфера», или жилище, Будды, верхний обод ук-

рашался двойным дордже, символизировавшим пять Будд Созерцания (дхьяни-будд), которым соответствовали определенные стороны света [Мифологический словарь, 1991, 102–103].

На протяжении трех столетий — XVII–XIX вв. — калмыки продолжали вести привычный для них кочевой образ жизни и исповедовать тибетский буддизм в условиях российской политики по укреплению государства путем христианизации иноверцев и перевода их к оседлому образу жизни. За пределами ханства до 70-х годов XVIII в. было образовано пять крупных поселений крещеных калмыков, и вокруг трех они кочевали. Их численность составила примерно 28 тыс. человек. «Общая численность калмыков на территории России в то время составляла от 280 до 320 тысяч человек. Таким образом, крещеными были примерно 10 процентов от их числа. Крещеные калмыки исполняли лишь внешнюю христианскую обрядность, оставаясь приверженцами буддизма» [Орлова, 2006].

В 1737 г на южных рубежах лесостепи для крещеных калмыков был основан город-крепость Ставрополь-на-Волге (современный Тольятти, Самарская губерния) «20 июня 1737 года императрица Анна Иоанновна подписала грамоту, где калмыцкой княжне, крестнице русской императрицы, Анне Тайшиной поручалось «для пребывания с зайсаганами» выше Самары и близ Волги-реки построить крепость... и на означенное место собрать всех крещенных калмыков, которые около этой крепости имеют по обыкновению кочевать...» [Центральный государственный архив древних актов СССР, ф. 248, кн. 140, с. 493–495.]. Об этом периоде в истории города сегодня свидетельствует название улицы Калмыцкой, расположенной на самой окраине современного Тольятти. В 1772 году после упразднения Калмыцкого ханства в ставропольскую местность было переселено еще около трех тысяч калмыков, но это было последнее крупное переселение. Были определены с согласия правительства места для девяти калмыцких поселений вокруг Ставрополя-на-Волге. В экспозиции представлена копия карты Ставропольского ведомства 1755 года, в пределах которого расселились крещеные калмыки.

В 1739 году формируется иррегулярное конное Ставропольское калмыцкое войско, образованное в районе крепости Ставрополь (современный Тольятти) из астраханских, донских и оренбургских калмы-

ков. В 1806 оно вошло в уже существовавший к тому времени Калмыцкий округ Донского казачьего войска [Энциклопедический словарь, 1990, 534]. Ставропольские калмыки отличились на полях сражений Отечественной войны 1812 года, закончив свой боевой путь в Лейпциге, участвуя в знаменитой Битве народов. В 1815 году Ставропольское калмыцкое войско было расформировано.

Попытки перевода калмыков на оседлый образ жизни и обращения в христианство в рамках политики царского правительства не привели к успеху, слишком глубоки были традиции и привычки кочевников. Некий Н. Нефедьев, посетивший Ставрополь в 1817 году, свидетельствует, что «калмыки эти почти ничем не отличаются от калмык, обитающих в Астраханской губернии. Они также ведут жизнь кочевую и занимаются скотоводством, а о хлебопашестве, кажется, никогда не думали и не думают, отдавая пожалованные им для этого земли, равно как и луга, лес, воды из оброка русским крестьянам ближайших селений, что доставляет им возможности быть счастливыми арендаторами» [Овсянников, 1997]. В 1842 году император Николай I издает указ о переселении калмыков в оренбургские степи. По свидетельству известного историка XIX в. А.М.Позднеева, даже через столетие, в XIX в., когда ставропольские калмыки были переведены в Оренбургский край, у них были ламы и молитвенные дома.

1.2. Следы тибето-монгольской ветви буддизма Махаяны и Ваджраяны в Самарском крае, XVII–XIX вв.

За долгую историю в тибетском буддизме сложились четыре большие — Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг — и много малых школ, или линий преемственности. По мнению А. Берзина, «когда предки калмыков переместились в район между Волгой и Доном к северу от Каспийского моря, они принесли с собой собственную традицию тибетского буддизма... Духовное руководство калмыки получили непосредственно из Тибета. Несмотря на то, что наибольшее распространение у калмыков имела традиция Гелуг, вследствие присущего им синкретизма они приняли также некоторые обряды традиций Сакья и Кагью» [Берзин, 1992]. Возможность бытования тантрических обрядов Ваджраяны в Самарской области среди калмыков XVII–XIX вв. подтверждается обнаруживающимися в Самарской области древними предметами буддийского культа. Еще в 1895 г. в своей статье «Древности, найденные в Самарс-

кой губернии и хранящиеся в Самарском публичном музее» П. В.Алабин писал о находках крестьянами на пашне в Бузулукском, Самарском уездах бурханов — буддийских скульптур [Алабин, 1895, 13]. К сожалению, в собрании музея они не сохранились. Но буддийские скульптуры поступали и позднее. Часть из них и другие артефакты буддийской истории XVIII–XIX вв. можно увидеть в экспозициях и фондах Самарского областного историко-краеведческого музея (СОИКМ), Краеведческого музея Тольятти и сейчас, например:

• Буддийские четки из 108 бусин.

• Традиционный атрибут Ваджраяны — алмазный скипетр (санскр. ваджра, тиб. дордже), размер 9 х 3,5 см, найденный при земляных работах в окрестностях Тольятти.

• Тханка (свитковая живопись) с изображением Ваджрапани (тиб. Чана Дордже) — одного из восьми великих бодхисаттв Ваджраяны. Изображается обычно в «гневном» аспекте: он оскалился, окружён языками пламени, его волосы вздыблены, он стоит на солнечном диске, в правой поднятой руке держит алмазный скипетр (санск. ваджра). Этот бодхисаттва символизирует силу, и его функцией считается устранение заблуждений [Мифологический словарь, 1991, 110]. Он — хранитель всех тайных учений и тантр. Считается, что он будет последним из тысячи Будд нашей эпохи. Тханка выполнена масляными красками на грунтованном полотне в самобытной манере, возможно, самими местными калмыками, размеры небольшого красочного полотна 17 х 26 см.

• Бронзовая статуэтка Будды со вскрытым основанием в виде лотосового трона, изображающая Будду Вайрочану. «Сияющий» (санск. Вайрочана, тиб. Намнанг) — один из пяти Будд Созерцания (санск. дхьяни-будд), глава Будда-семейства Татхагата. Соотносится с центром, трансформирует неведение в подобную пространству всепроникающую мудрость. Его руки на груди сложены в мудру Учения (все перечисленные выше экспонаты находятся в фонде Краеведческого музея города Тольятти).

• Уникальная находка хранится в фондах СОИКМ. Это крышка ритуальной тантрической чаши (санск. капала, тиб. тхёпа), второй половины XVIII–XIX в., обнаруженная в Самаре на пересечении ул. Ставропольской и проспекта Кирова на глубине 1,5 м при земля-

Крышка ритуальной тантрической чаши, второй половины XVIII–XIX вв, обнаруженная в Самаре в октябре 1987 г. Из фондов СОИКМ.

ных работах в октябре 1987 г. Крышка предназначалась для символического сосуда из верхней части черепа. В качестве материала для капалы широко применялись также металл, дерево или глина. Пустой сосуд, согласно буддийской символике, содержал нектар интуитивной мудрости. По образному выражению в буддийских текстах, «кровь врагов на пути», то есть эссенция пяти негативных чувств: гнева, неведения, жадности и прочих мешающих чувств, на которых покоится иллюзия эго, которые преобразуются в капале в «нектар» мудрости. Капала является символическим атрибутом ряда буддийских образов. Она находится у них всегда в левой руке, что символизирует аспект «женских качеств» мудрости и пустоты (санск. шуньята) этого атрибута. «Загадочная находка» была идентифицирована сначала сотрудниками Эрмитажа; согласно атрибуции, она могла быть создана во второй половине XVIII–XIX в. в Монголии, Китае или Бурятии (атрибуция была проведена научным сотрудником отдела Востока Эрмитажа Г. А. Леоновым в 1989 году и ведущим научным сотрудником Государственного музея Востока В. Е. Войтовым). На крышке капалы, предположительно, изображены локапалы — «хранители сторон света», «защитники мира и буддийского учения» из подгруппы дхармапал. На них короткие юбки из тигровых шкур — символ бесстрашия, прически украшены черепами, в руках оружие, аркан для ловли злых духов и алмазный скипетр (санск.: ваджра) — символ просветления, в своей неразрушимости подобный алмазу. Фигуры заключены в оваль-

ные картуши с языками пламени по внешнему контуру. Вверху на крышке вишваваджра — двойной перекрещенный ваджра. Крышка имеет дефекты — разрыв в нижней части и утрату литого ваджра в центре сверху [Крамарева, 2005].

• Фрагмент статуэтки бодхисаттвы.

Все эти уцелевшие крупицы когда-то богатого буддийского наследия нашего края – свидетельства наиболее раннего, калмыцкого, периода в истории тибето-монгольской ветви буддизма Махаяны и Ваджраяны в крае.

Раздел 2. Период глобализации XX–XXI вв. отражает второй, более поздний, этап прихода тибетского буддизма в Самарский край. Общие современные процессы глобализации, а также ряд других исторических условий способствовали распространению тибетского буддизма в мире. Если к началу XX в. в этой культуре жили преимущественно азиатские народы: тибетцы, непальцы, бутанцы, монголы, буряты, тувинцы, калмыки и население индийских Гималаев, то после 1959 года центры тибетских буддийских школ Ньингма (тиб. rnying ma), Кагью (тиб. bka' rgyud), Сакья (тиб. sa skya) и Гелуг (тиб. dge lugs) появились также в Малайзии, Японии и на Тайване, а в последующие тридцать-сорок лет — в большинстве стран Запада, а также более широко в России.

Структурно второй раздел выставки делится, как и первый, на два подраздела:

2.1. Тибетский буддизм традиции Карма Кагью. Согласно перечню религиозных конфессий Самарской области, начиная с 90-х гг. XX в. по настоящее время буддизм в крае представлен двумя буддийскими центрами Ваджраяны традиции Карма Кагью в Тольятти и Самаре [http://www.adm.samara.ru/obchestvo/obchestvo_instituti/31689/]. Среди главных четырех школ тибетского буддизма школа Кагью является наименее исследованной и потому представляет особый интерес. Главная причина этого состоит в особенностях традиционной устной передачи знания и тайном хранении текстов, записанных в Тибете около тысячи лет назад и в последующие времена. В настоящее время начинают публиковаться тексты Кагью, изначально устные предания, жизнеописания мастеров. Появляются научные исследования наследия этой школы. Подраздел экспозиции раскрывает самобытность Карма Кагью, показывает ее древние корни в практиках древнеиндийских махасиддх и историю с момента возникновения до современных буддийских цен-

тров в Самарском крае. Традиция Кагью была основана в XII в. в Тибете первым Кармапой Дюсум Кхьенпа (1110–1193 гг.), ставшим первым «тулку» Тибета. Кармапа считается третьим по статусу иерархом тибетского буддизма после Панчен-ламы и Далай-ламы [Торчинов, 2005, 224]. Содержание подраздела раскрыто визуально через ряд скульптурных портретов ее «отцов-основателей», свитковую живопись Цокшин (древо Прибежища), отражающую линию передачи Дхармы традиции Кагью. Следует отметить и традиционные ритуальные предметы, как используемые в практиках современными буддистами, так и собранные в паломничестве по Тибету (КНР), Бутану, Непалу, буддийским местам Индии и переданные музею из своих частных коллекций буддистами школы Кагью. Предметный ряд дополняет фотовыставка «Тибетский буддизм Востока и Запада: глобализация», где проведены параллели между буддийскими практиками, выполняемыми тибетскими и западными, российскими (самарскими) буддистами. (*Центры Карма Кагью Самарской области находятся под духовным руководством Его Святейшества XVII Гьялва Кармапы Тринле Тхайе Дордже и их задачей является сохранение и поддержание традиций тибетского буддизма Ваджраяны. Все буддисты в крае — миряне, этнический состав буддистов Карма Кагью в Самарском крае имеет смешанный характер: на 87,5 % состоит из русских и на 12, 5% — из этнических буддистов (бурят, калмыков, тувинцев и корейцев). Президент Самарского буддийского центра Карма Кагью Х. Д. Ламажапов представляет тибетский буддизм в крае, принимает участие в мероприятиях по вопросам религии, проводимых администрациями Самары и Самарской губернии. Самарские и тольяттинские буддисты провели в области Международный медитационный курс Пхова в 1997 году; Всероссийский ритрит тибетской живописи в 1997 году; приняли участие в строительстве ступы Просветления в г. Элиста (Калмыкия) в 1998–1999 гг., организовали региональные медитационные ритриты по начальным практикам Нёндро в 1993, 1996, 2002, 2004, 2007 гг. В 2003 году состоялась презентация Самарского буддийского центра общественности города, с этого момента ежегодно проводятся праздники Лосар (тибетский Новый год), День Будды, а также Дни открытых дверей. Буддисты Самарской области ежегодно принимают участие в международных медитационных марафонах. В центрах регулярно, в соответствии с принятым расписанием, проводятся медитации.*)

2.2. Традиция Гелуг. Второй подраздел экспозиции знакомит с историей создания в Самарском крае недолговечных песчаных мандал, возникших благодаря турам путешествующих тибетских монахов тантрического монастыря Гьюдмед, основанного в 1433 году. В период глобализации география странствий монахов значительно расширилась, охватывая многие страны Азии, Европы и Америки. С 2000 года организуются ежегодные туры по России и странам бывшего Советского Союза, в рамках которых монахи Гьюдмед четыре раза посетили Самару. (*В апреле 2002 г. ими были проведены ритуалы создания песочной Мандалы Любящих Глаз /санск. Авалокитешвара, тиб. Ченрезиг/ и масляных скульптур, Выставочный центр «Радуга»; в декабре 2002 г. была выстроена песочная Мандала Мудрости /Манджушри/, ВЦ «Радуга»; в 2004 г. в Музее им. П. В. Алабина построена песочная Мандала Будды Медицины, проведен ритуал Долгой Жизни, связанный с Белой Тарой, и церемония Будды Медицины; в апреле 2006 г. в Музее им. П. В. Алабина создана песочная Мандала Зеленой Тары и проведена церемония Будды Медицины*.) В фонде выставки представлены фото- и видеоматериалы, а также песок, использовавшийся в построении песочной Мандалы Будды Медицины.

Комплектование фонда. Процесс подготовки экспозиции предстал многоэтапной работой по комплектованию фондов, созданию теоретической базы, научному проектированию, освоению, к сожалению, небольшого выставочного пространства помещения музея СамГУ. Выставочный фонд формировался в соответствии с выделением двух этапов прихода тибетского буддизма в Самарский край. Сбор материалов продолжался в течение трех лет и к настоящему времени, практически, полностью завершен. Сейчас коллекция насчитывает более сотни предметов, а также две фотовыставки: 1) серия фотографий экспонатов Краеведческих музеев Самарской области — городов Тольятти и Самары, иллюстрирующая первый, ранний, этап истории тибетского буддизма в крае; 2) фотографии из серии «Буддийские практики Востока и Запада», иллюстрирующие современный этап распространения буддизма.

Таким образом, несмотря на то, что традиции Ваджраяны в крае были прерваны в советский период, можно отметить некоторую общность двух этапов распространения тибетского буддизма в Самарском крае. И в прошлом и в настоящем речь идет о двух из четырех основных традиций тибетского буддизма — Гелуг и Кагью, в разные

периоды истории доминирующих среди буддистов Самарского края и активных в том или ином виде в настоящее время.

Благодарность. Калмыцкий период в истории буддизма Среднего Поволжья XVII–XIX вв. отражен при содействии президента Калмыкии Кирсана Николаевича Илюмжинова, представителя Республики Калмыкия в Самарской области Александра Викторовича Тепикина, а также доктора философских наук, профессора СамГУ Любови Борисовны Четыровой. Комплектование фондов по второму этапу бытования Ваджраяны в крае осуществилось благодаря содействию президента Самарского буддийского центра Карма Кагью Х. Д. Ламажапова.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алабин П. В.* Древности, найденные в Самарской губернии и хранящиеся в Самарском публичном музее. Самара: Губ. тип., 1895.

2. *Берзин А.* Тибетский буддизм: История и перспективы развития. М.: Традиционная медицина, 1992; www.berzinarchives.com.

3. *Берзин А.* Традиция махамудры гелуг и кагью. Харьков: Сугата, 2005.

4. *Войтов В. Е., Тихменева-Позднеева Н. А.* Алексей Матвеевич Позднеев и его Восточная коллекция. Самара: Агни, 2001

5. *Дубман Э. Л.* Новая Закамская линия: Проект, строительство, судьба. Самара: Самарский государственный университет, 2005.

6. *Карма Агван Йондан Чжамцо.* Светоч уверенности. Введение в тибетские тантры: Методы школы Карма Кагью. СПб.: Орис, 1993.

7. Классика самарского краеведения: Антология. Выпуск 3. К. П. Головкин. Самара в конце XVIII – начале XX в. / Под науч. редакцией П. С. Кабытова и Э. Л. Дубмана. Самара: Самарский государственный университет, 2006.

8. *Крамарева И. В.* Загадочная находка: Атрибуции буддийской крышки капалы // Из истории музейных коллекций. Выпуск №2. Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина. Самара, 2005. С. 50–54.

9. *Леонтьева Е. В.* Тантры как основа школ тибетского буддизма // Вопросы истории, историографии, экономики, языкознания и литературы (Сборник аспирантских статей). Москва, 2007.

10. *Леонтьева Е. В.* Индийские корни буддийской традиции Кагью и ее тибетские основоположники // Восток. Москва, 2007. №6.
11. Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991.
12. *Овсянников В. А.* Ставрополь – Тольятти: Страницы истории. Тольятти: Изд-во фонда Развитие через образование, 1997.
13. *Орлова К. В.* Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – начало XX в.). М.: Вост. лит., 2006.
14. Советский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
15. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб.: Амфора, 2005.
16. *Шантаев Б. А.* Школа Карма Кагью у калмыков: Этапы истории, современное состояние // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004, С. 144–150.

Д. В. Иванов (Санкт-Петербург)

НЕИЗВЕСТНАЯ КАЛМЫЦКАЯ ТХАНКА ИЗ КОЛЛЕКЦИИ АДМИРАЛА К. Н. ПОСЬЕТА

В фондах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН хранится коллекция № 470, поступившая в музей в 1899 году по завещанию адмирала К. Н. Посьета. Прежде чем перейти к составу коллекции и описанию интересующей нас калмыцкой тханки, необходимо сказать несколько слов об адмирале К. Н. Посьете. Константин Николаевич Посьет (1819–1899) был яркой и разносторонней личностью. Жизнь Константина Николаевича была насыщенна различными событиями, походами и экспедициями. Мы здесь отметим только наиболее значимые, на наш взгляд. Биография К. Н. Посьета по годам расписана в статье В. Н. Кислякова, которую мы рекомендуем всем интересующимся [Кисляков, 2005]. В 1852–1854 годах Посьет совершил свое первое кругосветное путешествие на знаменитом фрегате «Паллада» в составе экспедиции вице-адмирала Е. В. Путятина. По возвращении из похода им были написаны «Письма с кругосветного путешествия», опубликованные в «Морском сборнике» и «Отечест-

венных записках». Всего К. Н. Посьет участвовал в трех кругосветных экспедициях. В 1854-55 годах Посьет побывал в Японии второй раз. В 1868 году Посьет совершает путешествие по Волге и Каспийскому морю. Впоследствии стараниями К. Н. Посьета углублены устья реки Волги, что предоставило морским пароходам доступ в Астрахань [Празднование 50-летия службы… 1887, 85]. В 1871 году К. Н. Посьет на фрегате «Светлана» посетил Америку, Канаду, Сингапур, Китай и Японию. В ходе этого путешествия Посьет побывал во всех открытых для европейцев портах Китая, а также совершил поездку по внутренним областям Китая от Шанхая до Нанкина и далее до Ханькоу [Правительственный вестник, 1886, 2]. В 1874 году адмирал Посьет был назначен министром путей сообщения. На этой должности Посьет не только занимался активным строительством железных дорог в России, но и руководил устройством Свирского и Сясьского каналов, улучшением портов Балтийского, Азовского и Черного морей, а 15 мая 1885 года при его участии был открыт Морской канал в Петербурге [Празднование 50-летия службы… 1887, 145]. Бывалый моряк, который сам пережил кораблекрушение, К. Н. Посьет организовал в России «Общество спасения на водах». Необходимо отметить, что Посьет был страстным коллекционером, привозившим различные предметы из всех своих путешествий. По завещанию К. Н. Посьета, его собрания были переданы в Музей антропологи и этнографии.

Возвращаясь к интересующей нас коллекции, отметим, что коллекция № 470 была зарегистрирована Д. Клеменцом в 1899 году. Всего коллекция включает четыре предмета. В музейной описи в графе «народ» указаны «китайцы», а в графе «местность собирания» — Гонконг. Два предмета — европейские рисунки акварелью, изображающие вид Гонконга и фактории, один предмет — портрет китайского учителя Сянь Шина. Наибольший интерес представляет четвертый экспонат. Это тханка с изображением Зеленой Тары. В описи экспонат зарегистрирован как «изображение буддийского бодхиставы женского рода, Тара (санскр.), Дулма (тиб.), Ногон Дара-экэ (монгол.), наклеен на желтом атласе».

Одного взгляда на этот экспонат достаточно, чтобы понять, что это никак не может быть работа китайского мастера, выполненная в Гонконге. По стилю это полотно наиболее близко к калмыцким тханка, хранящимся в МАЭ и описанных автором в статье «Калмыцкие тханка

Тханка с изображением Зеленой Тары из фондов Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, коллекция № 470.

в буддийских коллекциях МАЭ» [Иванов, 2008]. Необходимо отметить следующие характерные особенности — ландшафтный фон, украшенный изображениями полевых цветов и кустиков, широкий нос, тюльпаны (!), нарисованные над цветком лотоса. Изображение тюльпанов можно считать, как нам кажется, «визитной карточкой» калмыцкого стиля буддийской живописи.

Как эта явно калмыцкая работа оказалась в собрании адмирала Посьета, а позднее в китайских коллекциях МАЭ? Если обратиться к биографии Константина Николаевича, то мы узнаем, что в 1868 году он в ранге вице-адмирала плавал по Волге до Астрахани, а затем по Каспийскому морю. Насколько нам известно, это было его единственное посещение районов проживания калмыков. Именно тогда страстным коллекционером адмиралом Посьетом и была приобретена буддийская тханка. После смерти адмирала, когда по завещанию его собрание было передано в Музей антропологии и этнографии, буддийская тханка была ошибочно включена в список китайских вещей из собрания адмирала.

Для нас крайне важным представляется тот факт, что это полотно могло быть приобретено Посьетом только в 1868 году, поскольку позволяет нам предположить, что танка была нарисована в 60-х годах XIX века. Ввиду слабой изученности истории формирования самобытного калмыцкого стиля буддийской живописи и датировок произведений калмыцкого буддийского искусства, эта танка представляет большой интерес для всех, кто интересуется как собственно калмыцким искусством, так и буддийской живописью в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Иванов Д. В.* Калмыцкие тханка в буддийских коллекциях МАЭ (Кунсткамера) РАН: Характерные особенности стиля, иконография, обрамления // Manuscripta orientalia СПб.: Теза, 2008.

2. *Кисляков В. Н.* Российские морские офицеры — собиратели коллекций МАЭ (Китай, Корея, Япония) // Кюнеровские чтения. СПб., 2005.

3. Празднование 50-летия службы в офицерских чинах министра путей сообщения, генерал-адъютанта, адмирала К. Н. Посьета. СПб.,1887.

4. Правительственный вестник. СПб., 1886. №278.

Н. Л. Курчанов (Санкт-Петербург)

ПОЭТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА ВАДЖРАЯНЫ*

/gsung mi bzod sgra dbyangs ldan na yang/
/de cha shas phra mo cung zad las/
/rgyud bzod med du 'khol ba'i zab gsal ba/
Хотя непостижимая уму речь [*наставника слышалась мне*] *лишь как мелодичный звук,*
Даже из слабого её отголоска прояснилась глубина,
Повергшая меня в состояние непреодолимого стремления [*к нему*].
VIII Кармапа Микьо Дордже о сне, в котором он видел Миларепу

ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοΐ.
Буду петь духом, но буду петь и умом.
Апостол Павел об употреблении дара языков (1 Коринф., 14, 15)

Большое количество текстов по многим областям знания в Тибете было написано в стихах или имело стихотворные вставки. Считается, что информация в стихотворной форме воспринимается легче и запоминается лучше. Однако произведения, написанные стихами только потому, что в таком виде их легче воспринять и запомнить, были бы не столь интересны для эстетического исследования. Другое дело — произведения, написанные в стихотворной форме в силу того, что иначе их написать было бы совершенно невозможно, то есть произведения не только стихотворные, но *поэтические*.

Тибетская поэзия отличается значительным жанровым своеобразием. Обычно говорят о многих поэтических жанрах: это песни вообще (*glu*), песни реализации (*mgur*), изысканная поэзия (*snyan ngag* = речь для ушей), песни личного духовного и душевного опыта, т. е. лирика (*nyams mgur*), песни для тантрических собраний (*tshogs*), молитвы (*gsol 'debs*), молитвы-пожелания (smon lam) и прочие. Тем не менее, тема данного доклада — не жанровое, а эстетическое своеобразие, и не всей тибетской поэзии, а поэзии Ваджраяны, или, говоря очень условно, буддийской тантрической поэзии.

---

* На материале тибетских поэтических текстов.

Итак, мы будем рассматривать поэтические произведения тибетских мастеров медитации, и нужно сразу сказать, что эти произведения всегда, прямо или косвенно, связаны с Освобождением и Просветлением. Таким образом, предмет нашего внимания можно дополнительно определить как «буддийские поучения, данные в форме высокой поэзии». Собственно, это Дхарма, второй аспект Прибежища, вторая из Трёх Драгоценностей, и мы взялись рассматривать характер её эстетики.

Поэзия Ваджраяны (для краткости будем говорить «ваджра-поэзия»), безусловно, требует эстетического рассмотрения. Ибо это, конечно, произведение искусства, отличающееся от других, таких как живопись или скульптура, тем, что оно динамично по существу, вибрирует по своей природе, ибо «сделано» из звука; оно — своеобразный танец звуковой энергии, т.е. главным образом ритм. Мы говорим, таким образом, о ритмическом сплетении созвучий, гласных и согласных. И так же, как красота живописного изображения раскрывается, в первую очередь, через эстетику цвета, а красота буддийской бронзовой статуи во многом создаётся эстетической энергией бронзы и позолоты, переживание ваджра-поэзии может оказаться полнее, если воспринимающий её ум будет причастен эстетике звука (мы коснёмся этого ниже).

С другой стороны, звуковая гармония в ваджра-стихотворении — это гармония языка, а значит, стихотворение обладает и ноэтической энергией, т.е. духовно-интеллектуальной энергией выражаемого смысла. Итак, ваджра-поэзия — это структурированная звуковая и смысловая энергия, результат высокого духовного напряжения, дар реализованных мастеров людям и всем остальным существам. Более того, ваджра-поэзия — всегда музыкальна, то есть её можно и должно петь, это песенная поэзия, а в песенной поэзии стихотворный ритм несколько уступает свои позиции ритму музыкальному, сообразно с чем главным в такой поэзии становится язык. Однако не следует забывать также, что там, где присутствуют музыка и ритм, всегда присутствует число. Число проявляется в музыкальном размере, определяет поэтический метр, таким образом организуя текст. (*Нумерический аспект, например кратность количества слогов магически значимым числам, представляется достаточно важным для рассматриваемой темы и требует особого изучения, однако, в силу требований объёма, в настоящем докладе это невозможно.*)

Памятники песенно-поэтического творчества просветлённых мастеров приходят из сокровищницы пространства, по тибетски — *nam mkha'i mdzod*; излучаясь из пространства ваджра-поэзия в нем же потом и исчезает. Ибо, не говоря о том, что ваджра-песни часто «повествуют» о пустоте, они ещё и приходят из пустоты, растворяются в пустоте и сами сотканы из пустоты, так как звук, можно сказать, есть символ, или репрезентация пустоты. Звук, ритм, музыка, с одной стороны, многомерны и существенны, а, с другой стороны, явно (и ясно) безмерны и бессущностны. Здесь можно вспомнить о словах махасиддхи Сарахи:

akkharamekka ettha mai jāṇiu
tāhara ṇāma jāṇami e saiu
Я знаю лишь один слог,
Но, друг, я не знаю его имени.
[Jackson, 2004, 104]

По-тибетски это *yi ge gcig*, вероятно, речь здесь идёт о «неизречённом звуке», «звучании тишины» — снскр. *anāhata,* — символе пустоты, который в графическом представлении при написании семенных слогов выглядит как постепенно утончающаяся волнистая линия над кружком бинду. Речь здесь также может идти о кратком слоге «*a*», т.н. порождающем слоге, в санскритской и тибетской грамматике, который в Сутре праджняпарамиты в одну букву (*Ekākṣara Prajñāpāramitā Sūtra*) представляет полноту мудрости поучений всех Будд.

Отголосок темы *nam mkha'i mdzod* присутствует в следующем отрывке из намтар Тилопы, где повествуется о том, как этот индийский учитель получил lus med mkha' *'gro skor dgu — Девять поучений бесформеных дакини*. Согласно традиции, тибетский вариант этих строчек принадлежит, хочется сказать, «перу» Марпы. Примерная фонетическая запись дана справа.

/lus med mkha' 'gro rdo rje'i gsung/	lü me khan dro dor jei sung
/dri za'i glu dbyangs snyan pa ltar/	dri ze lu yang nyen pa tar
/bar snang stong las di ltar thos/	bar nang tong le di tar thö

Вот, алмазная речь бестелесных дакини,
Подобно мелодичной песне гандхарв,
Слышится из пустого сияющего пространства.
[Tilopa, 1999, 13]

Попробуем рассмотреть эстетику звука в Ваджраяне, проследив некоторую преемственность в «генеалогии» ваджра-поэзии, в том, как она проявляется и воплощается: «неизречённый звук» пустоты — *anāhata* — в своём *инобытии* проявляется как краткое «а», суть праджняпарамиты; краткое «*а*» продолжается в долгом «*āh*», которое выражает изначальную пробуждённость, нераздельность блаженства и пустоты (тиб.: *bde stong*). Долгое «*āh*» — семенной слог просветлённой речи, представляющий речь вообще в её чистом проявлении как абсолютную радость — сущностное качество Самбхогакайи (вспомним здесь описание момента чистого видения в завершающих фазах практик — «каждый атом *вибрирует* от радости», то есть «*звучит*» радостью); «*āh*» — также отождествляется с Ваджра-йогини, некоторые садханы, ассоциируемые с Ваджра-йогини, начинаются с «*āh*». «*Āh*», являясь просветлённой сущностью речи, сообразуется также с понятием «голос», а голос — это «ветер», «*prana*», «*rlung*», энергия, циркуляция которой неразрывно связана с дыханием, то есть это жизненная сила тела, сама жизнь. Кроме того, «*āh*» имеет также отношение к смерти — это вибрация, которая в феноменологии посмертных состояний соответствует этапу «возрастания» или «возгорания», по-тибетски *mched pa*, называемому также *dmar lam*, «путь красноты», когда сознание умирающего осознаёт только красное пространство, которое есть динамический аспект пустоты и переживается как интенсивная радость. Возрастание вибрации далее воплощается в семенные слоги, затем складывающиеся в мантры, столь важные для Ваджраяны, которая иногда называется «Mantrayāna», или «Guhyamantrayāna» — колесница мантры или колесница тайной мантры. (*Мантра — это, конечно, очень особая и совершенно фундаментальная тема, требующая, опять-таки отдельного и тщательного рассмотрения, которое невозможно в рамках настоящего доклада. Скажу только, что эстетическая рецепция, безусловно, может присутствовать также на уровне мантры и даже на уровне отдельных семенных слогов.*) И, наконец, это волновое исхождение достигает уровня колебаний на том уровне восприятия, где становится возможным *поэтико-эстетическая рецепция*, т.е. на уровне человеческого языка, и именно здесь мы начинаем говорить о ваджра-поэзии, когда соразмерность и согласованность звуковых колебаний отражает и отражается в гармонии, ясности и неограниченной открытости ума.

Итак, определим первый эстетический компонент ваджра-поэзии как **причастность единству блаженства и пустоты по факту своей звуковой природы**.

Если рассматривать продолжение уже упомянутого текста, написанного Марпой, мы видим девять строк, соответствующих девяти циклам поучений дакини. Вот они:

/*smin grol sems kyi rgya mdud bshig*/	min drol sem kyi gya dü shik
/*dam tshig rang sems me long ltos*/	dam tsig rang sem me long tö
/*rtsa rlung gra mig 'khor lo bskor*/	tsa lung dra mik khor lo kor
/*bde chen gsung gi rin chen zung*/	de chen sung gi rin chen zung
/*rig pa ye shes sgron me ltos*/	rik pa ye she drön me tö
/*rang grol phyag rgya chen po ltos*/	rang drol cha gya chen po tö
/*dam rdzas rtogs pa'i nyi ma lde*/	dam dze tok pe nyi ma de
/*spyod pa chu la ral gri rgyob*/	chö pa chu la ral dri gyop
/*ro snyoms phyi'i me long ltos*/	ro nyom chi i me long tö

[Tilopa, 1999, 13]

О чём здесь говорится, если нет соответствующих посвящений и наставлений, можно только догадываться. Эти строчки с трудом поддаются переводу, так как перевод, конечно, предполагает понимание. На этом примере видно, что такое символический язык дакини. В очень приблизительном и заведомо неадекватном переложении некоторые из этих строк выглядят так: «*великое блаженство — удерживай драгоценность речи, прямое осознавание — смотри на светильник мудрости, самоосвобождение — смотри на Великую печать, вещество самайи — грейся на солнце понимания, поведение — разрезай мечом воду, уравнивание вкуса — смотри во внешнее зеркало*». Смысл здесь основан на семантике намёка и сокрытия, здесь важно то, что языком обозначено, но не выражено. В своём комментарии на текст термы Гуру Ринпоче *Lam rim ye shes snying po* Первый Джамгён Конгтрул цитирует тантру Gsang rgyud, в которой сказано: *Дакини пользуются символами, они искусны в символах и символических ответах, высшую суть они передают символами, дакини суть жизненная сила символов* [Yeshe Nyingpo, 1999, 36]. Расшифровать символику дакини, как говорит далее Джамгён Конгтрул, может только тот, кто равен им по статусу, говорит с ними на одном языке. И вот Тилопа, восприняв эти символические поучения, отвечает так:

/gtso mo ji lta'i tshul ston te/	tso mo ji te tsul tön te
/sgyu ma lus kyi ghan do lar/	gyu ma lü kyi ghan do lar
/lus med mkha' 'gro'i gsang bcug nas/	lü me khan drö sang chuk ne
/brjod med ngag gis lcags bcug ste/	jö me ngak gi chak chuk te
/'od gsal sems kyi bya 'phur 'gro/	ö sal sem kyi ja phur dro

[Tilopa, 1999, 14]

О, благородные женщины, когда такой способ показан,
В навершие храма иллюзорного тела
Вложив тайну бестелесных дакини
И беззвучной речью наложив [*на неё*] *оковы,*
Теперь, птица ума ясного света улетит!

В ваджра-поэзии дискурс тайны служит указанием на то, что сокровенные поучения не прерывались «обычными» людьми, имеют подлинный источник, обладают глубиной, наполнены благословением и удостоверяют статус передающего их мастера как превосходящий уровень мирского ума.

Итак, определим второй эстетический компонент ваджра-поэзии как **семантику сокрытия смысла с помощью символического и тайного языка**.

Коснёмся теперь плана выражения. Вслушайтесь, в звучание, например, следующей из приведённых выше девяти строк (фонетическая запись): ***de chen sung gi rin chen zung***: *великое блаженство — удерживай драгоценность речи.* Звучание строчки отмечено звуковой игрой, в нём присутствует звукопись, то, что тибетцы называют *sgra rgyan* — звуковые украшения. Пользуясь традиционной терминологией, определим их как ассонанс (совпадение огласовки) на «*e*» — выделено одной чертой, на «*i*» — выделено двойной чертой и рифму — ***de chen-rin chen*** и ***sung-zung***. Звуковой образ этой строчки, в замечательной гармонии со своим буквальным значением (*yig don*), действительно доставляет наслаждение ушам — ***de chen sung gi rin chen zung***.

Посмотрим на звукопись на примере двух связанных строк, вслушаемся в ответ Тилопы:

/lus med mkha' 'gro'i gsang bcug nas/	lü me khan drö sang chuk ne
/brjod med ngag gis lcags bcug ste/	jö me ngak gi chak chuk te

…вложив тайну бестелесных дакини,
и беззвучной речью наложив [на неё] оковы…

Здесь опять проявляется ассонанс *m**e**-n**e**-m**e**-t**e***, *kh**a**n-s**a**ng-ng**a**k* и аллитерация (совпадение полное или частичное слогообразующих согласных) — ***j**ö-**ch**ak-**ch**uk* и т.д. Кроме того, присутствует рифма *ng**ak**-ch**ak***, и совпадение глагола ***bcug*** (*chuk*) на предпоследней позиции в этих параллельных строках — *s**a**ng **ch**uk n**e*** — *ch**a**k **chuk** t**e***. Итак:

*/lü m**e̲** kh**a̲**n drö s**a̲**ng **c̣ḥụḳ** n**e̲**/*
*/**j**ö m**e̲** ng**a̲**k gi ch**a̲**k **c̣ḥụḳ** t**e̲**/*

Но это, вероятно, хотя и великого Марпы, всё же перевод. Давайте рассмотрим явление *sgra rgyan* — звукового украшения на примере поэзии, написанной изначально по-тибетски.

Здесь, мне думается, нельзя найти лучшего примера, чем замечательный поэтический текст III Кармапы Рангджунга Дордже (1284–1339), называемый *nges don phyag rgya chen po'i smon lam* — Молитва-пожелание Махамудры Окончательного Смысла, текст, на основе которого даёт поучения по Махамудре лама Оле Нидал. Строфа 7-ая этого текста имеет следующий вид:

/sbyang gzhi sems nyid gsal stong zung 'jug la/	jang ži sem nyi sal tong sung jug la
/sbyong byed phyag chen rdo rje rnal 'byor ches/	jong je chag chen do rje nal jor che
/sbyang bya glo bur 'khrul pa'i dri ma rnams/	jang ja lo bur thrul pe dri ma nam
/sbyangs 'bras dri bral chos sku mngon gyur shog/	jang dre dri dral chö ku ngön gyur sho'

[Оле Нидал, 1999, 75]

Это четверостишие (катрен), в принципе, заслуживает отдельной статьи, ибо обладает, помимо своей поэтической изысканности, ещё и глубочайшим смыслом для всех практикующих буддизм Ваджраяны, а смысл в поэтическом произведении *невозможно* отделить от содержания, они слиты в неразрывном единстве. Мы, однако, сейчас рассматриваем эстетику стиха в плане выражения, поэтому вслушаемся сначала в звуковой образ этого выдающегося произведения.

Существует определённый канон рецитации данного текста, передаваемый в школе Карма Кагью, то есть его предписывается читать нараспев с соблюдением довольно интересного ритмического и мело-

дического рисунка. В нечётных строках редуплицируется предпоследняя (сильная) доля (в просодии называемая «икт»), которая, однако, не произносится полноценно, а заменяется гортанной смычкой («твёрдый приступ») с отзвуком предшествующего гласного (то есть как бы «проглатывается»), последняя доля при этом становится сильной, тем самым в принципе ямбический метр (размер со второй сильной долей), можно сказать, сгущается. Это сопровождается повышением тона в чётных строчках, что создаёт своеобразный эстетический эффект (сильные доли, выделены подчёркиванием), твёрдый приступ показан верхним регистром:

jang ži sem nyi sal tong zung jug ʻug la
jong je chag chen dor je nal jor che
jang ja lo bur thrul pe dri ma ʻag nam
jang dre dri dral chö ku ngön gyur sho'

В принципе, это почти пушкинский ямб, например, из Евгения Онегина, который послужит нам для иллюстрации этого замечательного размера у III Кармапы. Для этого нам потребуется Евгения Онегина пропеть:

Мой дядя самых честных пра ʻag вил,
Когда не в шутку занемо — ог,
Он уважать себя заста ʻag вил,
И лучше выдумать не мо — ог.

Далее, в четверостишии Кармапы чётные строки (особенно вторая) изысканно украшены аллитерацией и ассонансом:

……
***j**ong **j**e **ch**ag **ch**en d**o**r **j**e nal **j**or **ch**e*
.....
*jang **dr**e **dr**i **dr**al ch**u** k**u** ng**u**n gy**u**r sh**o***

Звуковая игра усиливается повторением в начале каждой строки одного и того же глагола *sbyong* (*jong*), согласно правилам словообразования отглагольных «имён», в разных грамматических основах: *sbyang gzhi — основа для очищения, sbyong byed — средство очищения, sbyang bya — подлежащее очищению* и *sbyangs 'bras — плод очищения*, однако, в силу того, что основы будущего и прошедшего времени различаются только на письме, при произнесении вслух достигается почти полное совпадение форм, что еще больше организует стих.

Здесь я позволю себе привести ещё одно сравнение, на этот раз с меньшей долей юмора. Приблизительно та же «механика» стиха часто использовалась Шекспиром в его сонетах; например, в следующих строчках из знаменитого LXVI сонета используется повторение слова в начале строчки, аллитерация, так же как и у Кармапы, на шипящие и на *-r-*, редукция гласных в конце нечётных строк, аналогичный ассонанс и сходный размер. Кажущаяся непохожесть объясняется лишь различным строем и характером двух языков:

And gilded honour shamefully misplac'd,
And maiden virtue rudely strumpeted,
And right perfection wrongfully disgrac'd,
And strength by limping sway disabled.

Наконец, на русский язык эту седьмую строфу молитвы пожелания III Кармапы можно также перевести с аллитерацией на шипящие:

На основании очищения, сущности ума, нераздельного единства ясности и пустоты,
Средством очищения, величайшей ваджра-йогой Великой Печати,
Подлежащие очищению завесы наносной запутанности (пусть будут очищены),
И плод очищения, свободное от завес Состояние Истины, пусть будет достигнут!

Как в любом истинном поэтическом тексте, мы видим в тибетском оригинале Кармапы идеальную слитность и «тождественность» планов выражения и содержания, соответствующую определению художественной формы, данному Алексеем Фёдоровичем Лосевым: «Художественное выражение, или форма, есть то выражение, которое выражает данную предметность целиком и в абсолютной адеквации, так что в выраженном не больше и не меньше смысла, чем в выражаемом» [Лосев, 1995, 45]. Таким образом, мы имеем предметом нашего рассмотрения настоящую поэзию, поэзию по определению, поэзию, можно даже сказать, по преимуществу.

Итак, определим третий эстетический компонент ваджра-поэзии как **полную гармонию изысканной поэтической формы и совершенного смысла, данную как нераздельное единство**.

Обратимся теперь к плану содержания. Рассмотрим ещё одно четверостишие *nges don phyag rgya chen po'i smon lam:*

/bdag dang mtha' yas sems can thams cad kyi/	dak dang tha ye sem chen tham che kyi
/bsam sbyor rnam dag gangs ri las skyes pa'i/	sam jor nam dak gang ri le kye pe
/'khor gsum rnyog med dge tshogs chu rgyun rnams/	khor sum nyok me ge tsok chu gyün nam
/rgyal ba sku bzhi'i rgyam mtshor 'jug gyur cig/	gyal wa ku ži gyam tsor jug gyur chik

[Оле Нидал, 1999, *36*]

Мы опять видим здесь уже знакомую нам многоцветную звуковую раскраску, однако в этом катрене поэт прибегает также к яркой образности и метафорике, по-тибетски традиционно называемым *gzugs*. Значение текста следующее:

Рождающиеся от снежной горы совершенно чистых помыслов и действий,
(*Совершенных*) *мною и всеми чувствующими существами,*
Незамутнённые тройственной расщеплённостью потоки накопленной добродетели,
Пусть впадают в океан четырёх Будда-тел!

В качестве символа абсолютной чистоты (*rnam dag*) мотивации и поведения (*bsam sbyor*) Кармапа использует образ горной вершины (*gangs ri*), вечно сияющей белизной покрывающего её снега, который, тая, порождает стремительные, кристально чистые водные потоки (*chu rgyun*) накопленной позитивной энергии (*dge tshogs*), свободной от примеси (*rnyog med*) тройственного разделения реальности на субъект, объект и действие (*'khor gsum*). (*Согласно поучениям (VIII Ситу Тенпей Ньиндже, Чёкьи Ньима Ринпоче, лама Оле Нидал), такая чистота означает практику, укоренённую в единстве пустоты и сочувствия – любое действие, например парамита даяния или терпения, совершённое на основании такого единства, свободно от концепций тройственной расщеплённости, то есть является спонтанно свободным и осознаётся пустым в момент своего осуществления и, как следствие, является абсолютно чистым* [*Tenpa'i Nyinchay, 1995, 32-34; Chökyi Nyima, 1992, 26-27; Оле Нидал, 1999, 37-41*].) И так же, как в мире вода не исчезает, потому что все реки текут в один великий океан, реки поступков

Бодхисаттвы, совершаемых вне концепций тройственности, не могут течь никуда больше, кроме как в океан просветления, который Кармапа называет «океан четырёх тел победоносных» (*rgyal ba sku bzhi'i rgyam mtsho*). Четыре тела суть Дхармакайа, Самбхогакайа, Нирманакайа и Свабхавикакайа, называемая также Махасукхакайа — Тело Великого Блаженства (VIII Ситу Тенпей Ньиндже).

Итак, определим четвёртый эстетический компонент ваджра-поэзии как **яркую и насыщенную образность и метафорику**.

Если действия освобождённого, пребывающего в деятельном покое, находящегося за пределами тройственных концепций ума проявляются спонтанно на благо всех существ, непринуждённо осуществляя именно то, что необходимо в настоящий момент, то *действия просветлённой речи так же должны быть спонтанными и свободными от тройственной расщеплённости*, причем поэтическая форма выражения становится для просветлённой речи как бы более уместной, и, если настоящая поэзия вообще — это гениальная речь, то *ваджра-поэзия*, или, скажем точнее, *ваджра-поэтика — это язык просветлённого ума*, который естественно для себя и на благо всех выражает сокровенный смысл в изящной ритмически и музыкально организованной форме. Ведь даже с небуддийской точки зрения «обычная», если можно так выразиться, поэзия, в отличие от прочих форм литературы, по словам Иосифа Бродского, пользуется сразу тремя методами познания: «аналитическим, интуитивным и посредством откровения, тяготея преимущественно ко второму и третьему, ибо все три даны в языке; и порой с помощью одного слова, одной рифмы пишущему стихотворение удаётся оказаться там, где до него никто не бывал, — и дальше, может быть, чем он сам бы желал. Пишущий стихотворение пишет его прежде всего потому, что *стихосложение — колоссальный ускоритель сознания, мышления, мироощущения*» [Бродский, 1991, 17–18]. Если даже несвободный, связанный концепциями и кармическими проекциями ум поэтическое творчество способно поднять на качественно иной уровень, то насколько же поэтическая речь должна быть более уместной и естественной для существ, достигших реализации?

Итак, определим пятый эстетический компонент ваджра-поэзии как **спонтанность выражения**.

Здесь мы не можем не сказать о поэте, для стиля которого спонтанность — есть чуть ли не главный эстетический элемент и поэтичес-

кий принцип, поэте, вероятно, наиболее непосредственном, наиболее открытом и доступном восприятию всех существ, певшем свои песни оленям, собакам, голубям, пастухам, охотникам, разбойникам, демонам, родственникам, ученикам, открытому пространству, самому себе и, конечно же, своему учителю. Часто, используя исконные инструменты заклинательной поэзии — повторы и параллельные конструкции — как основу, он вплетал между ними нити смысла мгновенной реализации, сообразно с истинным значением слова «тантра» и с истинным значением слова «текст», ибо оба эти слова изначально значат приблизительно одно и то же — переплетение и увязывание. Его знаменитая мудра «поэтического слуха» — правая рука внутренним ребром ладони пережимает канал тонкой энергии с правой стороны шеи — символизирует вдохновение и устную передачу. Джецюн Миларепа — поэт, по преданию достигший окончательной реализации за одну человеческую жизнь. Давайте посмотрим, как строятся некоторые из его песен. Выберем их, практически, наугад. Вот, например, песня мастеру Ньингма:

/*kye ma 'khor ba'i chos la snying po med*/	kye ma! khor we chö la nying po me
/*mi rtag mi rtag snying po med*/	mi tak mi tak nying po me
/*'gyur zhing 'gyur zhing snying po med*/	gyur žing gyur žing nying po me
/*ma nges ma nges snying po med*/	ma nge ma nge nying po me
/*yul yod bdag med snying po med*/	yul yö dak me nying po me
/*bdag yod yul med snying po med*/	dak yö yul me nying po me
/*bdag yul gnyis ka 'dzom yang snying po med*/	dak yul nyi ka dzom yang nying po me
/*'khor ba'i chos la snying po med*/	khor we chö la nying po me
/*pha yod bu med snying po med*/	pha yö phu me nying po me
/*bu yod pha med snying po med*/	phu yö pha me nying po me
/*pha bu gnyis ka 'dzom yang snying po med*/	pha phu nyi ka dzom yang nying po me
/*'khor ba'i chos la snying po med*/	khor we chö la nying po me

/*pha yod ma med snying po med*/ /*ma yod pha med snying po med*/ /*pha ma gnyis ka 'dzom yang snying po med*/ /*'khor ba'i chos la snying po med*/	pha yö ma me nying po me ma yö pha me nying po me pha ma nyi ka dzom yang nying po me khor we chö la nying po me [BKA' BRGYUD MGUR MTSHO:*77B-5*]

Кье ма! Вещи сансары бессмысленны,
Тленны, тленны — бессмысленны,
Меняясь и меняясь — бессмысленны,
Ненадёжны, ненадёжны — бессмысленны.
Есть земля, нет хозяина — бессмысленно,
Есть хозяин, нет земли — бессмысленно,
Есть и хозяин, и земля — всё равно бессмысленно,
Вещи сансары бессмысленны.
Есть отец, нет сына — бессмысленно,
Есть сын, нет отца — бессмысленно,
Есть и отец, и сын — всё равно бессмысленно,
Вещи сансары бессмысленны.
Есть отец, нет матери — бессмысленно,
Есть мать, нет отца — бессмысленно,
Есть и отец, и мать — всё равно бессмысленно,
Вещи сансары бессмысленны.

Для сравнения рассмотрим ещё одну песню, более позднего периода:

/kye ma 'khor ba'i chos la snying po med/	kye ma! khor we chö la nying po me
/mi rtag mi rtag snying po med/	mi tak mi tak nying po me
/'gyur zhing 'gyur zhing snying po med/	gyur žing gyur žing nying po me
/ma nges ma nges snying po med /	ma nge ma nge nying po me
/yul yod bdag med snying po med/	yul yö dak me nying po me
/bdag yod yul med snying po med/	dak yö yul me nying po me
/bdag yul gnyis ka 'dzom yang snying po med /	dak yul nyi ka dzom yang nying po me
/'khor ba'i chos la snying po med/	khor we chö la nying po me

/pha yod bu med snying po med/ /bu yod pha med snying po med/ /pha bu gnyis ka ‘dzom yang snying po med / /‘khor ba’i chos la snying po med/	pha yö phu me nying po me phu yö pha me nying po me pha phu nyi ka dzom yang nying po me khor we chö la nying po me
/pha yod ma med snying po med/ /ma yod pha med snying po med/ /pha ma gnyis ka ‘dzom yang snying po med / /‘khor ba’i chos la snying po med/	pha yö ma me nying po me ma yö pha me nying po me pha ma nyi ka dzom yang nying po me khor we chö la nying po me
	[BKA’ BRGYUD MGUR MTSHO:*91A:6*]

Ясность, пустота и нераздельность,
Эти три — суть видения.
Сияние, безмыслие и не-отвлечение,
Эти три — суть медитации.
Отсутствие желания, не-влечение и совершенство,
Эти три — суть поведения.
Отсутствие надежды, бесстрашие и не-заблуждение,
Эти три — суть плода.
Непритворство на людях, непритворство наедине с собой и отсутствие фальши,
Эти три — суть самайи.

Как видно, поэтика Миларепы характеризуется использованием преимущественно стоп с первой сильной долей (то есть хореического размера), что придаёт его песням дополнительную динамичность, в тибетской традиции *srog* — «жизненная сила», а также изобилием повторов и параллелизмов, приближаясь тем самым к первоначальным, первобытным источникам поэзии как таковой, источникам поэзии вообще, как явления человеческой цивилизации и культуры. Можно сказать, что поэтика Миларепы по преимуществу *магически-заклинательная*. Заговор и заклинание — это изначальные формы поэтического творчества, и именно они характеризуются изобилием повторно-параллельных формул — достаточно посмотреть на любую народную, обрядовую,

культовую и религиозную поэзию, скажем, ветхозаветную, византийскую, древнегерманскую или древнеславянскую. Поэтический дискурс вообще изначально есть дискурс магически-заклинательный. В нём реализуется то, что в немецкой филологии середины 20-го века называлось *das Kraftdenken* (воздействующее мышление) — интенсивное, граничащее с экстатическим возбуждением слияние актов представления, волнения и чувствования («ein starkes, an die ekstatische Erregung grenzendes Vorstellen, Wohlen und Fühlen» [de Vries, 1956, 75]). Человек в определённый момент осознал ту особенность, которую вносит в речь ритм как сила, наново упорядочивающая все смысловые элементы высказывания, заставляющая выбирать слова и придающая мысли новую окраску. Надо сказать, конечно, что заклинательный и магический дискурс был Миларепе известен совсем не понаслышке.

Своей особой ритмикой Миларепа подводит нас очень близко вообще к пониманию природы человеческого языка, ибо из языка невозможно исключить звук, вибрацию. Звуковая стихия языка — это, как мы уже говорили, единство блаженства и пустоты, но это ещё и стихия человека. В слове человек дышит, его речь размечена ритмом биения его сердца. Как говорил Владимир Вениаминович Бибихин, «голос вмещает, кроме дыхания, вместе с дыханием также и чувство с его протяжением, силой, тоном, то есть напряжением. […] Через дыхание, ритм, тон язык не символически и иносказательно, а непосредственно втянут, начиная уже со своей звуковой стихии, в природу человечества, сросся и ушёл корнями в человеческий мир и через него в целый мир» [Бибихин, 2007, 93].

Итак, определим шестой эстетический компонент ваджра-поэзии как **связь с истоками поэзии и языка, то есть с истоками человеческой культуры вообще, через магически-заклинательный дискурс**.

Итак, нам удалось несколько произвольно и субъективно, и, конечно же, лишь в первом приближении, рассмотреть несколько эстетических компонентов ваджра-поэзии: её органическую связь с единством блаженства и пустоты, её магически-заклинательную природу и укоренённость в истоках человеческой культуры, использование ею тайного языка, её яркую и насыщенную образность, эстетически идеальную слитность формы и содержания и, наконец, её спонтанность за пределами концепций.

В заключение нужно сказать, что, читая произведения просветлённых поэтов в оригинале, человек вступает с ними в прямые, без посредников, отношения, оказываясь как бы наедине с автором, в значительной мере приближаясь к нему. Мы «слышим» эти песни, почти так же, как их «слышал» автор, мы след в след идём по его стопам, наш ум и наша речь звучат в унисон с его подлинной вибрацией, внутренней и внешней музыкой его стиха. Можно сказать, что при внимательном чтении мы на некоторое время отказываемся от себя, от собственного «языка», на котором мы говорим с действительностью, в пользу «языка», которым пользовался автор. Подняться до вершин истинного смысла этих произведений непросто, однако мы можем воспринимать, *слышать* их звучание, как автор, или почти совсем как автор, а настоящая авторская вибрация — в случае наших текстов — это, конечно, особое *благословение*.

Завершить этот доклад мне хотелось бы строчками Х Кармапы Чёйинга Дордже, о художественном и скульптурном творчестве которого в настоящем сборнике можно прочитать в статье Ю. И. Елихиной. Это четверостишие выражает невыразимое. Пусть читатель самостоятельно попробует усмотреть в нем эстетические черты, о которых доселе шла речь.

/ka ye nam mkha’ la ni nam mkha’ bzhin/	ka ye! nam kha la ni nam kha žin
/zab zhi spros bral rmad byung bdud rtsi’i gsang/	zap ži trö dral me jung dü tsi sang
/rang rig rang gis gsal ba de kho na/	rang rig rang gi sal wa de kho na
/bde chen lhan skyes phyag rgya che brnyes shog/	de chen lhen kye cha gya che nye shok

[BKA’ BRGYUD MGUR MTSHO:*19B-3*]

Эй! Это как пространство в пространстве,
Глубина, покой, чудесная свобода от концепций, тайна амриты,
Самоосознавание — самосветящееся Оно!
Пусть мы узнаем Великую печать, присущее изначально великое блаженство!

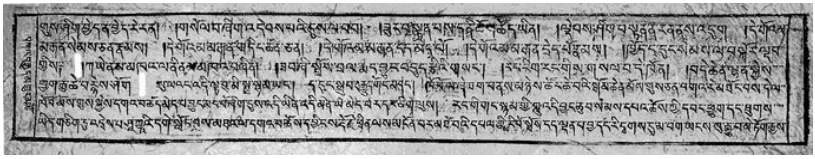


Рис. 1. Страница сиккимского ксилографа со стихами X Кармапы [bka' brgyud mgur mtsho:19B]. Начало и конец приведённого выше отрывка отмечены белыми чёрточками.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бибихин В. В.* Язык философии. СПб: Наука, 2007.

2. *Бродский Иосиф.* Стихотворения. Таллинн: Eesti Raamat, 1991.

3. *Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы // Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995.

4. *Нидал Лама Оле.* Великая печать: Взгляд Махамудры; Алмазный путь буддизма. СПб.: Карма Легшей Линг, 1999.

5. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο' (Septuaginta). Stuttgart, 1979.

6. *Jackson R. R.* Tantric Treasures. Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India. Introduced, Translated, and Annotated. Oxford: Oxford University Press, 2004.

7. *Jan de Vries.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd.2. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1956.

8. The Life of the Mahasiddha Tilopa by Mar-pa Chos-kyi bLo-gros (Tibetan and English). Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1999.

9. The Light of Wisdom. (The root text Lamrim Yeshe Nyingpo by Padmasambhava). Vol. 1. Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.

10. Mahamudra Teachings of the Supreme Siddhas. Snow Lion, 1995.

11. Mchog gi dngos grub mngon du byed ba'i myur lam bka' brgyud bla ma rnams kyi rdo rje'i mgur dbyangs ye shes char 'bebs rang grol lhun grub bde chen rab 'bar nges don rgya mtsho'i snying po. Dharmachakra Centre, Rumtek, Sikkim, ксилограф.

12. Song of Karmapa. The Aspiration of the Mahamudra of True Meaning by Lord Rangjung Dorje. A commentary by Chökyi Nyima Rinpoche. Kathmandu: Rangjung Yeshe, 1992.

Н. А. Нагорная (Белгород)

ОСМЫСЛЕНИЕ ИДЕЙ БУДДИЗМА В ПРОЗЕ В. О. ПЕЛЕВИНА

Восток для русской культуры и литературы XX в. был притягателен своей загадочностью, экзотикой, иным типом мышления. Достаточно вспомнить философско-религиозное и литературное наследие Н. К. Рериха, А. Белого, Вяч. Иванова, Н. Гумилева, В. Хлебникова, А. Ремизова и др. Идеи восточной философии появляются и в современной художественной литературе. Это романы «Монограмма» А. Иванченко, «Сорок лет Чанчжоэ» и «Последний сон разума» Д. Липскерова. Восточный контекст постоянно присутствует и в прозе Виктора Пелевина — одного из самых ярких современных российских писателей, лауреата многих престижных премий. Пьесы по его рассказам с успехом идут в театрах Москвы, Лондона и Парижа. Книги автора переведены на все основные языки мира.

То, что автор постоянно ссылается в своих текстах на буддистские философские доктрины, ясно каждому хоть в малой степени знакомому с буддизмом читателю. Но в критике и литературоведении пелевинский буддизм толкуется по-разному. А. Генис отмечает, что роман «Чапаев и Пустота» «заиграл» оттого, что содержание «дзен-буддийского боевика» — буддийскую сутру — Пелевин опрокинул в форму чапаевского мифа: «Буддизм в нем — не экзотическая система авторских взглядов, а неизбежный вывод из наблюдения над современностью» [Генис, 1999, 90]. М. Липовецкий видит в пелевинском буддизме ироническую метафору отсутствия трансцендентного объяснения и оправдания существования, так как «его герой убеждается в равноценности реальности и галлюцинации, точнее, не может и в конечном счете не хочет их различать» [Липовецкий, 1997, 294].

М. Каневская считает, что «восточность» Пелевина вполне серьезна, это авторская философия. Примерно того же мнения придерживается и К. Фрумкин, который ставит автору «диагноз» вполне классического и несколько старомодного писателя, «находящегося в страшном удивлении перед грядущей эпохой виртуальных миров и галлюциногенных технологий» [Фрумкин, 2004, 189].

Ценные замечания о творчестве Пелевина высказал проф. С. Корнев, который сформулировал расхождение между буддистским Освобождением и вечным постмодернистским побегом: «В буддизме «окончательное Освобождение» возможно и достижимо, существует даже его тщательно разработанная практика (...) тогда как в постмодернизме возможно только постоянное бегство, без надежды на счастливый исход, заранее проигранная партия» [Корнев, 1997, 252].

Постмодернисты известны своей приверженностью к моделированию иллюзорной реальности, проявляющей себя в сновидениях, видениях, галлюцинациях и других сноподобных состояниях сознания персонажей. Интерес к измененным состояниям сознания и вызывающим их факторам, таким как психоделики, компьютерные игры, высокие информационные технологии, характерен и для Пелевина. Для писателя-постмодерниста всякая реальность виртуальна, реальности уже не делятся на истинные и ложные, как в модернизме, унаследовавшем концепцию романтического двоемирия. Реальность относительна, вариативна, субъективна, ассоциативна, конвенциальна, она семиотизируется, превращается в текст. Понятие реальности множится у Пелевина. Во-первых, это реальность будничная, повседневная, но подобная сновидению. Во-вторых, реальность потусторонняя, тоже иллюзорная и галлюцинаторная по сути (сны, видения, галлюцинации, смерть). И, в-третьих, внутренняя реальность небытия, метафорически названная автором Внутренней Монголией. Моделируя все три типа этих реальностей, автор опирается на идеи буддизма.

По мнению теоретика постмодернизма И. П. Ильина, модернизм — конструирование моделей мира, постмодернизм — невозможность иерархий и систем авторитетов. «Если постмодернисты и прибегают к метаповествованиям, то только в форме пародии, чтобы доказать их бессилие и бессмысленность» [Ильин, 1992, 370]. Как считает Б. Гройс, современная культурная ситуация двусмысленна, идет поиск новой сакральности, исключающей любой критицизм, и в то же время имеет место последовательный критицизм, исключающий любую сакрализацию [Гройс, 1993, 311]. Эти две взаимоисключающие тенденции парадоксально уживаются в прозе Пелевина. Отечественный постмодернизм, конечно, испытал влияние западных теорий Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Лакана, однако всецело полагаться на них не стоит, ведь русский менталитет имеет свои особенности.

Надежда Маньковская выделила художественную специфику постмодернизма в России: с одной стороны, политизированность (особенно в соц-арте), с другой — настроения «неборьбы» и «дзен-поворота» в искусстве («сеансы одновременной игры с архетипами высокого искусства и идеологическими кодами»). Для русского постмодернизма характерны постоянные колебания между мифом и пародией, непреходящим смыслом и языковой игрой, архетипическими экзистенциальными сюжетами и сюрреалистически-абсурдистским автобиографизмом, скептико-ироническая позиция и утопизм авангардистского толка, сращение эзотеричности и кичевости [Маньковская, 2000, 294].

Иллюзорная реальность в постмодернизме ориентирована на идею виртуальности, вероятностности. Вероятностная модель бессознательного исследовалась в трудах В. В. Налимова. Он рассматривает сон как состояние, близкое к медитативному, а разгадывание вещих снов относит к одной из присущих человеку форм вероятностного прогнозирования [Налимов, Дрогалина, 1995, 158]. Здесь возникает широкое понимание виртуальной реальности: не только как созданной компьютером искусственной аудиовизуальной среды, но как любой условной возможной реальности.

Иллюзорная реальность ярко представлена в рассказах Пелевина «Иван Кублаханов», «Спи», «Вести из Непала» и в романах «Омон Ра», «Желтая стрела», «Чапаев и Пустота», «Generation “П”», «Священная книга оборотня», «Ампир В». Пелевин варьирует в своем творчестве мысли о действительности как продукте сознания, о жизни-сне, миресамовнушении. Очевидна связь его концепций с идеями буддистской философии, в частности Ваджраяны. Пелевин часто обращается к индуистскому мифу о вселенной как о сновидении ее создателя Брахмы и буддийской доктрине об иллюзорности мира.

Мир у автора предстает в виде замкнутого и упорядоченного кошмарного пространства, об истинной природе которого известно лишь одиночкам, путешествующим в поисках ключа от этого мира: Затворнику из повести «Затворник и Шестипалый», Черному Барону из романа «Чапаев и Пустота», Хану из повести «Желтая стрела», шаманке Тыймы из рассказа «Бубен верхнего мира» и т.д.

Еще с конца 1980-х гг., когда Пелевин был сотрудником журнала «Наука и религия», где готовил публикации по восточному мистицизму, основной его темой стала иллюзорность видимого мира. Эта тема уходит корнями в буддистскую философию, на которую постоянно

ссылается автор. Игровое и серьезное отношение Пелевина к этой теме парадоксально сочетаются. В финале первого опубликованного произведения автора — рассказа «Колдун Игнат и люди» (1989) — колдун побеждает агрессивную по отношению к нему видимую реальность, просто растворяясь в воздухе. Роман «Чапаев и Пустота» (1996) построен в форме коллажа снов-видений персонажей об истории и современности. В финале романа «Священная книга оборотня» (2005) героиня вступает в Радужный поток, подобный буддийской Нирване, оставляя текст романа в качестве текста-проводника для новых учеников.

В отличие от философичного рассказа «Иван Кублаханов», где реальный мир, в духе буддистской философии, уравнивается с миром иллюзорных снов, в рассказе «Спи» тема сна подана и на уровне иронии. Никита Сонечкин начал свое познание жизни на лекциях по марксистско-ленинской философии. От лектора его клонило в сон, а переход от философии ко сну шел через воспоминания детства, сны записывались машинально поверх лекций. Сны здесь публицистичны, они сильно напоминают обрывки газетной хроники. «Хронограф сновидения» запечатлевает, подобно реальной хронике, события советской жизни, но пародийно-абсурдно. В рассказе описаны разные способы спать, стадии сна, одновременные, параллельные, совместные сновидения, взаимоотношения сна и телевидения. У Пелевина видим не только описания наркотических видений персонажей, но и описание техники управления снами. Здесь ирония над советской реальностью перемежается с пародией на «искусство сновидения» К. Кастанеды. Овладение погружением в сон, в который превращается жизнь, называется в рассказе мастерством. Коллективное сновидение формируется гипнотическим воздействием на сознание человека средств массовой информации, телевидения, идеологии, стереотипов мышления и поведения.

Выход из мира сновидений и в мир сновидений — очень распространенный прием в постмодернизме. Игра именами, двойниками, мифами, снами и пространственно-временными категориями призвана показать иллюзорность реальности и самого «я» персонажа. Так, роман «Чапаев и Пустота» построен в форме снов-видений, увиденных пациентами психиатрической клиники. Времена, пространства калейдоскопически сменяют друг друга. Перед глазами зрителя и участника чужих и своих снов поэта-декадента Петра Пустоты проходит череда видений, среди которых невозможно найти свое «Я». Только освободившись от «Я», можно обрести подлинную свободу.

Особенно наглядно автор демонстрирует это во фрагменте о прогулке Петра Пустоты с бароном Юнгерном по бардо, где дожидаются своей участи ученики барона, донские казаки. Как только кто из них постигнет смысл иллюзорности бытия, барон переводит его в Особый полк тибетских казаков Азиатской Конной дивизии. Черный Барон в своем истинном виде выглядит, практически, как Махакала. В качестве учебного теста казаки поют русскую народную песню «Ой да то ни вечер, то ни вечер» на буддистский манер: ветры с восточной стороны срывают с буйной головы «желту шапку». На вопрос Петра, почему шапка желтая, казак Игнат отвечает: «Так мы ж Гелугпа. Вот и шапки у нас желтые. Были бы Кармапа, так шапка была бы красная. А если бы были Бон-по, как на Дону, так она бы черная была. Но сущность за этим всем одна. Как голова пропадать будет, так какая ей тогда разница, какая на ней была шапка? А с другой стороны подойти — там, где воля начинается, никакие цвета уже ничего не значат» [Пелевин, 1998, 277]. Так Пелевин одним творческим мановением уничтожил различия между философскими школами тибетского буддизма.

Роман «Священная книга оборотня» создан в жанре романа-инструкции для посвященных, написанного на основе древнего откровения, хранящегося у особой категории существ — лис-оборотней, незаметно для людей паразитирующих на их сексуальной энергии. Книга о волшебных лисах, хранителях древних знаний, опирается на буддистские тексты, на «Властелина колец» Толкиена и «Дозоры» Лукьяненко. Объективной реальности, по Пелевину, нет, а люди — это только часть коллективного сна. «Сон есть, а тех, кому он снится, — нет. То есть они тоже элемент сна. Некоторые говорят, что сон снится сам себе. Но в строгом смысле «себя» там нет» [Пелевин, 2005, 300]. Это чисто буддистская мысль в духе Сутта-Нипаты и Праджняпарамиты, которая упоминается и цитируется в тексте. «Есть путь, но нет того, кто идет по нему», — так Будда наставляет своих учеников, которые в результате Просветления должны потерять себя, т.е. свою маленькую человеческую личность, и обрести себя как океан глобального сознания. Эта трансформация в романе называется Радужный поток.

Лиса оставляет подробное описание того, как вступить в Радужный поток, аналог буддистскому Просветлению. Роман «Чапаев и Пустота», по авторскому замыслу, тоже был написан как текст-проводник во Внутреннюю Монголию. «Священная книга оборотня» продолжает авторскую обработку восточной традиции, начиная с псевдокитайско-

го имени главной героини (А Хули, что означает лиса А) и заканчивая упоминаниями древнекитайской классической философии, истории, литературы. Функция этих осколков иной культуры — показать среду, где воспитывалась лиса. Лисы состоят в отдаленном родстве с Сунь-у-Куном, героем «Путешествия на Запад». А Хули упомянута, по ее утверждению, в «Записках о поисках духов» Гань Бао. Она поправляет неточности древней истории как очевидец и все время сетует, как измельчало современное человечество. Весь XX век для нее — страшный сон. Эта мысль варьируется Пелевиным в романе «Чапаев и Пустота», рассказах «СССР Тайшоу Чжуань» и «Нижняя тундра» из книги «Relics. Раннее и неизданное». В «Священной книге оборотня» сновидение как таковое представлено только одно. Зато реальность в восприятии лисы имеет сновидчески-гипнотическую форму. Сном называется повседневная реальность и все ее области. Практики работы с сознанием во сне даются в «Йоге сна», одной из «Шести йог Наропы». Ученик в итоге должен научиться воспринимать не только образы сновидений как иллюзорные, он должен осознать единство сновидческой и объективной реальности и освободиться от привязанности к материальным объектам и формам. Об этом писал Тендзин Вангьял Ринпоче в своей книге «Тибетская йога сна и сновидений».

В романе представлен характерный постмодернистский коктейль из различных философских систем. Это и варьирование теорий Кастанеды. Смешение двух основополагающих для автора учений — буддизма и учения Кастанеды — происходит в контаминации нового «звания» возлюбленного лисы Александра: теперь подчиненные называют генерал-полковника «Нагваль Ринпоче», что удваивает его авторитет как учителя и сверхоборотня в глазах подчиненных, но вызывает усмешку у читателя. Александр в юности увлекался Кастанедой, но его поставила в тупик мрачная аллегория Орла, который пожирает человеческое осознание после смерти, подобно темному богу древности. В споре с лисой он признается, что пришел к православию, несмотря на свою природу волка-оборотня.

Лиса считает всю человеческую эзотерику профанацией. Особенно характерна в этом плане лекция, прочитанная лордом Крикетом Александру и сестричкам-лисам. В ней пародируется теория «чакр» или энергетических центров человека. Чакры обычно изображаются в виде лотосов с разным числом лепестков, здесь же это разноцветные шестеренки с разным числом зубцов, соединенных на позвоночнике чем-то

вроде велосипедной цепи (энергия кундалини). Низшая чакра муладхара напоминает нож от мясорубки. В эзотерических книгах описывается процесс восхождения кундалини («змеиной силы») по чакрам вверх, Крикет же говорит, что ее надо опустить вниз, в «инфрачакры», чтобы стать сверхоборотнем.

И все же есть в романе место о настоящей эзотерике. Это место об учителе с Желтой Горы, разоблачающем лисий ум героини и доверяющем ей тайную передачу учения для волшебных лис-оборотней. Чтобы лиса добралась до него, автору потребовался окружной путь, которым героиня запутывает свои следы, наряжаясь не в одежду, но в личность нимфетки. У Желтого Господина она испытывает раскаяние за содеянное во время своей долгой жизни зло. Учитель с Желтой Горы или Желтый Господин играет главную роль в китайской легенде романа. Возможно, он даос, так как единственные существа, которых боятся лисы, — это даосы-заклинатели. А, может, он — Гелугпа. Он читает Сутру Сердца (правда, на китайском, что необычно, так как этот священный для буддистов текст читается на санскрите. Это как раз и делает образ учителя нетрадиционным). В связи с этим роман Пелевина становится похож на «Тибетскую книгу о Великом Освобождении» Падмасамбхавы или Гуру Ринпоче (Драгоценного Гуру, как его называют на Востоке), которая представляет собой собрание необычайных подвигов Падмасамбхавы. А в итоге дается учение о достижении Освобождения. Лиса пишет письмо сестричке И о том, что надо, преодолев человеческое, преодолеть звериное и вернуться к духовной практике медитации, которой посвящены сокровенные мысли лисы.

Повседневная реальность имеет в романе постмодернистский симулятивный характер. В «Священной книге оборотня» автор даже уравнивает сексуальность, душу, разум и язык, называя все это симулякрами. Лисы-оборотни каждые пятьдесят лет подбирают под свои неизменные черты «новый симулякр души», который предъявляют людям. Поэтому с человеческой точки зрения внутреннее у них тождественно внешнему. Автор выделяет в человеке внешнее и внутреннее, одинаково симулятивные в своей неподлинности. Зато лисы имеют «настоящее», которого у большинства людей нет. Эта классификация соответствует буддистскому делению человека на составляющие или скандхи: имя-форму, мысль-материю, психо-физическую организацию: органы чувств, сами ощущения-чувства, представления, сознание. В буддизме акцентируется непостоянство человеческой личности, человек сравни-

вается с актером, меняющим роли и маски в каждом воплощении и даже каждую минуту своего земного существования. В какой-то степени это смыкается с постструктуралистской теорией симуляции.

Буддизм отличается классификаторством. Хотя Просветление и Путь к нему не поддаются описаниям, явления, мыслительные процессы и речевые акты вписаны в какую-либо структуру. Так, основные достоинства великого человека, который стремится к Освобождению себя и всех чувствующих существ (бодхисаттва), — парамиты (буквально: то, что перевозит на другую сторону). Их шесть: дана-парамита (милосердие), шила-парамита (нравственность), кшанти-парамита (терпение), вирья-парамита (энергия), дхьяна-парамита (сосредоточение), праджня-парамита (мудрость). Человеческая жизнь от зарождения эмбриона до смерти подчинена 12-звенному закону взаимозависимого существования. Первопричиной считается авидья — неведение. Из него происходят: склонности и волевые импульсы человека (санскара), сознание (виджняна), нама-рупа (имя-форма), шесть органов чувств (шадаятана), в которые в буддизме включается и разум, контакт с материей (спарша), ощущения (ведана), жажда обладания объектом (танха), привязанность (упадана), становление (бхава), перерождение (джати), старость и смерть (драрамарана). Все буддистские медитации, несмотря на то, что с их помощью предполагается достижение нерационального состояния, написаны в рациональном пошаговом ключе, где подробно излагается, как делать визуализации.

Мифология лис в романе тоже ориентирована на буддизм. Каждые 108 лет у лис в хвосте появляется одни серебряный волосок. 108 — священное число в буддизме. 108 раз читаются мантры, 108 достоинств имеют просветленные личности, 108 качеств есть у явлений и т.д. Как уже говорилось выше, лисы происходят от небесного камня. Чинтамани или мани — священный камень восточных легенд. Он символизирует Алмазный Ум Будды. Одна из самых популярных буддистских медитационных практик Ваджраяны (Алмазной Колесницы или Алмазного Пути) называется Алмазный Ум. В результате ее выполнения очищаются загрязнения ума, а мир начинает восприниматься в своей первозданной чистоте. В ней сказано, в частности: «Мы вспоминаем о всеобщем непостоянстве. Только открытая ясная безграничность ума неразрушима…» [Медитация «Алмазный ум», 2000, 6]. Вот эта неразрушимая суть и называется у Пелевина *настоящим* (курсив мой. — *Н. Н.*), к которому стремится его посвященный персонаж, что ставит под сомнение

принадлежность пелевинской прозы к «классическому» или «чистому» постмодернизму. Постмодернизм определяется как состояние потерянности, потери центричности самими постмодернистами. Децентрация становится сознательной позицией авторов. В этом пункте Пелевин отходит от постмодернизма, ведь его персонаж всегда ищет путь в сакральный центр мира.

В финале книги лиса достигает Просветления, вступив в Радужный поток: «И тут случилось невероятное. Внутри моей головы, где-то между глаз, разлилось радужное сияние. Я воспринимала его не физическим зрением — скорее это напоминало сон, который мне удалось контрабандой пронести в бодрствование. Сияние походило на ручей под весенним солнцем. В нем играли искры всех возможных оттенков, и в этот ласковый свет можно было шагнуть» [Пелевин, 2005, 365]. Пожалуй, впервые серьезно и открыто, без самозащитной иронии, Пелевин отправил своего персонажа в Нирвану, связав Просветление напрямую с любовью. С ее помощью А постигает свое Я, и путь этому сакральному алфавиту пролагает именно любовь.

Однако последний «вампирический» роман автора «Ампир В» или «Empire V» снова разрушает прекраснодушные иллюзии читателя о гармонии, к которой приходит персонаж Пелевина. Что нам преподнесет Пелевин дальше, покажет время.

Демифологизация сакрального (к области которого традиционно относятся сновидения) и новая сакрализация побуждают автора искать все новые приемы повествования, обращаться к различным культурным кодам. Но идеи кармы, перевоплощения, странствий сознания по промежуточным зонам между жизнью и смертью, идея посвящения и трансформаций низшего «я» в высшее остаются неотъемлемой частью художественной концепции автора.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Генис А.* Поле чудес. Виктор Пелевин // Генис А. Иван Петрович умер: Статьи и расследования. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 82–91.

2. *Гройс Б.* Московский концептуализм, или репрезентация сакрального // Гройс Б. Утопия и обмен. М.: Знак, 1993. С. 304–311.

3. *Ильин И. П.* Теория и практика литературоведческого постструкту-

ризма: Деконструктивизм в критике США и Франции: Дис. ... докт. филол. наук. М., 1992.

4. *Каневская М.* История и миф в постмодернистском русском романе // Известия АН. Серия литературы и языка. 2000. Т. 59. № 2. С. 37–47.

5. *Корнев С.* Столкновение пустот: Может ли постмодернизм быть русским и классическим. Об одной авантюре Виктора Пелевина // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 246–259.

6. *Липовецкий М. Н.* Русский постмодернизм: Очерки исторической поэтики. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т., 1997.

7. *Маньковская Н.* Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000.

8. Медитация «Алмазный ум». СПб.: Алмазный Путь, 2000.

9. *Налимов В. В., Дрогалина Ж.А.* Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М.: Мир идей, 1995.

10. *Пелевин В. О.* Чапаев и Пустота. М.: Вагриус, 1998.

11. *Пелевин В. О.* Священная книга оборотня. М.: Эксмо, 2005.

12. *Тендзин Вангьял Ринпоче.* Тибетская йога сна и сновидений. СПб.: Карма Йеше Палдрон, 1999.

13. *Фрумкин К. Г.* Философия и психология фантастики. М.: Едиториал УРСС, 2004.

E. Haderer (Vienna / Hamburg)

THE REPRESENTATION OF THE SIXTEEN KARMAPAS IN THE STUPA OF ELISTA/KALMYKIA

INTRODUCTION

In this paper, I would like to present the essential results of my Ph.D.-paper in Art History on the development of the representation of the sixteen Karmapas (tib.: *karma pa*) of Tibet. The Karmapas have been the spiritual heads of the Karma Kagyu School (tib.: *bka' brgyud*) of Tibetan Buddhism since the 12th century. Due to their importance as fully accomplished meditation masters they (tib.: *bka' brgyud*) have ever been depicted on painted scrolls (tib.: *thang ka*), wall paintings and in form of bronzes in Tibetan art.

Fig. 1: Stupa of Enlightenement in Elista/Kalmykia, bilt in 1998/1999.(see Tolek Sokolov, Ein Stupa in Kalmückien (in: Buddhistmus Heute, Nr. 26, München 1999, p. 56–62))

Within four years of research, I visited the most important museums and Buddhist centers of the Karma Kagyu lineage where I found some of the finest Karmapa paintings and bronzes from the 13th to the 21st Centuries. In 2004, I also made an expedition to Russia where I visited the stupa of Elista in Kalmykia (see fig. 1). The wall paintings inside the stupa (see fig. 9–14, 17) were done by the Tibetan master artist Denzong Norbu (b. 1937) in 2001 in cooperation with his Russian and Western students. The paintings show the successive lineage holders of the Karma Kagyu transmission, in particular the sixteen Karmapas and the Shamarpas. (*The Shamarpas, the «red hat» lamas, take the palce of a Karmapa after his death. Since the 13th Centruy they have been responsible for the discovery and the education of the Karmapa incarnations*). The Karmapa representations in Elista are one of the most outstanding examples for high-qualitiy contemporary Karma Gardri Buddhist art.

After the occupation of Tibet in 1959, Tibetan Buddhism and as well the Karma Kagyu tradition and its art have been continually moving to the West. Since then the remaining treasures of Tibetan Buddhist art have been dispersed all over the world. Now, the last great masters of the 1300 year-old Tibetan art traditions want to pass on their knowledge and experience to the people in the West and in Russia in order that it will not be lost. A steadily growing number of Western and Russian artists have already received for example the authentic transmission of the Karma Gardri tradition. One can say, that Buddhism has come to the West as once it came from India to Tibet.

THE REPRESENTATION OF THE S IXTEEN KARMAPAS IN TIBETAN ART

In Tibetan art, the Karmapas are depicted in their representative function as highest lineage lamas of the Karma Kagyu tradition (see e.g. fig. 5) and in their yidam form which is used as a visual guideline for the meditation on the 2nd, 8th and 1st Karmapas (see fig. 16).

Generally, the Karmapas can be identified by inscriptions — which are often missing — and special iconographic features such as an individual appearance, different hand gestures (skt. *mudra*; tib. *phyag rgya*) and various attributes or ritual objects they hold in their hands. These have a deep spiritual and symbolic meaning and express their enlightened activity for the good of all beings.

THE BLACK CROWN

The trademark of the Karmapas is the black hat (see fig. 2) or Black Crown (see fig. 3), which they wear on their head.

According to the Tibetans, each of the Karmapas is surrounded by a black, transparent energy field of a pectagonal form that expresses their spiritual accomplishment and can only be perceived by those with special spiritual abilities (skt. *siddhi*). The first Karmapa Dusum

Khyenpa (1110–1193) who lived in the 12th Century was presented this black «hat» by the Dakinis (female enlightened beings) when he reached full enlightenment. It is said to be made out of their black hair and it is a symbol of his enlightened qualities. The Chinese Mingemporer Yunglo (r. 1402–1424) who was a student of the 5th Karmapa Deshin Shegpa (1384–1415) in the 15th Century was once able to see this black energy field floating above the head of his teacher. Inspired by this he commissioned a precious replica of it and

gave it to Deshin Shegpa. From this time on the Karmapas used the Black Crown for a special initiation ceremony.

In Tibetan art, the Karmapas can be identified by this black hat. On most representations the first four Karmapas wear a simple black hat (see fig. 2) with two golden stripes and a rhomboid symbol at the front and a golden elevation at the top. All the other Karmapas, the 5th Karmapa to the 16th, are shown with the Black Crown which is decorated with two golden stripes, a double dorje symbol (skt. *visha vajra*, tib. *sna tshogs rdo rje*), a sun and a half moon symbol at the front, stylized Chinese cloud decorations at each side and a golden top with a ruby (see fig. 3).

Fig. 2

Fig. 3

fig. 2: The black hat of the Karmapas (Detail, fig.)
fig. 3: The Black Crown of the Karmapas (Detail, fig.)

THE ICONOGRAPHY OF THE KARMAPAS

In the course of time, special iconographic types have been developed for all of them. Depending on their specific historical and spiritual influence, some of the Karmapas like the 1st Karmapa Dusum Khyenpa (1110–1193) (see fig. 5, 13), the 8th Karmapa Mikyo Dorje (1507–1554) (see fig. 14–16) or the 16th Karmapa Rangjung Rigpe Dorje (1923–1981) (see fig. 17), have a special position within the Karma Kagyu lineage. Therefore, these Karmapas have been more often depicted in Tibetan art and several iconographic types have formed in the course of time concerning their representation.

This process was also influenced by many factors like the artistic preferences of a certain period of time, the wishes of the sponsor, the used

text sources and meditation instructions (skt. *sadhana*), the art tradition the artist belonged to and also the creativity and whim of the artist. Besides that, copying famous older paintings and using them as a model has always played a crucial part in the history of Tibetan art.

In general, one can say that a special Karmapa iconography started to form during the 18th and 19th Centuries. This process is particularly connected with the activity of the 8th Situpa Chokyi Chungne (1700–1771) who was a lineage holder of the Karma Kagyu tradition and a brilliant scholar and exceptional artist of his time. The 8th Situpa is said to have painted a famous thangka set of the successive lineage holders of the Karma Kagyu lineage

Fig. 4

Fig. 5

fig. 4: The 1st (?) Karmapa Dusum Khyenpa (1110–1193), thangka, colour on silk, central Tibet, c. 13th Century, 54, 6 x 48,3 cm (Rubin collection, New York).

fig. 5: The 1st Karmapa Dusum Khyenpa (1110–1193) and Gampopa, thangka, colour on canvas central Tibet, 16th Century, 86,9 x 60,3 cm (Rubin collection, New York).

including the portraits of the Karmapas. The set was copied many times until today and has influenced the development of the Karmapa iconography in contemporary Tibetan art (see fig. 7, 8).

DATE AND STYLE OF KARMAPA REPRESENTATIONS

The first Karmapa paintings date back to the 13th Century. The Rubin collection in New York possesses a golden silk thangka from about the 13th/14th Century (see fig. 4). It shows a figure which wears a black hat with a sun and a half moon symbol and sits in full meditation posture on a lotus and a moon disc. With its hands it performs the dharmawheel gesture (skt. *dharmachakra-mudra*; tib. *chos kyi 'khor lo 'i phyag rgya*) in front of the heart. The center of the composition is taken by two life-sized foot prints and the background is filled with lotus tendrils in between which the eight auspicious symbols are arranged. The upper rim of the painting is made up of an honour parasol. The parasol and the foot-prints have been symbols for Buddhahood since the early times of Indian Buddhist art. They designate the figure as a high Tibetan lama as the Karmapa is. The early date of origin of the thangka, the black hat of the figure and the dharmawheel gesture it performs indicate that it is the 1st Karmapa Dusum Khyenpa (1110–1193) shown in the painting.

Early Karmapa representations (c. 13th/14th Century) were mainly influenced by Indian and Nepalese art traditions (see fig. 4). From the 15th Century on, Tibetan paintings were executed in the Menri-stlye (see fig. 5) which was one of the first independent art traditions in Tibet which additionally incorporated elements of Chinese art.

THE KARMA GARDRI STYLE

In the middle of the 16th Century the Karma Gardri style (tib.: *ka rma sgar bris*) emerged and from that time on a majority of the Karmapa paintings were done in this significant painting style which particularly followed Chinese models (see fig. 6). The painting tradition was inspired by the 8th Karmapa Mikyo Dorje who was a great artist himself and who used to travel through Tibet accompanied by a big camp of students. The name Karma Gardri derives from this Tibetan tradition and literally means «the style of the Karmapa encampment». Typical of this refined painting school are an open landscape composition with scattered symbolic elements like plants, animals and buildings, the use of azurite blue and malachite green which derives from Chinese paintings of the Ming time (1368–1644), the light and translucent colour application and the exact rendering of details such as the faces of the figures, cloth patterns and jewellery. The main figure is positioned asymmetrically at either the left or the right side of the painting whereas the

Fig. 6 *Fig. 7* *Fig. 8*

fig. 6: The 9th Karmapa Wangchug Dorje (1556–1603), thangka, colour on canvas, Eastern Tibet, 16th/17th century, Karma Gardri-style, 124,4 x 82,5cm (Navin Kumar collection). collection, New York).

fig. 7: The 9th Karmapa Wangchug Dorje (1556–1603), thangka, colour on canvas, eastern Tibet, Gonpo Dorje, 19th/20th Century.

fig. 8: The 9th Karmapa Wangchug Dorje (1556–1603), line drawing, line drawing, Christopher Banigan, late 20th Century (see Karma Thinley).

attending figures — lamas, students, yidams and protectors — are arranged on the outer rims of the painting in the landscape or the sky.

THE KARMAPA PAINTINGS IN THE STUPA OF ELISTA/KALMYKIA

The paintings in the Stupa of Elista in Kalmykia/Russia are an example of a contemporary Karma Gardri work of art (see Introduction) (see fig. 9–14, 17)

On the walls of the square room inside the stupa the holders of the Karma Kagyu tradition are depicted. The transmission lineage startes with Buddha Diamondholder (skt. *Vajradhara* / tib. *rdo rje 'chang*) and continues with the Indian mahasiddhas Tilopa, Naropa, the Tibetan translator Marpa who brought the Kagyu teachings to Tibet, his student Gampopa and the 1st Karmapa Dusum Khyenpa (see fig. 13).

The following fifteen Karmapas and the ten Sharmarpas are arranged in chronological order in two horizontal lines at each wall and respecitvely

Fig. 9

fig. 9: The Lineage Holders of the Karma Kagyu Tradition, Denzong Norbu (b. 1937), 2001, Elisat/Kalmykia (Detail, right wall).

the opposite wall (see fig. 9). They sit on elaborate wooden thrones which are decorated with stylized flaming jewels, dragon-and lion heads and fine throne drapery that is ornamented with lotus and cloud patterns (see fig. 11). The Karmapas are dressed in the threefold, red-coloured monk's robe that consists of the lower cloth (tib. *mthang gos*), the other cloth (tib. *bla gos*) and the half skirt (tib. *sham thab*) or shawl which is a kind of coat. They are depicted in slight profile and their heads are surrounded by a transparent mandorla and whisps of clouds. The background is made up of a landscape made up of softly sloped green hills inbetween which delicate flowers, rocks and animlas such as different kinds of birds (see fig. 12) or deer (see fig. 11) are placed. At the horizon mountain peaks loom into the azurite blue sky. The sophisticated colour graduations and the staggered placement of the figures create a threedimensinal effect and depth of space. The colours are

Fig. 10

fig. 10: The 16th Karmapa Rangjung Rigpe Dorje (1923–1981) (middle), the 9th Shamarpa Kunchog Jungne (1733–1741) (left) and the 9th Karmapa Wangchug Dorje (1556–1603) (Detail, see fig. 9, back wall).

bright and shiny and the application of colour is strong. Revolutionary of are the name inscriptions of the figures which are done in kyrillic letters and not as usual in Tibetan (see fig. 12).

The faces of the Karmapas clearly show individual features but the portraits have not been painted in a naturalistic way. In particular, the traits of the 16th Karmapa show simularities with photographs of him (see fig. 17). The trend of reproducing faces in a highly photo-realistic way is typical of contemporary depictions of Tibetan lamas and is also common in recent Asian Buddhist art. Generally, the types of portraits used for Karmapa depictions correspond with Dietrich Seckel's definition of the so called «traditional portrait». Here, the person or Buddhist lama who is depicted on a painting has already died some time before and the artist has used historical or oral sources for visualizing the individual's appearance.

Fig. 11 *Fig. 12*

fig. 11: The 12th Karmapa Changchub Dorje (1703–1732) (Detail, see fig. 9).
fig. 12: Peacocks (Detail, see fig. 9).

Fig. 13 *Fig. 14*

fig. 13: The 1st Karmapa Dusum Khyenpa (1110–1193) (Detail, see fig. 9).
fig. 14: The 8th Karmapa Mikyo Dorje (1507–1554) (Detail, see fig. 9).

ICONOGRAPHIC DETAILS

The representation of the sixteen Karmapas in the stupa of Elista is characteristic for their iconography (see above).

THE 1st KARMAPA DUSUM KHYENPA (1110-1193)

In Tibetan art, the 1st Karmapa is generally shown with the his characteristic features: a prominent lower jaw, a stubbly beard, grey hair and a wrinkled face that indicate his high age. On most representations he performs the dharmawheel gesture in front of his chest. (see fig. 13)

THE 8th KARMAPA MIKYO DORJE (1507–1554)

On paintings he is usually shown performing the dharmawheel gesture in front of his heart (see fig. 14). As a bronze statue he can hold his right hand in the gesture of granting refuge (skt.: *śaranagamana-mudrā*; tib.: *skyabs sbyin gyi phyag rgya*) at the level of the chest while he clasps a text with his left

Fig. 15

Fig. 16

fig. 15: The 8th Karmapa Mikyo Dorje (1507–1554), bronze, 2004, (Buddhist center of the Karma Kagyu lineage Hamburg).
fig. 16: The 8th Karmapa as a yidam form, thangka, colour on canvas, 20th/21st Century, Karma Gardri style (private collection).

hand which rests in meditation gesture in his lap (see fig. 15). Furthermore, he can have a youthful face or that of an old man with wrinkles and grey hair. As a yidam form he has crossed hands at his heart in the diamond gesture (skt. *Hūmkāra-mudrā*; tib.: *hum mdzad kzi phyag rgya, rdo rje phyag rgya*) and holds a dorje and a bell in them (see. fig. 16).

THE 16th MAPA RANGJUNG RIGPE DORJE (1923–1981)

The 16th Karmapa holds a golden dorje in his right hand and a silver bell in his left hand and sometimes also two lotus flowers on which a book and a sword lie. Typical of his representation is the diamond gesture which he performs in front of his heart (see fig. 17).

Fig. 17

fig. 17: The 16th Karmapa Rangjung Rigpe Dorje (1923-1981) (Detail, see fig. 9).

CONCLUSIONS

The paintings in the stupa of Elista are an example for that Tibetan Buddhism and its art is getting gradually transferred to modern Western socities. After the desctruction of Buddhism in Kalmykia and Buryatia during the communist era in Russia, the teachings of the Buddha are now being revived by a new generation of Russian Dharma practitioners. Since about 30 years, more and more people have get acquainted with Tibetan Buddhism and its art in the West and in Russia. At the moment, many exhibitions and events take place in this field and Buddhist art has become popular as never before. In the future, Tibetan thangkas, wall paintings and Buddha statues of high quality will be produced in the West and in Russia to fit the needs of the Dharma practitioners there (see: Astrid Schmidhuber, «In Zukunft wollen wir die Statuen in Europa herstellen». Interview mit dem Thangka-Maler Norbu (in: Buddhismus Heute, Nr. 40/2006, München 2006, p. 77–79)). This development is demonstrated in the paintings of the stupa in Elista where Russian and Western artists got the transmission of executing traditional Tibetan art in a modern context. One can say that Tibetan Buddhism and its art has already arrived in the West.

Э. Хадерер (Вена , Австрия / Гамбург, Германия)

ИЗОБРАЖЕНИЯ ШЕСТНАДЦАТИ КАРМАП В ИНТЕРЬЕРЕ СТУПЫ ПРОСВЕТЛЕНИЯ г. ЭЛИСТА (РЕСПУБЛИКА КАЛМЫКИЯ)

ВВЕДЕНИЕ

Эта статья содержит основные результаты моей диссертации, представленной на соискание степени доктора искусствоведения и посвященной развитию визуального представления образов шестнадцати воплощений Кармап (karma pa) в Тибете. Кармапы являлись духовными лидерами школы тибетского буддизма Карма Кагью (bka' brgyud) начиная с XII века. В силу важности Кармап, признаваемых полностью реализованными мастерами медитации, в традиции тибетского искусства их изображения часто выполнялись в виде живописных свитков (thang ka), фресок и бронзовых статуэток. За четыре года исследования мне

удалось посетить важнейшие музеи мира и центры медитации линии преемственности Карма Кагъю, я обнаружила замечательные живописные и скульптурные изображения Кармап, выполненные во временном промежутке с XIII по нынешний век. В 2004 году я также предприняла поездку по России, где, в частности, посетила ступу Просветления в г. Элиста в Калмыкии (см. Рис. 1). Роспись стен внутри ступы (см. Рис. 9–14, 17) была выполнена тибетским художником Дензонгом Норбу (1937 года рождения) с помощью его западных и российских учеников в 2001 году. На стенах ступы изображены последовательные воплощения держателей линии преемственности Карма Кагъю, в частности воплощения Кармап и Шамаров Ринпоче. (*Шамары Ринпоче, называемые также «ламы в красных коронах», обычно являются «заместителями» Кармап в промежутке между уходом из жизни предыдущего воплощения и появлением следующего. Начиная с XIII века Шамарпы несут ответственность за обнаружение и последующее воспитание воплощений Кармап.*) Изображения Кармап в Элисте можно назвать одним из наиболее выдающихся современных примеров живописи, выполненной в тибетском стиле карма-гадри.

После оккупации Тибета китайскими войсками в 1959 году тибетский буддизм и, в частности, школа Карма Кагъю с присущими ей формами искусства были перенесены на Запад, и продолжают восприниматься западной цивилизацией. За прошедшее время уцелевшие шедевры буддийского искусства Тибета распространились по всему миру. Сегодня последние живущие носители традиций тибетского искусства, развивавшихся в течение 1300 лет, стремятся сохранить их, передав свои знания, опыт и мастерство последователям на Западе и в России. Постоянно растущее число западных и российских художников сегодня уже полностью восприняло, например, подлинную традицию тибетской живописи стиля карма-гадри. Можно, следовательно, говорить о том, что буддизм сегодня перенесён на Запад так же, как в своё время он был перенесён в Тибет.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ШЕСТНАДЦАТИ КАРМАП В ТРАДИЦИЯХ ТИБЕТСКОГО ИСКУССТВА

В тибетском искусстве Кармапы изображаются в качестве учителей-лам самого высокого уровня, держащих линию преемственности

Карма Кагъю (см. напр., Рис. 5), а также в форме медитационных аспектов — йидамов. Изображения йидамов используются в качестве «визуальных опор» для медитации, как это происходит, например, с формами 2-го, 8-го и 15-го Кармап (см. Рис. 16).

Обычно, с изображением какого именно Кармапы мы имеем дело, можно определить, прочитав подпись под изображением, однако нередки ситуации, когда такая подпись отсутствует. В этих случаях изображение можно распознать с помощью специальных иконографических черт, таких как общий облик ламы, различные жесты рук (санскр. mudra; тиб. phyag rgya), а также с помощью разнообразных атрибутов и ритуальных предметов, которые могут присутствовать на изображении. Такая атрибутика наполнена глубоким духовным символизмом и выражает просветлённую активность, проявляемую воплощениями Кармап на благо всех существ.

ЧЁРНАЯ КОРОНА

Самым узнаваемым атрибутом иконографии Кармап является, безусловно, их головной убор, изображаемый обычно как чёрная шапка (см. Рис. 2) или чёрная корона (см. Рис. 3).

Согласно тибетской традиции, над головой каждого из воплощений Кармап постоянно присутствует чёрное прозрачное энергополе пятиугольной формы, выражающее их реализацию и видимое только практикующим, обладающим особыми духовными способностями (санскр. siddhi). Первый в этой линии воплощений — Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193), живший в XII веке, получил этот «энергетический головной убор» в дар от дакинь (женских просветлённых существ), когда им было достигнуто состояние полного просветления. Традиционно считается, что материалом, из которого была сделана энергетическая корона Кармап, явились черные волосы дакинь, и что эта корона является символом его просветлённых качеств. Китайский император Юнгло династии Минг (годы правления 1402–1424), бывший духовным учеником 5-го Кармапы Дежин Шегпы (1384–1415), однажды сумел увидеть это чёрное энергополе над головой своего учителя. Вдохновлённый увиденным, император приказал изготовить богато украшенную копию черной короны и преподнёс её в дар Кармапе. С тех пор воплощения Кармап используют этот головной убор для проведения особых церемоний посвящения.

В традициях тибетского искусства изображения Кармап, практически, всегда можно распознать по наличию чёрной шапки или короны. В большинстве случаев Кармапы имеют на голове простую чёрную шапку (см. Рис. 2) с двумя золотыми полосами, золотым ромбом посередине и золотым навершием. Последующие воплощения Кармап от 5-го до 16-го изображаются с чёрной короной, украшенной золотой каймой справа и слева, двойным дордже (санскр. vishva vajra, тиб. sna tshogs rdo rje), солнцем и месяцем посередине, стилизованным китайским декором в виде облаков с каждой стороны и золотым навершием с крупным рубином (см. Рис. 3).

ИКОНОГРАФИЯ КАРМАП

С течением времени для каждого из воплощений Кармап был развит особый индивидуальный тип изображения.

В зависимости от той или иной духовной или исторической миссии, некоторые из Кармап, как, например, 1-ый Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193) (см. Рис. 5, 13), 8-й Кармапа Микьо Дордже (1507–1554) (см. Рис. 14–16) или 16-й Кармапа Рангджунг Ригпе Дордже (1923–1981) (см. Рис. 17), занимают особое место в традиции Карма Кагъю. Соответственно, эти воплощения Кармап изображаются чаще и для представления этих Кармап с течением времени было создано несколько иконографических типов.

На этот процесс повлияло множество факторов, таких, например, как художественные предпочтения той или иной эпохи, пожелания лиц, заказывавших изображение, использовавшиеся тексты-источники и руководства по медитации (санскр. sadhana), традиция живописи, к которой принадлежал художник, так же как и своеобразие его творчества и личные предпочтения. Кроме того, в истории тибетского искусства всегда играло центральную роль копирование известных образцов живописи и использование их в качестве прототипов.

В целом мы можем сказать, что специфика иконографии Кармап начала формироваться в XVIII–XIX веках. Этот процесс особенно связан с активностью 8-го Ситупы Чокьи Джунгне (1700–1771), который был держателем линии традиции Карма Кагью, ярким ученым и исключительным художником своего времени. Считается, что 8-ой Ситупа написал знаменитую серию тханок держателей линии преемственности школы Карма Кагью, включая портреты Кармап. Данная серия многократно ко-

пировалась, в том числе и в наше время, и оказала влияние на развитие иконографии Кармап в современном тибетском искусстве (см. Рис. 7, 8).

ДАТИРОВКА И СТИЛИ В ИЗОБРАЖЕНИИ КАРМАП

Первое изображение Кармапы датируется XIII веком. В коллекции Рубина в Нью-Йорке представлена золотая шелковая тханка XIII–XIV веков (см. Рис. 4). На ней изображена фигура в черной шапке с символами солнца и половиной лунного диска, сидящая в полной позе медитации на цветке лотоса и диске луны. Руки сложены в особом жесте колеса Дхармы (снскр. dharmachakra-mudra; тиб. chos kyi ‘khor lo‘i phyag rgya) на уровне сердца. В центре композиции изображены два отпечатка стоп в натуральную величину, задний план заполнен бутонами лотоса, а между ними расположены восемь традиционных благородных символов буддизма. В верхней части тханки изображен благородный зонт. Зонт и отпечатки стоп были символами будда-природы в индийском буддийском искусстве с самых ранних времен. Они обозначают, что данная фигура — высочайший тибетский лама, каким и является Кармапа. Ранняя датировка происхождения тханки, черная шапка и жест колеса Дхармы позволяют идентифицировать данную фигуру как 1-го Кармапу Дюсум Кхьенпу (1110–1193).

Ранее изображения Кармап (XIII–XIV вв.) в основном выполнялись под влиянием индийской и непальской художественных традиций (см. Рис.4). Начиная с XV века, тибетская живопись выполняется в стиле менри (см. Рис. 5), ставшем одним из первых независимых художественных течений в искусстве Тибета, включавшем в себя элементы китайского искусства.

СТИЛЬ КАРМА-ГАДРИ

В середине XVI века возникает стиль карма-гадри (тиб. ka rma sgar bris), и с тех пор большинство изображений Кармап было исполнено именно в этом стиле; в нем особенно чувствуется приверженность китайским образцам (см. Рис. 6). Живописная традиция получила свое развитие благодаря 8-му Кармапе Микьо Дордже, который сам был выдающимся художником и путешествовал по Тибету вместе с большим лагерем учеников. Название «карма-гадри» происходит из данной тибетской традиции и означает «стиль лагеря Кармапы». Типичным для этой живописной школы являются открытая пейзажная композиция с много-

численными символическими элементами, такими как растения, животные и здания; использование голубой лазури и малахитового зеленого, привнесенного из китайской живописи минского периода (1368–1644), свет и прозрачность цвета, а также подробная проработка деталей лиц фигур, орнаментов одежды и украшений. Главная фигура располагается ассиметрично в левой или правой части картины, в то время как фигуры окружения – ламы, ученики, йидамы и защитники — расположены по внешнему краю пейзажа или неба.

ИЗОБРАЖЕНИЯ КАРМАПЫ В ЭЛИСТИНСКОЙ СТУПЕ, КАЛМЫКИЯ

Живопись в элистинской ступе в Калмыкии, в России, является примером современной работы в стиле карма-гадри (см. Введение) (см. Рис. 9–14,17). На внутренних стенах прямоугольной ступы изображены держатели традиции Карма Кагью. Линия передачи начинается с Будды Ваджрадхары (снскр. Vajradhara, тиб. rdo rje ‘chang) и продолжается индийскими махасидхами Тилопой, Наропой, тибетским переводчиком Марпой, принесшим поучения Кагью в Тибет, его учеником Гампопой и 1-м Кармапой Дюсум Кхъенпой (см. Рис. 13).

Следующие 15 Кармап и 10 Шамарп расположены в хронологическом порядке на двух горизонталях на каждой стене и на противоположных стенах соответственно (см. Рис.9). Они сидят на искусно сделанных деревянных тронах, украшенных стилизованными драгоценностями, головами драконов и львов, изысканными драпировками с орнаментами лотоса и облаков (см. Рис.11). Кармапы одеты в красное монашеское одеяние, состоящее из трех частей: нижнего отреза (тиб. mthang gos), среднего отреза (тиб. bla gos) и безрукавки (тиб sham thab.) или большого платка, своего рода плаща. Они изображены слегка в профиль, их головы окружены прозрачным полем мандалы и облаками. На заднем плане изображен пейзаж с пологими холмами, изящными цветами, скалами, животными, среди которых можно увидеть разных птиц (см. Рис.12) и оленей (см. Рис. 11). На горизонте, на фоне лазурного неба, проступают горные вершины. Тонкие градации цвета и ассиметричное расположение фигур способствуют возникновению эффекта пространственной глубины композиции. Цветопередача яркая и насыщенная. Новаторским приемом стало применение кириллицы для подписей фигур, а не традиционное использование тибетского языка (см. Рис.12).

Портреты Кармап, несомненно, передают их индивидуальные черты, но они не выполнены в натуралистической манере. К примеру, характерные черты 16-го Кармапы сходны с его фотографическим изображением. Тенденция изображать лица в фотореалистическом ключе типична для современных портретов тибетских лам, и также применима в азиатском буддийском искусстве. В целом, способы портретирования Кармап соотносятся с определением Дитриха Шекеля о так называемом «традиционном портрете». В данном случае, человек или буддийский лама, представленный на картине, уже умер, и художник использовал исторические или устные источники, чтобы представить его внешний облик.

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕТАЛИ

Изображение 16-го Кармапы в элистинской ступе характерно для иконографии Кармап (см. выше).

1-Й КАРМАПА ДЮСУМ КХЬЕНПА (1110–1193)

В тибетском искусстве для изображения 1-го Кармапы традиционно используются его характерные особенности: выступающая нижняя челюсть, щетинистая борода, седые волосы и морщины на лице, говорящие о его почтенном возрасте. В большинстве изображений он представлен с руками, сложенными в мудре колеса Дхармы (см. Рис. 13)

8-Й КАРМАПА МИКЬО ДОРДЖЕ (1507–1554)

На картинах он обычно изображается с жестом колеса Дхармы на уровне сердца (см. Рис.14) Бронзовая статуя 8-го Кармапы может быть с правой рукой в жесте даяния прибежища (снскр. saranagamana-mudra; тиб. skyabs sbyin gyi phyag rgya) на уровне груди и с текстом в левой руке, покоящейся на коленях в позе медитации (см. Рис.15). Более того, он может быть молодым или пожилым, с лицом в морщинах, с седыми волосами. Как йидам он изображается со скрещенными у сердца руками в жесте алмаза (снскр. humkaramudra;тиб. hum mdzad kyi phyag rgya, rdo rje phyag rgya), держащими колокольчик и дордже (см. Рис.16).

16-Й КАРМАПА РАНДЖУНГ РИГПЕ ДОРДЖЕ (1923–1981)

16-й Кармапа держит золотой дордже в правой руке и серебряный колокольчик в левой, а иногда также два цветка лотоса, на которых лежат книга и меч. Типичным для его изображения является мудра алмаза на уровне сердца (см. Рис. 17).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Живопись в элистинской ступе является примером изображений традиционного тибетского буддизма, искусство которого постепенно проникает в современное западное общество. После того, как буддизм был уничтожен в Калмыкии и Бурятии во времена господства коммунизма в России, сейчас он возрождается благодаря новому поколению российских буддистов. По прошествии тридцати лет, все больше и больше людей на Западе и в России знакомятся с тибетским буддизмом и его искусством. Сегодня проходит множество выставок и мероприятий, посвященных этим темам, а буддийское искусство становится популярным, как никогда ранее. В будущем тибетские тханки, живопись и статуи Будды самого высокого качества будут изготавливаться на Западе и в России, чтобы удовлетворять запросы практикующих Дхарму [Schmidhuber, 2006]. Это развитие видно по росписи элистинской ступы, где российские и западные художники получили передачу методов традиционного тибетского искусства в современном контексте. Теперь мы можем сказать, что тибетский буддизм и его искусство пришли на Запад.

ЛИТЕРАТУРА

1. Douglas Nik, White Meryl. *Karmapa: Black Hat Lama of Tibet*. London: Luzac & Co, 1976.

2. Gega Lama. *Principles of Tibetan Art*. Darjeeling: Jamyang Singe, 1983.

3. Heller Amy. *Works from the Nyingjei Lam Collection int the Light of Recent Sculptural Finds in Tibet* // Oriental Art. Vol. 46/2, P. 14–23.

4. Jackson David. *A History of Tibetan Thangka Painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions*. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 1996.

5. Jackson David. *Some Karma Kagyupa Paintings in the Rubin Collections* // Marilyn M. Rhie / Robert A. F. Thurman, Worlds of Transformation. Tibetan Art of Wisdom and Compassion, New York: Harry Abrams, 1999, P.75–128.

6. Karma Thinley. *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boston: Prajna Press, 1980.

7. Seckel Dietrich. *Das Porträt in Ostasien. Einführung und Teil I: Porträt-Typen*. Band 1. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997.

8. Sokolov T. *Ein Stupa in Kalmückien* // Buddhistmus Heute. München, 1999. № 26. P. 56–62.

9. Schmidhuber Astrid. *In Zukunft wollen wir die Statuen in Europa herstellen*. Interview mit dem Thangka-Maler Norbu // Buddhismus Heute, München, 2006. № 40. P. 77–79.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Рис. 1 (fig. 1). Ступа Просветления в г. Элиста, Республика Калмыкия; годы строительства 1998–1999. [Sokolov, 1999].

Рис. 2 (fig. 2). Чёрная шапка Кармап (фрагмент).

Рис. 3 (fig. 3). Чёрная корона Кармап (фрагмент).

Рис. 4 (fig. 4). 1-й Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193). Тханка, роспись по шелку. Центральный Тибет, XIII в. 54,6 x 48,3 см (Коллекция Рубина, Нью-Йорк).

Рис. 5 (fig. 5). 1-й Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193) и Гампопа.Тханка, роспись на холсте. Центральный Тибет, XVI в. 86,9 x 60,3 см (Коллекция Рубина, Нью-Йорк).

Рис. 6 (fig. 6). 9-й Кармапа Вангчуг Дордже (1556–1603). Тханка, роспись на холсте. Восточный Тибет, XVI–XVII вв. Стиль карма-гадри, 124,4 x 82,5см (Коллекция Навина Кумара).

Рис. 7 (fig. 7). 9-й Кармапа Вангчуг Дордже (1556–1603). Тханка, роспись на холсте. Восточный Тибет. Генпо Дордже, XIX–XX в.

Рис. 8 (fig. 8). 9-й Кармапа Вангчуг Дордже (1556–1603). Линейный рисунок, конец XX в. Кристофер Баниган [Karma Thinley, 1980].

Рис. 9 (fig. 9). Линия держателей традиции Карма Кагъю. Дензонг Норбу (1937 г.р.). 2001. Элиста/Калмыкия (Деталь, правая стена).

Рис. 10 (fig. 10). 16-й Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже (1923–1981) (в центре), 9-й Шамарпа Кёнчог Джунгне (1733–1741) (слева) и 9-й Кармапа Вангчуг Дордже (1556–1603). (Фрагмент, см. Рис. 9, задняя стена).

Рис 11 (fig. 11). 12-й Кармапа Чангчуб Дордже (1703–1732). (Фрагмент, см. Рис. 9).

Рис. 12 (fig. 12). Павлины. (Фрагмент, см. Рис. 9).

Рис. 13 (fig. 13): 1-й Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193). (Фрагмент, см. Рис. 9).

Рис. 14 (fig. 14). 8-й Кармапа Микьо Дордже (1507–1554). (Фрагмент, см. Рис. 9).

Рис. 15 (fig. 15). 8-й Кармапа Микьо Дордже (1507–1554). Бронза, 2004. (Буддийский центр Карма Кагью в Гамбурге).
Рис. 16 (fig. 16). 8-й Кармапа в форме йидама. Тханка, роспись на холсте. XX–XXI вв. Стиль карма-гадри. (Частная коллекция).
Рис. 17 (fig. 17). 16-й Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже (1923–1981). (Фрагмент, см. Рис. 9).

А. А. Шиманская (Москва)

ПАМЯТНИКИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ МУЗЕЙНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Понятие коммуникация происходит от латинского «communico» — делаю общим, связываю, общаюсь. В общих выражениях можно дать определение коммуникации как процесса обмена информацией между субъектами с целью сообщения определенного смысла. Современные исследователи выделяют в качестве важного момента, отличающего коммуникацию собственно от информации, как одностороннего сообщения, наличие «обратной связи» между участниками процесса. Таким образом, коммуникация — это сложный процесс, представляющий диалог, взаимообмен, а не монолог. Коммуникативный процесс протекает посредством какого-либо доступного для восприятия всеми участниками носителя или средства передачи информации, в качестве которых могут выступать речь, знаковые системы, материальные объекты и т.д. Т. Ю. Юренева отмечает, что «Понимание как сущность коммуникации предполагает единство языка коммуницирующих, единство ментальностей, единство или сходство уровней социального развития. Но возможна и коммуникация далеких во времени и пространстве культур; в таком случае понимание культур возможно как реконструкция или конструкция по тем законам обработки информации, которые приняты в воспринимающей культуре» [Юренева, 2003, 330].

В 1960-х годах канадским ученым Д. Камероном впервые вводится понятие «музейная коммуникация». Согласно его теории, этот термин обозначает процесс общения посетителя с музейными экспонатами в специально организованном пространстве. В 1980-е годы происходит

формирование особого коммуникативного подхода в музееведении. Его разработкой занимались такие исследователи, как М. Б. Гнедовский, Ю. Родемер, В. Глузинский, Д. Портер, Р. Стронг. При таком подходе музейный посетитель из пассивно воспринимающего информацию превращается в непосредственного участника процесса. В целом, выделяются следующие модели музейной коммуникации: первая модель — это общение посетителя и сотрудника музея, а экспонат выступает здесь в качестве средства общения; сутью второй модели являются впечатления, полученные посетителем от личного и непосредственного восприятия музейного предмета. Новый взгляд на коммуникативный процесс в музее предложил немецкий музеевед Ю. Родемер. Он рассматривает музейную экспозицию как знаковую систему, являющуюся результатом работы коллектива авторов. Таким образом, экспозиция отображает не только (и не столько) реальную действительность, но и представляет собой реализованную концепцию исследователей, дизайнеров и проектировщиков. Экспонаты в ней предстают как знаковые компоненты, элементы, позволяющие осуществлять процесс коммуникации. Авторы экспозиции становятся своего рода посредниками между разными культурами, «переводчиками» информации на язык воспринимающего лица [Родемер, 1980, 6].

Существует взгляд на культуру как на «искусственную природу», сложную знаковую систему. При возникновении коммуникативных связей между представителями различных культур непременно встает проблема понимания культурных кодов. «Многоуровневая, но целостная реальность характеризуется многоуровневым, но целостным языком культуры. Понять язык культуры конкретного времени можно, рассматривая его «изнутри» по логике этого времени» [Брагина, 2003, 6]. Иная знаково-понятийная система требует некоторых усилий для понимания ее представителем иной культуры. Ю. М. Лотман отмечал: «Одни и те же тексты, рассмотренные на разных уровнях, могут дать разные картины… Один и тот же текст в своем реальном функционировании может описывать (и осознавать) себя одновременно в категориях нескольких моделей культуры» [Лотман, 1969, 477]. Это, с одной стороны, открывает широкие перспективы для восприятия, с другой стороны, накладывает и большую ответственность на исследователя и интерпретатора памятников культуры и культурно-исторических

процессов и явлений. Музей является местом, где осуществляются коммуникативные процессы, поэтому проблема сохранения и интерпретации культурных кодов для музеев наиболее актуальна. Прежде чем предмет предстанет в виде компонента экспозиции перед посетителем, он проходит целый ряд этапов исследовательской работы. Отбор предметов, их исследование и интерпретация учеными, концепция проектировщиков экспозиции, а также подача материалов экскурсоводами — все это играет огромную роль в процессе музейной коммуникации. Не меньшее значение имеет и уже сложившаяся ценностная система воспринимающего, то есть посетителя. Именно для устранения непонимания или даже неприятия значений и смыслов явлений иной культуры, коммуникативный процесс должен иметь и «обратную связь», строиться на приемах диалога. Попытаемся рассмотреть в аспекте коммуникативного подхода памятники буддийской культуры (главным образом на примере тибетского искусства) и их смысловые и аксиологические значения.

Буддизм — древнейшая из мировых религий. Буддизм не связан никакими едиными церковными организациями и общими для всех последователей правилами. Антидогматический характер учения был заложен уже самим основателем, Буддой Шакьямуни, рекомендовавшим своим ученикам ничему не верить на слово и проверять все поучения согласно собственному опыту. Это учение отличается веротерпимостью, в самой сути его заложены принципы толерантного отношения к чужому мнению и взглядам, что и послужило возникновению такого многообразия различных школ и философских направлений в рамках самого буддизма. Нельзя рассматривать буддизм в целом, без учета культурных особенностей и национальных форм, которые учение принимает в разных странах. Буддийское наследие основывается на единой доктринальной базе, общих и разделяемых всеми последователями этого учения идеях. Буддийское искусство отличают широта и сложность пантеона и обширная символическая система. Изучение символов — один из путей понимания философии самого учения. Семантика произведений искусства включает в себя основные доктринальные понятия, раскрывающие главную религиозную цель буддизма и путь ее реализации. Буддийское учение — Дхарма — находит выражение в различных формах, которые, в свою очередь, адресованы людям раз-

ной степени образованности, разных социальных слоев. То, что для ученого монаха или практика служит медитативным образом, для рядового мирянина является объектом поклонения и почитания.

При рассмотрении буддийского художественного канона в целом традиционно говорится о физических, вербальных и ментальных формах искусства. В буддизме они именуются опорами или символами тела (живописные и скульптурные изображения), речи (каллиграфия, тексты) и ума (ступы и мандалы) будд. Ключевым для тибетского буддизма, и для буддизма в целом, является понятие Прибежища. В первую очередь Прибежище принимается в Трех драгоценностях — в Будде, Дхарме и Сангхе. Слово будда происходит от санскритского термина «бодхи» — «пробуждение» и означает «пробужденный», «просветленный». Тибетцы называют будду «санг гье»: «санг» означает «очищенный», а «гье» — «раскрывшийся» или «расцветший». Будда — это тот, кто устранил все завесы, затемняющие сознание, и тот, кто раскрыл изначальную мудрость, которая возникает, когда ум осознает свою изначальную природу. Будда обладает любящей добротой и сочувствием ко всем живым существам и учит, желая освободить их от страданий. Будда дает людям Дхарму. Обретение состояния будды — это цель практикующего, поэтому он стоит на первом месте в Прибежище. В аспекте Прибежища мы говорим об историческом Будде Шакьямуни, и здесь необходимо указывать на различия между Буддой Шакьямуни и другими буддами. Представляя в экспозиции скульптурные или живописные изображения Будды Шакьямуни, можно рассказать о его канонических признаках; тханки с сюжетами джатак дают представление о прошлых жизнях исторического Будды; существуют произведения искусства, посвященные различным важным событиям жизни Будды Шакьямуни. Здесь можно преподносить материал в различных аспектах: историческом, искусствоведческом, религиоведческом, философском. Следующий аспект Прибежища — Дхарма. Термин Дхарма имеет несколько значений, но в данном контексте означает «Учение» (тиб. чо). Традиционно на буддийских алтарях этот аспект символично представлен книгой или текстом. Символизировать Дхарму может и скульптурное или живописное изображение Праджняпарамиты. Третьим аспектом Прибежища является Сангха (тиб. ген дюн). Сангха — это сообщество практикующих Дхарму, друзья и помощники на пути к Просветлению.

В понятие Сангхи входит как сообщество обычных практикующих, которые еще не достигли осознания истинной природы своего ума, так и Благородная Сангха, состоящая из практикующих, которые достигли одного из четырех уровней постижения в Тхераваде или одного из уровней бодхисаттвы в Махаяне. Символическим выражением этого понятия являются изображения бодхисаттв, часто это классическая группа — Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани.

Три драгоценности — Будда, Дхарма и Сангха — являются общим Прибежищем для буддистов всех школ и направлений. Важной особенностью тибетского буддизма является то, что здесь есть дополнительное Прибежище. Это Прибежище в Трех корнях: в ламе, йидамах и защитниках. Тибетский термин «лама» состоит из двух корней: «ла», что означает «высокий», и «ма» — «нет», т.е. «высочайший». Лама — это учитель. Он представляет собой живую связь с Просветлением, так как является частью непрерывной линии передачи от Будды Шакьямуни. Лама дает практикующему непосредственный опыт и благословение. Йидам — тибетское слово. «Йи» означает «ум», «дам» — «связь», т.е. по-русски это будет звучать примерно как «связь со своим умом». Йидамы — это освобождающие методы, которые дает лама. Каждый йидам, или будда-аспект, является выражением определенного качества Просветления. Медитируя на йидама, практикующий реализует это качество у себя. Практику на йидама дает лама, определяющий, какое именно качество должен развить ученик. И, наконец, лама удаляет все внешние и внутренние препятствия на пути к Просветлению с помощью защитников учения. Защитники (санскр. — дхармапалы, тиб. — чойджины) — это определенный вид будда-активности, любые события и переживания они преобразуют в шаги на пути к Просветлению.

Весь пантеон тибетского буддизма можно рассмотреть с точки зрения выражения этих шести аспектов Прибежища. Однако необходимо учитывать, что не существует строгой классификации будда-форм. В зависимости от контекста, они могут именоваться по-разному и выражать разные аспекты Прибежища. Разница в определениях между буддой и бодхисаттвой не так существенна. Если акцент делается на цели, просветленном состоянии ума, то это — будда, если имеется в виду путь, — то бодхисаттва. Кроме того, в зависимости от проявляемой активности, один и тот же будда-аспект может относиться к разным

будда-семействам. Обращаясь к тибетскому буддийскому пантеону, необходимо также обращать внимание на генетические связи между будда-аспектами. Одни из них могут являться «излучениями» или проявлениями других.

Все будда-формы изображаются стоящими или сидящими на раскрытом цветке лотоса. Лотос — символ чистоты, считается местом, в отором все начинается. «Рожденный в лотосе» — значит чистый по своей природе. Принцип — принимать все, что появляется, использовать это и трансформировать в мудрость познания собственного ума. Будды мирной формы сидят или стоят на лунном диске, лежащем на лотосовом троне; гневной формы — возникают в языках пламени на диске солнца, также лежащем в цветке лотоса. Иногда в лотосе лежат два диска вместе — один на другом. Это указывает на характер изображаемого будда-аспекта, какую активность он представляет в данный момент. В тибетской культуре луна является выражением мужского аспекта, а солнце — женского. Луна — это сочувствие, умиротворяющее спокойствие, а солнце — активная мудрость, побуждающая энергия. На уровне поучений Махаяны мужской и женский аспекты выражаются как сочувствие и мудрость, а на уровне поучений Ваджраяны — мужской аспект означает радость, а женский — пространство. На уровне Маха-аннутарайога тантры будды всегда изображаются в союзе. Это одно из проявлений Будды в Самбхогакае — «Теле Свечения». Считается, что такую форму принял Будда Шакьямуни перед достижением Просветления. Поэтому йидамы изображаются как союз мужского и женского аспектов — по-тибетски «яб-юм».

К числу наиболее важных в тибетском буддизме символов относятся колокольчик и дордже. Колокольчик и дордже обычно можно увидеть в паре, так как они символизируют пространство и радость, женский и мужской аспекты соответственно. Но у них есть и другое значение. Они представляют тело, речь и ум будды. Дордже в верхней части колокольчика символизирует ум будды, лицо бодхисаттвы на рукоятке — тело, а сам колокол — речь будды. Тибетское слово «дордже» состоит из двух слогов — «до» — камень, «дже» — мастер и означает алмаз. Это слово тибетцы выбрали для перевода санскритского термина ваджра. Сияющий и прозрачный алмаз — символ чистого состояния ума, Просветления. Здесь необходимо указать на

то, что термин «ваджра» может переводиться также и как «гром», и именно в таком контексте часто употребляется в индуизме, в отличие от тибетского буддизма. Центральная ось дордже символизирует первоначальное сознание, сияющий ум. Это сознание содержит в себе все качества, но только начинает их развивать. Восемь лепестков лотоса символизируют зарождающееся сочувствие бодхисаттвы. Затем, после прохождения разных уровней бодхисаттв в мужских и женских формах, ум реализует мудрость. Ось дордже представляет главную мудрость, а четыре луча — остальные виды мудрости. Точки, в которых это все соединяется, — это вершины дордже. К мудрости добавляется сила и активность. Символика дордже связана со структурой мандалы. Если посмотреть на дордже сбоку, то можно увидеть на его оси центр мандалы, а расходящиеся от оси лепестки соответствуют четырем секторам мандалы.

Мандала — кьил кор (тиб.) — в переводе с санскрита означает «круг», «окружность», «диск», а также «всеобщность». Мандала — это энергетическое поле, «план» Чистой страны определенного будды или бодхисаттвы. Мандала может быть построена в виде трехмерной модели дворца, либо представлять эту модель в плане, на плоскости, нарисованную или насыпанную из цветного песка. Структура мандалы непосредственно связана с представлениями о пяти видах мудрости и будда-семействах. Существуют также и другие виды мандал, например мандала в виде блюда, наполненного в ходе особой практики драгоценностями и рисом, окрашенным в пять цветов мудрости, символизирующая наш мир, наполненный всевозможными благами. Мандала – это также дворец с четырьмя входами, ориентированными по сторонам света. Этот дворец выражает изначальную мудрость будды, просветленное состояние ума. Попасть в него, т.е. достичь Просветления, можно через один из четырех входов. Графическое изображение мандалы представляет собой схему того же дворца, развернутую на плоскости. При этом крыша дворца, с размещенными на ней благоприятными знаками и символами, становится на плоскости внешним контуром мандалы. Дворец разделен из угла в угол двумя пересекающимися диагоналями на четыре сектора. Особо выделена середина — там, в цветке лотоса, размещается главная фигура или ее символ, того, кому мандала посвящена. Каждому сектору соответствует свой вход во дворец. Это

пятичленное деление мандалы соответствует пяти будда-семействам и пяти видам мудрости. Войти во дворец мы можем, трансформировав одну из мешающих эмоций и реализовав определенный вид мудрости, через соответствующий вход. Каждый сектор окрашен в соответствующий ему цвет и ориентирован по сторонам света. Здесь следует помнить, что в Древней Индии и Тибете по-другому ориентировали стороны света. Так, запад оказывается наверху, а восток — внизу, юг — слева, а север — справа. Таким образом, мы видим, что структура мандалы, как и строение дордже, соответствует представлениям буддиста о микро- и макрокосме, его внешнему и внутреннему мирам. Не менее важной символикой, тесно связанной с буддийской философией, обладает ступа (тиб. чортен — дословно «символ Дхармы»). Раскрывая перед посетителем смысловые значения памятников, музейная экспозиция приближает иную культуру, делает ее более доступной для восприятия и понимания.

В естественной среде бытования каждый предмет имеет свое определенное место и назначение. Изымаемый же из этой среды предмет и помещаемый в искусственно созданную музейную экспозицию, утрачивает часть своих информационных свойств. В то же время, музей обладает способностью раскрывать новый информационный потенциал предмета. Так, к примеру, музейная экспозиция может наглядно продемонстрировать особенности развития стилей буддийского искусства в хронологическом или географическом срезе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Брагина Л. И.* Символы и знаки реальности в истории: Учебное пособие. М., 2003. С. 6.

2. *Лотман Ю. М.* О метаязыке типологических описаний культуры. Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту: ТГУ, 1969. С. 460–477.

3. *Родемер Ю.* Методы и средства музейной работы: Педагогика обслуживания отдельного посетителя в музее // Музееведение и охрана памятников. Вып. 2. М., 1980. С. 6.

4. *Юренева Т. Ю.* Музееведение. М.: Академический проект, 2003.

БУДДИЗМ: ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ

Н. А. Аручиди (Владимир)

ВЛИЯНИЕ МЕДИТАЦИИ НА ПСИХИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

Медитация, как известно, является одним из древнейших средств и инструментом духовного развития. Медитация — это латинизированный термин, который охватывает одновременно три различных понятия: «внимательность», «сосредоточенность» и «мудрость».

С психологической точки зрения метод медитации является одним из важных составляющих психологической саморегуляции. Поэтому мне хотелось бы рассмотреть некоторые аспекты положительного воздействия медитативных практик на психические процессы и психические состояния человека.

Контроль за эмоциональным состоянием можно осуществить с помощью правильно регулируемого дыхания. Снимается психо-эмоциональное напряжение, высвобождаются неотреагированные эмоции и, как результат, достигается «функциональная разрядка». Научиться контролировать свои эмоции, следя за дыханием, оказывается достаточно просто — нужно ощущать собственное тело, улавливать происходящие в нем изменения, связанные с эмоциями.

Элементарный навык самонаблюдения, отслеживания ощущений является важным инструментом мобилизации внимания, что само по себе может служить действенным способом управления эмоциями. По сути, это умение человека быть полностью захваченным непосредственным опытом, пребывать в состоянии «здесь и сейчас». Например, даосская медитация «Внутренняя улыбка» основана на визуализации энергии улыбки и направлении ее к органам тела. При этом ощущения, поступающие в мозг от лицевых мимических мышц (обратная связь), являются одними из важнейших психо-физиологических механизмов эмоций.

Что касается такого психического процесса, как мышление, то можно осуществлять контроль за потоком мыслей с помощью направленного внимания, спокойного дыхания и мышечного расслабления. Снижение

мышечного тонуса уменьшает приток информации от мышц к мозгу, позволяя ему отдохнуть. Причем эффект наблюдается двукратный: уменьшение как специфической сенсорной импульсации, идущей от мышц в кору полушарий головного мозга, так и неспецифический — от мышц к активирующей системе мозга (ретикулярная формация), поддерживающей кору мозга в бодрствующем состоянии. В условиях глубокого мышечного расслабления, вследствие «не занятости» нейронов мозга переработкой информации, повышается их готовность к синхронизации. А это, в свою очередь, приводит к особым — так называемым измененным — состояниям сознания, играющим для человека целительную роль.

Как показывают электро-физиологические исследования, а именно: запись ЭЭГ (биотоков головного мозга) в состоянии ИСС (измененное состояние сознания), достигаемого при глубокой медитации, нивелируется разница между активностью полушарий — их асимметрия выравнивается, исчезает. В равновесном действии полушарий для человека наступает состояние без времени и пространства, состояние, в котором нет неразрешимых противоречий, когда совмещаются, интегрируются, казалось бы, диаметрально противоположные точки зрения, разрешаются внутренние проблемы — и физиологические, и психологические.

Вхождению в ИСС способствует ряд моментов, помогающих изменить функцио-нальное состояние мозга, состояние сознания:

• сосредоточение внимания на внутренних ощущениях, уменьшающее приток внешних раздражителей к мозгу и тем самым помогающее отвлечься от окружающей реальности, от внешнего мира и окунуться в глубины мира внутреннего;

• дыхание, удерживающее внимание своим размеренным ритмом и заставляющее внимание следовать за собой, а также помогающее направить его в определенные участки тела;

• мышечное расслабление в удобной позе, уменьшающее приток информации от мышц к мозгу и помогающее ему погрузиться в состояние покоя.

С точки зрения современной психологической науки, можно выделить такие основные признаки ИСС, как (1) перераспределение ролей между сознанием и подсознанием. В обычном бодрствующем состоя-

нии наше сознание командует подсознанием (по крайней мере, пытается), подавляет его. В измененном же состоянии сознание как бы на время замолкает, отключается, выпускает из рук «бразды правления», ухо-дя на второй план. В то же время подсознание «берет власть в свои руки», резко активизируется. При этом происходит мобилизация резервов подсознания, помогающих, если практикующий имеет навык обращения к собственному подсознанию, решить неотложные внешние проблемы, например найти выход в экстремальной ситуации.

Медитацию иногда называют промежутком между мыслями — когда прежняя мысль ушла, а «прибытие» новой задерживается. Так прекращается внутренний диалог. Переживание состояния внутреннего покоя дает возможность прислушаться к голосу подсознания, получить доступ к внутренней мудрости, помогающей найти выход из затруднительной ситуации, дать разрядку накопленным эмоциям или избавиться от назойливого физического дискомфорта. Это и есть самое эффективное средство от стрессов и внутренних проблем. Средство, быть может, самое сложное — и в то же время самое простое. Сложное вначале, по мере освоения оно становится очень простым, почти автоматическим.

Еще один психический процесс, внимание, может быть направлен на определенные участки тела и его физические границы. Этот эффект занимает важное место во внутренней психологической карте человека и связан с устойчивым «образом себя» (на языке физиологии именуемый «схемой тела»), влияющим на самооценку и от-ношения с окружающими. Человек «пришвартован» к реальности на обоих концах тела: внизу через контакт с землей, а наверху — через макушку головы. Подобный эффект используется в даосских медитативных практиках (цигун), где уделяется особое внимание нижеперечисленным трем «кончикам тела»:

- (1) темени — для усиления ощущения восходящих потоков «энергии» (граница «человек — небо»);
- (2) ладоням — воспроизведение чувства упора в пальцах и ладонях (граница «человек — человек»);
- (3) ступням — усиление ощущения нисходящих потоков «энергии» (граница «человек — земля»).

Распределение «телесно-направленного» внимания одновременно на большое число объектов (например, на несколько различных частей

тела одновременно), если оказывается близким к максимальной пропускной способности канала осознаваемого восприятия (по Г. Миллеру — около семи) или превышающим его, вызывает так называемую сенсорную перегрузку и способствует формированию особого состояния сознания.

Умение управлять вниманием помогает человеку быстро прийти в себя в ситуации внезапного стресса, когда теряется эмоциональное равновесие и самообладание. Жизненно важным это умение может стать для людей, страдающих паническими атаками, которым оно помогает избавиться от ощущений «надвигающейся потери сознания». Для этого нужно всего-навсего сделать несколько глубоких вдохов и выдохов и переключить внимание поочередно на каждую из описанных границ, начиная с «земли».

Таким образом, метод медитации является одним из важных составляющих психической саморегуляции. Спокойное замедленное дыхание, расслабление мышц, направленное внимание приводят к успокоению мыслей и нормализует психо-физическое сознание. Их можно с успехом применять в повседневной жизни. Регулярные занятия медитативными практиками способствуют тому, что человек развивает навыки саморегуляции, которые позволяют ему постоянно поддерживать спокойствие и хорошее самочувствие. Благоприятно сказывается на физическом и психическом состоянии спокойное дыхание, отсутствие излишнего напряжения в мышцах; направленное внимание позволяет контролировать эмоции, а спокойствие мыслей приучает к наблюдению за процессом мышления, к умению адекватно реагировать на любое событие в жизни.

Ф. Н. Голиков (Санкт-Петербург)

ОБУЧЕНИЕ В ВАДЖРАЯНЕ: УСЛОВИЯ И ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Необходимо описать условия и факторы развития обучения Ваджраяне в современной России, чтобы понять, что можно ожидать от появления и распространения Ваджраяны на российских территориях.

Методологические замечания: в данном докладе мы попробуем занять внешнюю позицию наблюдателя по отношению к Ваджраяне и рассмотреть один из аспектов этой крайне сложной системы, а именно: систему обучения, выявить ее основные элементы из доступной современному образованному читателю литературы по буддизму и продемонстрировать, как данная система обучения проявляется в современной России.

Источники, использованные для данного доклада: обширная литература, написанная современными деятелями Ваджраяны и переводы классических работ по Ваджраяне на английский язык.

Основным источником послужила «Энциклопедия знания» великого мастера и ученого тибетского буддизма Джамгона Конгтрула Лодре Тхайе (1813–1899) [Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, 1994, 1999, 2003, 2002, 2005], чьи работы служат своеобразным эталоном для всех направлений современной Ваджраяны.

В типичной классификации Учения Будды на три поворота Колеса Дхармы, три Колесницы и так далее в явном и неявном виде выделяют Сутру (причинно-следственный путь) и Ваджраяну (результирующий путь). Оппозиция Сутры и Ваджраяны очень важна для тибетского буддизма. Сочетание и гармонизацию этой оппозиции можно назвать основными темами диахронического развития системы тибетского буддизма. Долпопа Шераб Гьялцен пишет: «Тантру следует изучать [на основании того, что] отличается от Тантры. Сутру следует изучать [на основании того, что] отличается от Сутры. Сутру можно понять [на основании] Тантры. Тантру можно понять [на основании] Сутры. На основаниях обеих постигаешь обе, а также благодаря слушанию, размышлению, медитации и совершенно чистой практике и наставлениям» [Долпопа Шераб Гьялцен, 2007, 150]. Третий Кармапа Рангджунг Дорже описывает свой опыт, «основываясь на услышанном и продуманном, чтобы далее применить это знание в практике медитации» [Третий Кармапа, 2008, 67].

Ниже мы выделили некоторые условия системы обучения в Ваджраяне. Эти условия необходимы, но недостаточны. Предполагаем, что можно определить иной перечень условий или дополнить его другими. Рассмотрим наличие и проявления этих условий в России.

Первое основополагающее условие — наличие связи **«учитель-ученик»**. Если в Сутре эта связка важна, то в Ваджраяне (Тантре) взаи-

моотношению учителя и ученика придается радикальное значение. Без наличия этой связи обучение невозможно, и система обучения не только работать не будет, но будет даже приносить вред. Существует явный запрет использовать методы Ваджраяны без одобрения и следующего в нашем перечне условия *передачи*. Это условие в России проявляется через деятельность учителей тибетского буддизма или их представителей, которые строго идентифицируют себя с тем или иным учителем. Ученики осознают эту связь и могут проследить цепочку иерархии от представителя учителя до учителей учителя, которая обычно замыкается на главе школы или подшколы тибетского буддизма (Гелуг, Ньингма, Сакья и Кагью).

Передача является вторым важным условием системы обучения в Ваджраяне. Это означает, что учитель передает поток опыта, который пришел к нему через его учителей от Будды Ваджрадхары и нигде не прерывался, то есть учитель передает совершенно аутентичные методы и учения ученику, и в этом ученик может не испытывать никаких сомнений. В России все учители описывают свою линию передачи, и она принимается учениками в явном виде. Ученики считают себя принадлежащими той или иной линии передачи в ходе использования методов Ваджраяны или должны так считать в будущем, т.е. переживать свою сопричастность.

Тексты Тантры, практики (садханы) — следующее условие системы обучения в Ваджраяне. Для того чтобы актуализировать состояние просветления в себе, латентно уже присутствующее в последователе Ваджраяны, необходимо использовать метод, который зафиксирован в тексте практики. Так как такой текст обычно сжат и не содержит всех деталей, то ему сопутствуют устные наставления учителя, то есть происходит связь с условиями, выше обозначенными как «учитель» и «передача».

В России тексты практик переводятся на русский язык учителями, и их представители постоянно осуществляют передачу устных наставлений. Опубликованных переводов тантр на русском языке пока нет, они транслируются через определенный набор практик.

Институализация — все эти условия должны проявляться для учеников в единообразном порядке, в явном виде и понятным образом, иначе нет возможности говорить о системе и воспроизводимости результатов. А без доверия к тому допущению, что ученики получат те

же результаты, что и их учители, весь смысл Ваджраяны и любой системы обучения теряется. В России формы институализации такие же, как и в остальном мире, — это монастыри в традиционно буддийских регионах России — Калмыкии, Бурятии и Туве, а также так называемые буддийские центры и ретритные центры.

Мы видим, что основные условия для системы обучения в Ваджраяне присутствуют и активно проявляются в современной России. Есть надежда, что такие же, как в Тибете, результаты будут получены и у нас.

Что может служить дальнейшему развитию системы обучения Ваджраяне в России? Факторы будущего развития таковы:

Систематизация — описание результатов практики по этапам и гармонизация ожиданий учеников. Примером явного описания пути Ваджраяны и достигаемых результатов могут служить учебный план, созданный Кюнзигом Шамаром Ринпоче (http://www.bodhipath.org/practice/) и работа Дэниэла Брауна как обобщение огромного количества сочинений тибетских мастеров по Махамудре [Daniel P. Brown, Robert A. F. Thurman, 2005]. Таким образом, возникает согласование ожиданий учеников и системы обучения Ваджраяне, что будет способствовать эффективному обучению.

Интернализация Ваджраяны, т.е. осуществление передачи на понятном русском языке, переводы с доступными комментариями, пример — английские переводы текстов по мадхьямаке [Nāgārjuna, Jay L. Garfield, 1995] и объяснения Ваджраяны для образованного американца [Chogyam Trungpa, Sherab Chödzin, 1994].

Дальнейшая институализация – изучение текстов линии передачи и определение разумного равновесия между изучением и практикой методов Ваджраяны. Также — точное определение необходимого минимума Сутры для обучения Ваджраяне. Получается, что вопросы гармонизации Сутры и Тантры в практическом применении, которые в Тибете решались веками, в России нужно решить в краткие сроки.

Наш перечень факторов развития открыт для обсуждения, и его развитие может иметь влияние на то, как будет происходить развитие Ваджраяны в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Долпопа Шераб Гьялцен.* Четвертый Собор. М.: Шечен, 2007.

2. *Третий Кармапа Рангдужг Дорже*. О различении сознания и изначального осознавания. О сущности Татахагаты. М.: Ганга-Шечен, 2008.

3. Blazing Splendor: The Memoirs of the Dzogchen Yogi Tulku Urgyen Rinpoche, as Told to Erik Pema Kunsang & Marcia Binder Schmidt. Nepal: Rangjung Yeshe Publications, 2005.

4. *Chögyam Trungpa.* Illusion's Game : the life and teaching of Naropa / edited by Sherab Chödzin. Boston: Shambhala, 1994.

5. *Daniel P. Brown, Robert A. F. Thurman.* Pointing Out the Great Way: The Stages of Meditation in the Mahamudra Tradition. Wisdom Publications, 2006.

6. *Georges B. J.* Dreyfus. The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. University of California Press, 2003.

7. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* Jamgon Kongtrul's Retreat Manual. Snow Lion, 1994.

8. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* The Teacher-Student Relationship. Snow Lion Publications, 1999.

9. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* The Treasury of Knowledge, Book Five: Buddhist Ethics. Snow Lion Publications, 2003.

10. *Jamgon Kongtrul Lodro Taye.* Creation and Completion: Essential Points of Tantric Meditation.Wisdom Publications, 2002.

11. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* The Treasury of Knowledge, Book Six, Part Four: Systems of Buddhist Tantra. Snow Lion Publications, 2005.

12. *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, Barron Richard.* The Autobiography of Jamgon Kongtrul: A Gem of Many Colors. Snow Lion Publications, 2003.

13. *Jampa Mackenzie Stewart.* The Life of Gampopa: The Incomparable Dharma Lord of Tibet. Snow Lion Publications, 1995.

14. *Nāgārjuna, Garfield J. L.* . The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. Oxford University Press US, 1995.

15. *Peter Alan Roberts.* The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan Hagiography. Routledge, 2007.

16. *Ringu Tulku, Ann Helm.* The Ri-Me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet. Random House, 2006.

17. *Źabs-dkar Tshogs-drug-rań-grol, Ricard M., Wilkinson C., Abrams M.* The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogin. SUNY Press, 1994.

Е. В. Дворецкая (Санкт-Петербург)

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕЛЕСНЫХ ПРАКТИК В БУДДИЗМЕ

Телесные практики буддизма имеют многовековую историю. За время своего существования они претерпевали некоторые трансформации, но все изменения основываются на максимально возможном соблюдении традиций в изменяющемся мире. Современный этап развития телесных практик буддизма во многом ориентирован на адаптацию этих практик к западной ментальности, так как буддизм в целом и телесные практики буддизма становятся все более и более популярными в западном мире.

Общепризнано, что ментальность формируется в обществе, в процессе общения между индивидами. Этические установки и ценности определяют характер ментальности и являются базисом ее формирования. Пытаясь выяснить, что же подразумевается под этическими установками и ценностями, мы обнаружим, что наряду с этическими употребляются словосочетания: моральные установки и ценности, нравственные установки. В чем же сходство и различие между этими терминами?

Слово «этика» происходит от греческого ēthos — нрав, логово, дом, характер, темперамент, обычай. У Гомера слово ēthos обозначает местопребывание, совместное проживание. В IV веке до н.э. Аристотель написал трактат «Никомахова этика», где термином ēthos обозначил область знаний о достойном поведении, которое возможно благодаря совершенствованию добродетелей человека, проявляющихся в его поведении, которые помогают ему обрести совершенство: мужество, умеренность, мудрость, справедливость, благоразумие, честность. Цицерон в I веке до н.э., переводя Аристотеля на латинский, использовал латинское слово mos (мн. ч. — moris), что означало примерно то же, что и ēthos в греческом, — нрав, обычай. Цицерон, со ссылкой на Аристотеля, образовал от него слова moralis — моральный и moralitas — мораль, которые стали латинскими эквивалентами греческих слов этический и этика. Русское слово «нравственность» также происходит от корня «нрав». И впервые оно фиксируется в «Словаре Академии Российской»

(СПб., 1793 г.). Термин «нравственность» употреблялся наряду с терминами «этика» и «мораль» как их синоним.

Со временем в западной литературе термины «этика» и «мораль» (а в русскоязычной литературе термины «этика», «мораль» и «нравственность») приобрели некоторые смысловые оттенки, отличающие их друг от друга. В современной литературе можно найти разнообразные трактовки различий этих терминов. Например, самое распространенное высказывание: «этика — это наука о морали». Концептуально более удачным разграничением данных понятий является разграничение их сфер применения. Термин «этика» приемлем для обозначения общечеловеческих ценностей и норм поведения, имеющих универсальный или всеобщий характер. То есть термин «этика» более употребляем в сфере «всеобщего». «Мораль» применима в сфере «особенного», то есть моральные нормы и ценности формируются в обществе, в ограниченных временем и пространством отношениях между людьми, и имеют исторический характер. Термин «нравственность» приемлем в сфере «единичного». В русском языке можно найти подтверждение данного разграничения сфер применения. Мы говорим «нравственный» или «безнравственный» человек (употребление других терминов будет «резать слух»). Под определениями «моральный», «аморальный» поступок подразумевается, что данный поступок одобряется или осуждается обществом. Но установившееся употребление разных понятий для сфер «всеобщего», «особенного» и «единичного» вовсе не означает, что данные сферы человеческого существования не взаимосвязаны. Человеческое существование многоуровневое, более того, «всеобщее» не является самостоятельной сферой, оно проявляется лишь посредством «единичного», то есть выступает как «конкретно-всеобщее», как было убедительно доказано Гегелем. Поэтому нравственное самосовершенствование отдельного, единичного человека имеет всеобщую значимость.

Исходя из вышеизложенного, под этическими аспектами телесных практик буддизма не следует понимать практикование неких универсальных норм. Более того, трактовка этики как исследование и практическое применение неких универсальных, приемлемых в любом обществе норм человеческого поведения не является приемлемой вообще, так как эти нормы осуществляются и существуют лишь посредством

нравственного самосовершенствования человека, морального совершенствования общества и этической направленности совершенствования человечества.

По меткому определению Витгенштейна, «этика — предчувствие всеобщего». Ведь этика, как подчеркивалось всеми предшествующими философами, предполагает существование некоторого сорта нелогической необходимости, что подразумевается в связи с понятием понятием морального долженствования или идеей, что этика имеет скорее дело с тем, чему следует произойти, чем с тем, что случилось. Многие современные философы согласны с выводами Канта и Витгенштейна, что этический субъект трансцендентен миру и абсолютность и безусловность этической ценности связана с определенным переживанием, проживанием личности. Этика, как и религия, произрастает из глубоко переживаемого личностного ответа жизни и миру, а не является неким социальным или интеллектуальным построением.

В совершении этического поступка задействованы основные компоненты человеческой личности: разум, воля, чувства. В зависимости от того, какой компонент полагается как наиболее значимый при совершении этического поступка, в различных этических концепциях предлагаются разные пути нравственного совершенствования личности. Наиболее распространенным путем нравственного совершенствования является теоретический путь, то есть осознание этических норм посредством изучения этических концепций Аристотеля, Платона, Канта и других философов. Однако разум не всегда является руководителем наших действий, что стало очевидным благодаря исследованиям Фрейда и других психоаналитиков. Воспитание чувств, или моральной чувствительности, что было весьма популярным в Западной Европе в XVII–XVIII вв., также не принесло ощутимых результатов.

Наиболее продуктивным и популярным направлением нравственного совершенствования на современном этапе можно считать воспитание воли. Основоположником данного подхода по праву считают Канта. Так как, согласно Канту, суть практической философии или этики — максима воли, а именно: «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы». Категорический императив как основа этического поступка, предложенный Кантом, в основе своей является велением разума к субъективному несовершенству воли, так как сама по себе воля

не всегда полностью сообразуется с разумом. Из императивного или повелительного характера категорического императива следует, что определение воли сообразно с законом есть принуждение.

Популярность телесных практик буддизма на Западе во многом обусловлена тем, что данные практики способствуют нравственному совершенствованию личности, так как они нацелены на развитие и совершенствование разума, воли и чувства. В процессе осуществления телесных практик прививаются навыки как того, что «следует делать», так и того, «во имя чего это следует делать», или, говоря языком восточной мудрости, открывается понимание Пути и предназначения человека. Для того чтобы достичь «высокого» уровня в телесных практиках, необходимо посредством долгих, изнуряющих тренировок научиться контролировать свое тело и свои мысли, что влечет за собой умение контролировать свои страсти и эмоции. Для этого необходим Учитель.

Нужно отметить отличие западного подхода к осуществлению телесных практик буддизма от восточных практик. Понятию ученичества на Западе, где так высоко ценятся независимость, соперничество и индивидуальность, не придается должного значения. Но на Востоке ученичество является ключевой стадией должного овладения телесными практиками.

Ученичество само по себе уже есть вид искусства, чья цель — помочь ученику избавиться от всех предубеждений и предрассудков и выйти за эгоцентричные уровни существования. Под ученичеством подразумевается изучение искусства отречения, самоотверженности и подчинения тому, что действительно составляет сердцевину искусства жизни. Вот почему так важно найти истинного Учителя, подлинного мастера, наделенного внимательностью, скромностью, духовной чистотой, состраданием, самоотверженностью, беспристрастностью и способностью любить и быть любимым. Настоящий мастер всегда проявляет любящую доброту, сострадание и самообладание и культивирует эти добродетели при любом контакте с учениками. В основе взаимоотношений между учеником и учителем лежит понимание, что внутренний рост имеет место только тогда, когда ученик обладает полным доверием и верой в мастера. Без открытой и доверительной готовности к наставлению высшее знание никогда не будет достигнуто. Как мастер должен быть достоин привязанности и доверия ученика, так и ученик должен быть достоин получать учения мастера.

Таким образом, определенные этические принципы составляют основу телесных практик. Только на основе их возможно культивирование тела и духа. Они ориентируют на должное понимание цельности тела и духа и являются руководящими принципами повседневной жизни. Целью телесных практик буддизма выступает ориентация на достижение гармонизации ценностей индивидом, который живет, руководствуясь принципами мира, любви, морали, мудрости, самодисциплины. Помимо физического развития, происходит и интеллектуальное развитие, так как основной целью телесных практик буддизма является более осмысленное отношение к жизни и достижение более правильной и подлинной жизни. Усилия, которые необходимы для овладения телесными практиками буддизма, такие как дисциплина и самодисциплина, без которых сам процесс научения невозможен, способствуют гармонизации тела и духа. Эта гармонизация достигается посредством концентрации и самоуглубления в сочетании с надлежащим дыханием и четкими физическими техниками тренировки тела. Главное — добиться всестороннего развития личности, которое невозможно без воспитания должного характера и правильного осмысления. Каждодневная тренировка тела в телесных практиках буддизма влечет за собой и тренировку духа. Не только тело становится сильнее, но и дух становится сильнее, что способствует выработке добродетельного характера. Кант неоднократно подчеркивал, что «лишь от сильной души происходят истинно благие действия; чтобы быть добродетельным, человек должен быть сильным» [Кант, 2000, 209].

Сила души формируется в результате упорной тренировки, когда связь мыслью и движением отшлифовывается по законам условного рефлекса. Одновременно с овладением основами телесных практик буддизма, обучаемый приобретает новые личностные качества, становится упорным, стойким, выдержанным. Телесные практики буддизма воспитывают такие волевые качества, как уверенность в себе, самообладание и бесстрашие. Этические принципы, лежащие в основе телесных практик буддизма, способствуют формированию уверенности и доверия. Развитие самоконтроля, приобретаемого в процессе телесных практик буддизма, не только служит условием становления личностных качеств обучаемого, но и помогает избегать бессмысленной конфронтации. Терпение, постоянство и настойчивость — ключевые понятия в упорных тренировках связи мысли и движения в телесных

практиках буддизма. Дисциплина и самодисциплина поэтому являются условием и следствием самоконтроля.

Для должного овладения телесными практиками буддизма Учитель необходим, так как формирование личности обучающегося телесным практикам начинается со смирения. Смирение, повиновение и сдержанность — первые качества, которые должны быть сформированы. Осознание собственного несовершенства и восхищение мастерством Учителя способствуют развитию данных качеств. Второе важное качество, формирующееся в процессе обучения, — это мужество. Готовность к преодолению трудностей в достижении правды, истины, справедливости — неотъемлемая ценность телесных практик буддизма. Подобная готовность невозможна без жертвенности. Мужество, требуемое для борьбы, взаимосвязано с самопожертвованием и выступает как лакмусовая бумажка, раскрывающая степень зрелости личности, ее истинной ценности. Времена кризисов и опасность выявляют степень мужества и способность к жертве, которые сформированы у учеников. Никакие старания по осуществлению благих целей невозможны без жертвенности, способности пожертвовать собой для осуществления этих целей. Третий, важный аспект роста личностного потенциала — это целостность личности. В процессе телесных практик буддизма не только прививаются высокие моральные качества, но они способствуют стремлению к открытости, к осуществлению справедливости и к честности в каждый момент повседневной жизни. Властолюбие, стремление к наживе и подчинение собственным страстям изживаются во время долгих, изнурительных тренировок. Последнее, но наиболее важное качество, — уважение. Уважение — основа личностных взаимоотношений. Уважение, которое прививается в процессе овладения телесными практиками буддизма, способствует популяризации буддизма в Западном мире. Все вышеперечисленные качества также являются необходимым компонентом совершенствования личности в процессе овладения телесными практиками буддизма, что, несомненно, привлекает западного человека, поэтому все большее количество людей с гордостью говорит: «Я овладеваю телесными практиками буддизма».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 209.

Я. В. Куус (Санкт- Петербург)

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В РУССКОЯЗЫЧНОМ РАЗДЕЛЕ СЕТИ ИНТЕРНЕТ

Если истории о сверхвозможностях Будды и других учителях буддизма из далекого прошлого продолжают волновать воображение современного человека, то самое поразительное, что может предложить нам современный мир в сфере информации, это, конечно, Интернет-технологии.

В данной работе представлен краткий обзор сайтов, посвященных тибетскому буддизму в русскоязычном разделе сети Интернет, и выводы, сделанными на основе этно-психологического анализа. Целью исследования был кросс-культурный психологический анализ содержания и структуры сайтов. Для анализа был отобран 61 российский сайт и, в соответствии с категориями и типами, для сравнения были найдены и исследованы 62 их зарубежных аналога.

Критериями для отбора сайтов стали следующие признаки:

- сайты (все рубрики или большинство из них) посвящены тематике тибетского буддизма;
- сайты действующие, постоянно обновляющие информацию (исключением стали несколько оригинальных ресурсов).

В выборку не вошли ресурсы, дублирующие содержание буддийских журналов, радиопрограмм и других средств информации, а также «Живые журналы» (англ. LiveJournal, LJ).

Для осуществления задачи исследования — выявить наиболее значимые сходства и различия российских буддийских сайтов и подобных им в англоязычной части сети, наиболее корректным материалом для сравнения представляются сайты Америки, так как по этно-психологическим параметрам Россия и США близки. Обе страны принадлежат к суперэтносам, имеют большие территории и численность населения.

Основой выборки русскоязычных сайтов послужил обширный каталог, представленный Ассоциацией «Буддизм в Интернете» www.buddhist.ru. На сегодняшний день Ассоциация (основана в 1998 году) объединяет 85 сайтов, из которых 35 (самая большая группа) представляют школы тибетского буддизма.

Аналогом российской Ассоциации стала американская Northwest Dharma Association www.nwdharma.org, в которой насчитывается 200 региональных сайтов, из которых 37 — тибетобуддийские, также были задействованы списки американских «networks». Таким образом, основой выборки англоязычных сайтов стали американские сайты (85%), а также четыре европейских и три сайта тибетских монастырей во Франции и Непале. Всего в данном исследовании были использованы 123 сайта, из них 61 русскоязычных и 62 зарубежных.

По представительству они разделились на: сайты групп практикующих мирян (30 русскоязычных и 40 англоязычных); сайты ассоциаций (1 и 1); сайты монастырей (3 и 4, соответственно); сайты, представляющие культуры буддийских регионов и стран (7 и 6); сайты-каталоги (7 и 8); сайты-форумы (3 и 1); а также авторские сайты (10 и 2).

Часть сайтов общин мирян входит в международные системы, объединяющие центры одного или нескольких ведущих лам (или «Spiritual Directors»). В этом случае обязательно даются ссылки на официальный сайт главы школы.

Например, российские сайты самой многочисленной в данном исследовании (579 центров) школы Карма Кагью Алмазного пути дают ссылки на международный сайт www.diamondway-buddhism.org. Международный сайт ньингмапинской ориентации www.shambhala.org связан с 170 группами в мире, а в списке групп школы Сакья (www.sakya.org) 91 центр на разных континентах.

Российская культура имеет ряд этно-психологических черт, которые связаны с геополитическим положением России, с историческим опытом, религией и социальной моделью общественных институтов.

В контексте нашего исследования в поле зрения попадают, прежде всего, этно-психологические особенности интернет-коммуникации. В исследованиях применяются различные классификации межкультурных особенностей. Один из подходов принадлежит голландцу Г. Хофстеде. Похожая и менее известная методика Р. Р. Гестеланда позволяет разделить коммуникационные культуры разных стран, исходя из четырех простых критериев: ориентированны ли представители данной культуры на установление личных связей и их поддержание, или приоритетным становится выработка правил взаимодействия и их соблюдение. Первый тип взаимодействия характерен для Азии и стран, где преобладает семейно-клановая и социально-групповая ответствен-

ность. Второй тип преобладает в западных культурах с культивированием индивидуальной ответственности. Следующий критерий связан с представлением людей о статусе и здесь существует широкий спектр выражения формальности-неформальности, от демократичности австралийцев до чинопочитания и кастовой системы. Третий критерий связан отношением ко времени, а последний — с оценкой эмоциональной экспрессии в общении. Например, японская сдержанность есть олицетворение зрелости, а европейская — беспристрастности, но представителями более экспрессивных культур и та и другая можгут быть восприняты как недоброжелательность.

Завершая краткий экскурс в этно-психологическую типологию культур, посмотрим на сравнительную характеристику российского и американского этносов. Сходство — в принадлежности к вариативно-экспресивному типу, это означает, что в обеих странах существует много вариантов ситуативно допустимого выражения эмоций. Различия, по другим основным критериям, проявляются таким образом: для России характерна ориентация на групповую ответственность, которая доминирует над индивидуальной. В Америке — приоритет соблюдения общих правил и личных прав.

Исходя из вышеизложенного, была предложена гипотеза исследования, которая заключалась в том, что как в содержательной части, так и в самой структуре российских и зарубежных ресурсов тибетско-буддийской тематики отражаются данные этно-культурные различия.

Также важным аспектом представляется изучение влияния стандартов англоязычных сайтов с одной стороны, и тибетской культуры — с другой, на российские Интернет-разработки.

В результате анализа была получена обобщенная модель типичного буддийского русскоязычного сайта. Такой сайт обязательно содержит рубрики: «Учение», «Учители», «Линия передачи», «Община», «Новости». Типичный англоязычный сайт не обходится без « About Us» и «Donations».

Общим для подавляющего большинства всех сайтов буддийских организаций является анонсирование лекций, медитаций, курсов и других мероприятий, описание основных практик и проектов, фотогалереи.

Как добавление к основным разделам встречаются словари основных терминов, информация о новинках книгоиздания, ссылки и архивные материалы.

Сайты организаций, основная цель которых — поддержка культуры (www.savetibet.ru, www.budda08.ru), так же как и общебуддийские ресурсы, позволяют получить представление о событиях как областного, так и общероссийского и всемирного масштаба.

Влияние тибетской культуры заметно, прежде всего, в оформлении — подавляющее большинство страниц выполнено в традиционно «буддийской» гамме — бордовый, желтый и синий цвета, а также в названиях, состоящих из тибетских и санскритских слов. Авторы как российских, так и зарубежных сайтов используют формальную культуру в выражении уважения к духовному статусу лам. Этнокультурные различия проявляются только в неформальной части — общении между членами общины, на форумах и в обращении к посетителям. Общий интерес к тибетской культуре проявляется на страницах всех сайтов в помещении статей о тибетской медицине и астрологии, реже — о ритуальном искусстве и символике, изредка встречаются правила обращения с тибетскими текстами и организации алтаря. Некоторые ресурсы объединяют людей, работающих с первоисточниками, и дают ссылки на словари для изучающих тибетский, санскрит, пали (http://board.buddhist.ru). Единичны случаи, когда нам предлагаются сведения о тибетских гаданиях и играх, путешествиях в Тибет. Традиционный для тибетцев и насущно необходимый для работы лам в монастырях лунный календарь появляется на 20% русскоязычных сайтов и всего несколько раз — на зарубежных, где под рубрикой «Календарь» мы находим расписание мероприятий на год.

Рубрику «Буддизм и наука» включили авторы только одного российского сайта www.buddhist.ru и одного англоязычного — www.dharmanet.org, кстати, на последнем находится и единственный раздел «Буддизм и психология». Появление сайта научной конференции www.vajra-conference.buddhism.ru, — попытка заполнить существующую брешь между опытом современных ученых и практиков буддизма.

Сравнивая типичный российский сайт с англоязычным, можно сразу заметить, что сведений о персоналиях создателей российских сайтов и людей, которые ведут определенную работу в буддийских организациях, нет. А факт, что стандартное приветственное обращение к посетителю сайта «Welcome!» встречается на главных страницах российских сайтов в три раза реже, позволяет говорить о склонности к «безличности».

Достаточно популярно в российской части сети включение особых разделов для тех, кто сталкивается с буддизмом впервые, и начинающих практиков, обычно это страницы с часто встречающимися вопросами и ответами, статьи с заголовками «Кто такой Будда?» и т.п. Разделы «What is Buddhism?» выполняют ту же роль. Прекрасный образец современного подхода к размещению информации о теории и практике — главный сайт школы Кадампа www.kadampa.org, это не только мульти-языковая версия, но и элегантно оформленное зонирование, с «The Learning Zone», которая доступна на каждой странице. Некоторые авторы заботятся не только об образовании, но предлагают такие разделы, как «My inspiration» (www.buddhistgateway.com).

Ресурсы буддийских храмов и монастырей выгодно отличаются от других тем, что они предоставляют необходимую информацию для самых разных посетителей. Например, сайт Санкт-Петербургского дацана (www.dazan.spb.ru) имеет раздел «Задать вопрос настоятелю и ламам»; Иволгинский дацан (www.datsan.buryatia.ru) предлагает рубрику «Информационный центр». На сайте монастыря Кагью во Франции (www.dhagpo-kundreul.org) подробно описываются условия для ритритов. Монастырь линии Чогьюр Лингпа www.shedrub.org представляет интересы четырех непальских монастырей, а на страницах www.namgyal.org (Нью-Йорк) в разделе «Our Values» говорится так: «To promote diversity in our community including economic, ethnic, racial, age, gender, sexual preference, and people with disabilities». И если фото и биографии тибетцев — монахов и монахинь, нуждающихся в спонсорах (www.ewam.org), — не редкость, то биографии монахов-европейцев «Meet the monks» на www.nalanda-monastery.eu, имеют целью действительно познакомить со сравнительно новым для Франции явлением — буддийскими монахами-европейцами.

На общем фоне выделяются единичные попытки адаптировать буддийскую историю и теорию для подростков и детей. Замечательная идея авторов российского сайта «Виртуальный буддийский храм для детей» www.phode-sa.net высокопрофессионально воплощена в графическом стиле, но содержательная часть, к сожалению, не только не проработана на должном дидактическом уровне, но изобилует грамматическими ошибками. А на авторском сайте www.sasha-game.narod.ru нас встречает заставка современной игры «Колесо самсары», о цели которой авторы пишут так: « Хочется в игровой форме показать

блуждание в мирах сансары и то, как сложно оттуда выбраться». На англоязычном сайте www.buddhistgateway.com для подростков выделена рубрика «Teens», а на www.meditationincolorado.org и лондонском www.jamyang.co.uk помещены репортажи о встречах с ламой школьников в рамках специальной программы центров.

Как правило, российские сайты не разделяют свою аудиторию ни по возрастному, ни по половому признаку. Отдельные темы для женщин, мужчин и детей встречаются на некоторых зарубежных сайтах. В каталогах есть специальные рубрики о женщинах в буддизме, но сайт первой американки, признанной как лама-перерождение («тулку») в европеоидном теле, (www.tara.org) ничем не отличается от остальных.

Что касается стиля, авторы большинства российских сайтов стараются с помощью неформального обращения и открытых форумов привлечь как можно больше посетителей. Показательно, что количество форумов в русскоязычном разделе на порядок больше, чем в англоязычном, где форумы редко включаются как часть ресурса, а если и появляются, то только для членов общины.

Итак, основное отличие англоязычных сайтов заключается в ясном формулировании и детальном изложении вопросов, касающихся управления и членства, финансирования, документации, подтверждающей юридический и социальный статус буддийской организации. Англоязычные сайты не только выносят заголовки «Support us», «Sponsorships», «Make a donation», «How you can help », «Contribute», «Membership» т.п. на главные страницы, но предлагают множество различных видов платежей, с готовыми окнами для внесения денег. Тема финансирования на подавляющем большинстве российских сайтов не упоминаются вовсе (исключение составляют только монастыри, так как они традиционно существуют за счет пожертвований). Только три общины мирян «решились» попросить финансовую помощь.

Если говорить о влиянии западного подхода в осмыслении деятельности, то разделы «Цели деятельности» или «Миссия» на российских сайтах встречаются с той же частотой, что и на американских. Но обычных для западной культуры списков благодарностей и персональных фотографий нет на российских страницах.

В заключение обзора необходимо несколько слов сказать о малочисленной, но не менее примечательной группе информационных и авторских сайтов.

Первые представляют собой подборку материалов по буддизму в виде энциклопедий, собраний статей, текстов и лекций, аудио-, видео- и медиабиблиотек, каталогов переводов. Так же как и в случае с другими видами сайтов, российские ресурсы менее систематизированы. В попытках «объять необъятное» иногда даже упускается точность названия первоисточника. Особо удивительно отсутствие авторства на некоторых сайтах с научными статьями. В этой категории можно воспользоваться как замечательными специализированными ресурсами, такими как российский иконографический обзор (www.probud.narod.ru) или www.buddhanature.com (весь пантеон Будд Ваджраяны с текстами их песен), так и целой буддийской сетью www.buddhanet.net, поражающей воображение своим размахом и качеством.

Авторы и западных и российских собраний движимы альтруизмом и подвижничеством, особенно те, кто годами кропотливо переводит тибетские тексты для практикующих. Бескорыстно открывая свои ресурсы всем желающим, некоторые российские переводчики скромно просят только о ссылках на их сайт.

Личные сайты вызывают подлинный интерес, так как всегда отличаются от общего ряда. Обычно здесь помещается духовная и личная биография автора, гостевая книга и какая-то тема, особо дорогая автору. Примером такой «личной темы» могут послужить рисунки жены ученого Е. Торчинова www.etor.h1.ru или странички юмора на сайте www.buddhism.kalachakranet.org американского буддиста Руди.

Интересны и редки попытки вплести личные переживания в общую канву интернет-общения. Например, два монаха из Бурятии, обучающиеся в индийском монастыре, на главной странице предстают как гиды своего авторского сайта www.oceanofwisdom.org.Также вызывает отклик предложение присылать свои личные истории о позитивном буддийском опыте на международном сайте дзогчен-общины www.dzogchenlineage.org.

Если зарубежные сайты в целом можно охарактеризовать как более дифференцированно проработанные, ведь, кроме описания системы финансирования, существуют отдельные рубрики для одиночек и семей (а сайт Берзина www.berzinarchives.com даже предлагает буддийские тексты в специальной версии для слепых), нередко педантично перечисляются должности, вакансии и работа для волонтеров (www.nyingma.org), то российские сайты отличаются неожиданными твор-

ческими инициативами. И хотя идея привнести что-то из небуддийских сайтов в буддийский контекст иногда приводит к различным несуразностям, когда воплощается в виде новостей текстильной продукции на фоне статуй Будды, в целом неординарные приемы, такие, как «вид из космоса» ритритного центра на www.kunphenling.ru , или виртуальная панорама монастыря на www.buddhisminkalmykia.ru , придают российским сайтам дополнительную привлекательность.

К подобным «свободным проявлениям» можно отнести и попытку включать страницы для творчества посетителей сайта (такой раздел есть и на сайте Санкт-Петербургского дацана), различные свободные от цензуры разделы форумов, предложения усовершенствовать сайт самим посетителям и даже открытая для пополнения буддийская энциклопедия www.dharmawiki.ru .

В отличие от достаточно предсказуемых англоязычных разделов, российские рубрики бывают полны сюрпризов. В «О нас» можно увидеть только цитату о препятствиях, а в «Альбоме» — аудиенцию с Далай-ламой и тибетскую кухню.

Свободолюбие особенно заметно на российских форумах, где попытки авторов уйти от форум-клише проявляются в таких названиях, как: «Чайная», «Подвал (отдел без правил)», «Ничего святого (терапевтический раздел для накопления и отмывания кармы)» (форум www.dharma.org.ru), или «Задушевные разговоры» на форуме www.oldtradition.org

Хотя в большинстве подобных «открытых пространств» из-за отсутствия цели и принципов (о чем некоторые авторы говорят прямо: «Принципы до конца не сформированы. Давайте их сформируем вместе») так и не происходит ничего выдающегося, сама тенденция может привести к тому, что в российском разделе интернета появятся действительно оригинальные отечественные ресурсы. Немногочисленность российских буддийских сайтов очевидна, что дает основание предположить, что расцвет и свое место в мировой сети у них еще впереди.

Подводя итоги, можно утверждать, что гипотеза исследования подтвердилась, и мы видим, что российские сайты наследуют не только социальные страхи публичности и неприязнь ко всему регламентированному, но по-российски традиционно открыты к творчеству и новым идеям, активно используют опыт американских и европейских сайтов, а также лучшее в тибетской культуре. Как и ожидалось, такие общие тен-

денции российской этнокультуры, как преобладание групповых интересов над личными и приоритет идеалистических целей над практическими задачами, так же ясно прослеживаются в названиях рубрик и общей структуре и направленности буддийской интернет-коммуникации.

Автор данной работы надеется, что она станет полезной для всех, кто интересуется прикладными аспектами этно-психологии и буддизма.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Список сайтов (приведенные в тексте опущены)

Общины:

arya.narod.ru, aryadeva.spb.ru, buddha.ru, buddhism.ru, chakrasamvara.ru, chokingtersar.narod.ru, drikung.ru, dzogchen.ru, dzogchen.org.ru, dzogchen.com, dzogchenlineage.ru, ekaterinburg.buddhism.ru, fpmt.ru, geshe.ru, kalachakra.ru, kagyu-kdl.ru, karmashideling.org/ru, lachung.narod.ru, mahamudra.ru, mahayana.ru, maitreya-nsk.narod.ru, omtara.org.ru, padmasambhava.ru,tersar.narod.ru,tushita.ru,yelo.ru,charlestontibetansociety.com, chagdud.org, dalailama.com, dbc.dharmakara.net, dzogchen.org, drikung-kagyu.org, dechen.org, fpmt.org , garchen.net, gomde.dk/international/, jewelheart.org, jigmela.org, karma-kagyu.org, kagyu.org, kurukulla.org, meditateinchicago.org, padmanet.com, padmasambhava.org, palyal.org, rigpa.org, sakyatemple.org, scdharma.org, shamarpa.org, shangpa.org, siddharthasintent.org, simhas.org, tibetan-buddhist.org, vajrayana.org, whitelotusdharma.org

Сайты о традициях и культуре:

ayaganga.ru, gardri.narod.ru, gyudmed.chat.ru, menla.ru, tibet.spb.ru, medicinebuddha.org, men-tsee-khang.org, savetibet.com, tibet.com, tibetanaidproject.org, tibethouse.org

Личные сайты:

elinski.philosophy.pu.ru, mk-site.spb.ru, omtara.narod.ru, tattvamas.narod.ru, tibetan.bitecs.ru, zagumyonnov.nm.ru

Сайты-каталоги:

audiodharma.narod.ru,buddasite.info,pravidya.ru,triratna.narod.ru,american-buddhist.net, churchward.com, quietmountain.com, wisdompubs.org

Сайты-форумы:

buddism.ru, buddhachat.org

Л. Н. Лукманова (Волгоград)

СОХРАНЕНИЕ И ИНТЕГРАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ И ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ КАЛМЫКОВ В КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ НИЖНЕГО ПОВОЛЖЬЯ*

До возникновения Сарепты (миссионерской колонии немцев гернгутеров на юге теперешнего Волгограда) взаимодействие калмыков с представителями других национальных культур нижневолжского региона ограничивалось военными, деловыми и культурно-бытовыми контактами. Сарептяне первыми проявили глубокий интерес к калмыцкой духовной культуре, в том числе к национальным традициям. Интерес был обусловлен миссионерской деятельностью братской общины гернгутеров, широко развернувшейся в XVIII в. по всему миру, от Северной Америки до Индии, от Англии до Южной Африки. Калмыки были выбраны гернгутерами в качестве объекта миссионерской деятельности на территории Российской империи.

Прежде чем обращать в свою веру незнакомый народ, гернгутеры изучали его традиции. Первым знакомством сарептян с культурой калмыцкого народа стали поездки в орду братьев К. Найтца и Хр. Хамеля в 1768 г. [Глич, 1993]. Сарептские ученые Г. Цвик, Я. Шмидт, Хр. Грегор и другие предпринимали попытки изучения истории, языка, национальных традиций и материальной культуры калмыков [Цвик, 1993]. Результатом их научного поиска стали: этнографическая коллекция, составление первого словаря немецко-калмыцкого языка, перевод Евангелия на калмыцкий язык и т.д.

Созданный в 1990 г. на основе сохранившихся объектов историко-культурного наследия сарептян ГОК ИЭиА музей-заповедник «Старая Сарепта» продолжает традицию изучения калмыцкой культуры. Исходя из основных целей, стоящих перед музеем как учреждением культуры, его сотрудники занимаются не только изучением, но и сохранением, а также популяризацией историко-культурного наследия

* На примере работы музея-заповедника «Старая Сарепта», центра калмыцкой культуры им. Н. Очирова, г. Волгоград.

калмыцкого народа на территории Волгоградской области. Начиная с 1995 г., музей проводит ежегодные научные конференции различного уровня (от регионального до международного), во время которых часто слушаются доклады по истории и этнографии калмыков, их взаимоотношениям с соседними народами. По итогам конференций издаются сборники научных статей.

Издаваемая музеем областная газета межнационального общения «Новости Сарепты» нередко содержит подборки исторических и этнографических материалов о калмыцкой культуре.

В 1994 г. и в 1996 г. музей подготовил и провел выставки: «Этнография народов Нижнего Поволжья. Калмыки», «Миссионеры Сарепты и калмыки Нижнего Поволжья», посвященные этнографии и истории калмыков. Тема взаимоотношений калмыков и сарептян была представлена на международной экспозиции «Сарептская мозаика» (Берлин, Шпандау, 1994–1995 гг.), на передвижных и стационарных экспозициях: «Из бабушкиного сундука» (1993–1994 гг.), «Открытые раскопки. По следам пожара 1823 г.» (1994 г.), «Фольклор Поволжья» (1995 г.), «Интерьер дома колониста к. XIX в. – н. XX в.» (1995 г.), «Сарепта. Поселение и крепость» (2002 г.), «Промышленность и ремесла Сарепты» (2005 г.), «Калмыцкий костюм» (2007 г.) и другие [Архив музея-заповедника, 1996–2005]. Экскурсионным отделом музея были разработаны в 1995–2008 гг. экскурсионно-туристские маршруты «Калмыцкая степь» (с посещением музея «Джангара» в с. Ики-Бухус), «Калмыцкая степь» (с посещением пос. Солянка — имения князей Тундутовых), «Элиста — город-загадка», «Дорога к храму» (с посещением буддистского хурула в с. Б. Царын). Начиная с 1996 г. тысячи туристов участвовали в этих маршрутах, среди экскурсантов были представители различных возрастных и этнических групп г. Волгограда, а также других городов России, ближнего и дальнего Зарубежья. В 2004 г. разработан экскурсионно-туристский маршрут «Цаган Халг — Белая дорога» и представлен на грантовый конкурс фонда В. Потанина. В настоящее время идет разработка литературной экскурсии, посвященной жизни и творчеству В. Хлебникова.

Особого внимания с точки зрения сохранения историко-культурного наследия калмыцкого народа заслуживает деятельность «Центра калмыцкой культуры им. Н. Очирова» при музее-заповеднике «Старая Сарепта», а также его партнеров.

Позвольте остановиться более подробно на деятельности этого центра, который был основан в 1996 г. племянницей просветителя Н. Очирова Н. С. Улановой. Этот человек заслуживает самых теплых слов за свой неутомимый труд. Под ее руководством центр калмыцкой культуры работает при музее 10 лет. В задачу центра входит сохранение традиций, культуры и религии калмыцкого народа и их интеграция в культурное наследие народов Н. Поволжья, сохранение и укрепление дружеских связей с другими национальностями.

Для осуществления своих целей и задач центр активно участвует в мероприятиях музея-заповедника [Архив музея-заповедника, 1993–2005]. Во время международного фестиваля «Сарептские встречи» его сотрудники представляют на обозрение публике «поселение» калмыков — традиционную юрту. Этот проект осуществляется совместно с жителями калмыцких сел М. Дербеты и Ики-Бухус, а также с краеведческим музеем г. Элисты. Во время праздника звучит в исполнении джангарджи-сказителя народный эпос «Джангар», который сменяется национальными танцами и пением. Таким образом, это не только радует многочисленных зрителей, но и знакомит с культурой народа, населявшего наши волжские просторы с середины XVII в.

Калмыцкий центр, осуществляя научно-просветительские задачи, участвовал в создании двух выставок музея по истории быта калмыков XIX–XX вв. В 2006 г. центр принял участие в подготовке выставки Российской Ассоциации буддистов школы Карма-Кагью «Сокровища Тибета. Буддизм, который можно потрогать руками». Более 110 экспонатов, созданных в мастерских Индии, Непала, Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии было представленно для интересующихся буддистской религией и ее современным продолжением в России и в нашем регионе. Также в рамках научно-просветительских программ, в сотрудничестве с калмыкским просветительским фондом им. Н. Очирова, центр поддерживает развитие научных связей между деятелями культуры и учеными. Калмыцкий центр активно представляет себя в информационном поле Волгограда: в частности, публикует статьи по истории, культуре и современным взаимоотношениям калмыков и других народов в музейной газете «Новости Сарепты». Неоднократно сотрудничали мы с калмыцким телевидением в съемках сюжетов по истории взаимоотношений немцев, калмыков, русских. В 2006 году КЦ участвовал в мультимедийном проекте видеоконференции, организованной россий-

ской и немецкой Ассоциацией буддистов школы «Карма–Кагью» (Вупперталь, Германия, Екатеринбург, Челябинск и Волгоград объединил видеомост). Эта Интернет-сессия была связана с презентацией книги ламы Оле Нидала и проходила в областной библиотеке им. М. Горького, поэтому ее участниками смогли стать и читатели.

Участие КЦ в научно-теологической конференции (апрель 2000 г.) в лице немецкого историка Михаэля ден Хойта с докладом «Развитие буддизма на территории бывшего СССР» показало востребованность участия в таких проектах представителей традиционных религиозных буддистских организаций. Друзья и коллеги из Германии, Польши, Италии и других стран посещают наш центр на протяжении тринадцати лет его существования. Эти связи возникли в результате деятельности традиционного буддистского центра. Об этом сотрудничестве несколько слов.

Безусловно, духовному развитию личности содействует Центр тибетского буддизма школы Карма-Кагью г. Волгограда, с 1997 г. он функционирует на территории музея-заповедника. Лекции буддистских учителей дают возможность людям познакомиться с основами тибетского буддизма, исповедовавшегося на протяжении веков калмыками. А приезд буддийских лам в наш город позволяет встретиться с живой традицией этой мировой религии, познакомиться с ее высокими духовно-нравственными принципами ненасилия и работы для блага всех живых существ (каждый год организуются от 10 и более таких лекций в музее и городе). Это также представляет современный традиционный буддизм — как источник мира и согласия. Буддийский центр не ведет миссионерскую деятельность, но открыт для всех желающих познакомиться с Учением Будды об уме. Буддисты изучают и практикуют Дхарму, организуют лекции, выставки, курсы, участвуют в национальных программах музея. Эта альтруистическая работа помогает сохранить уникальное знание об уме, используя которое, люди могут развиваться и становиться полезными для других. Музей уже долгое время поддерживает эту деятельность, предоставляя бесплатное помещение для Буддийского центра. С 2007 г. претворяется в жизнь новый совместный проект просветительского фонда им Н.Очирова и КЦ: строительство Буддийской ступы в бывшем имении калмыкских князей Тундутовых (на территории Волгоградской обл.)

КЦ, участвуя в разработке экскурсий, связанных с историей калмыков, совместно с экскурсионно-туристическим отделом музея, предла-

гает туристам с 2005 г. новую экскурсию «Дорога к храму». Пожалуй, этот маршрут наиболее полно объединил в себе идею мирного существования различных культур и вероисповеданий.

Во время экскурсии люди знакомятся с тремя мировыми религиями, посещая лютеранскую церковь, православный храм, мусульманскую мечеть и буддийский хурул. Им предоставляется возможность познакомиться с культурой немцев, русских, татар, калмыков, не только зрительно воспринимая объекты показа, но и участвуя в живом общении с людьми. Особенно популярен среди волгоградцев и гостей города экскурсионный маршрут в Элисту. Так, 19 апреля 2008 г. экскурсионные агентства города обслужили более 1000 туристов по этому туру. Все это свидетельствует о большом интересе людей к буддийской культуре.

Таким образом, калмыцкий центр им. Н. Очирова г. Волгограда, поддерживая научную работу музея, сотрудничая с национальными центрами и традиционными религиозными объединениями, особенно с буддистскими, участвуя в продвижении познавательного этнографического туризма и выставочной деятельности, способствует не только сохранению и взаимообогащению культурных традиций народов Нижнего Поволжья, но и, что важно, росту взаимопонимания между людьми.

Изучение калмыцко-буддийской культуры на территории Волгоградской области имеет исторические корни. Одной из немногих организаций, занимающихся изучением, сохранением и популяризацией этой культуры в г. Волгограде, является музей-заповедник «Старая Сарепта». Дальнейшее направление научной и культурной деятельности сотрудники музея видят в укреплении, расширении и интенсификации научно-просветительских контактов между учеными и работниками культуры, всеми заинтересованными в сохранении материальной и духовной культуры калмыцкого народа, единственного представителя-народа буддистской культуры в Европе, в реализации совместных проектов в сферах науки и культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Глич А*. История братской общины Сарепта в Восточной России в течении ее столетнего существования. Сарепта, 1865 / Пер. с нем. яз. Л. М. Донской, 1993 г. // Фонды ГОК ИЭиА музея-заповедника «Старая Сарепта».Ф.3, ОФ 5 НК, и/н 6965; «Письма К. Найтца». Из архива

семьи Глич .1784 // Фонды ГОК ИЭиА музея-заповедника Старая Сарепта. ОФ б/н / Пер. с нем. яз. В. Шилиной, 1989 г.

2. *Цвик Г. А.* Путешествие из Сарепты в разные калмыцкие орды Астраханской губернии в 1823 г. Лейпциг: Изд-во П. Г. Кумлера, 1827 / Пер. с нем. яз. Л. Ф.Шварц, 1993 г.

3. Архив ГОК ИЭиА музея-заповедника Старая Сарепта. Годовые отчеты за 1993–2005 гг.

4. Архив ГОК ИЭиА музея-заповедника Старая Сарепта. Годовые отчеты культурных центров за 1996–2005 гг.

Е. В. Малышкин (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Буддизм, подобно раннему христианству, первоначально не обладал ни уникальными практиками, ни какими-либо социальными преимуществами. Единственное, что в нем было действительно нового по сравнению с устоявшейся к тому моменту ведической традицией, — это отсутствие кастовой структуры в доступе к учению. Производство знания не утратило иерархичности, — но таково знание: всегда найдется тот (или — подумать только — та!), кто знает больше или легче. Однако иерархия знания не находит, не всегда находит соответствие в иерархии социальной. Умение обходиться с такой рассогласованностью, даже настаивать на ней, и делает буддизм политическим проектом. Не одно только это соображение побудило меня к написанию сей заметки, решаясь на публикацию которой, я вполне осознаю, что играю на чужом поле, поскольку сам не являюсь ни буддологом, ни специалистом в области восточных культур или языков. Мне попросту симпатичен буддизм, и эту симпатию я разделяю, мне думается, с очень многими людьми, которые, даже не будучи практикующими буддистами, испытывают к нему интерес и находят осмысленными и глубокими положения, берущие свое начало в далекой культуре и плохо известной традиции. Потому далее под политикой я буду понимать те условия, которые реализуются в этом самом интересе.

Политика — это не то, что показывают по телевизору, но вообще всякое действие, направленное на достижение блага полиса. В этом

смысле обещание бодхисаттвы является политическим актом, правда полис понимается здесь в необозримо широком значении: полис — это те, в окружении кого я себя застаю. Застаю так или иначе: обстоятельства встречи с другими заведомо разнообразнее умений обходиться со своим, с собственным, дорогим и интимным. Хотя такое значение расходится с античным и не предполагает противопоставления своего полиса и чужбины, всё же оно сохраняет основной параметр политического: этика есть начало политики, и одно без другого невозможно. Политическое событие — это такое, которое затрагивает меня непосредственно, а не через некие абстрактные «механизмы», экономические или социальные. Например, после трудных и вязких девяностых я однажды увидел, как в кафе заходят два человека и несут с собою коробку шахмат, — и это стало тогда политическим событием: я понял, что смутное время, наконец-то, подходит к концу, люди садятся и занимаются своим делом, а не пытаются «выжить». Размеренное публичное действие, приятное тебе и твоему дружественному окружению, — это то самое этическое, которое обустраивает всякую политику. Но этос, нрав, в котором знание сбывается по преимуществу, невозможен без топоса, особого места, в котором знание имеет время на показывание себя в обустройстве душевного. Заботой о душевности и отличается политическое действие от безобразного. Приведу еще один пример политического действия: забор. Его ставят, чтобы отделить родное от улицы, очертить живое. Дом — это по эту сторону. Жилище тем роднее, чем крепче забор. Потому на заборе, с внешней его стороны, так хочется написать что-нибудь исключительно доходчивое. Одинаково наказывают и тех, кто пишет, и тех, кто читает: писать — значит портить, читать — значит заносить грязь с улицы, разрушать, ведь не для того строили! Можно ли жить без забора, можно ли обнаружить свое там, где всё, до последней жердины, исписано, так что даже и взглянуть не на что? Избежать уже случившегося разрушения не получится ни очередным переприсвоением собственного (поскольку собственное наживается и, если нет этой привычки, наживать добро, то чужому не случится стать своим), ни вывернутой наизнанку собственностью — экономикой растраты, яркие примеры которой способны впечатлять, но не показывают обязательности ответного дара. Нас, таким образом, затрагивает обозначенная рассогласованность знания и власти, ведь вертикальная иерархия, в которой существует знание или власть, не-

возможна без иерархии горизонтальной: у кремля, у университета, у монастыря есть общая и существенная деталь: толстые стены. Но, если стены перестают быть проницаемыми для внешнего, они превращают любой дом в пенитарное заведение. Буддизм не демонстрирует умения обходиться без стен, он предлагает странные, но приемлемые формы их проницаемости. Итак, вот первое определение указанного интереса: проницаемость перегородки между своим и чужим.

Буддизм оказался успешным в качестве правящего политического проекта в разных государствах. Пожалуй, Тибет был единственной страной, в которой способы правления напрямую были увязаны с положением в религиозной иерархии, но и при других способах политического устройства учение Татхагаты не было всецело отделено от государственных функций и зарекомендовало себя как вполне успешная политическая форма, направленная и на установление общественного равновесия, и на производство знания. Буддизм пришел на Запад. И, поскольку он уже является политическим проектом, ему не обойтись без встречи с соседствующими или даже конкурирующими политическими регионами. Дело не в том, как теперь ему, буддизму, быть или как быть Западу, но скорее в том, как он «пришел», что, это, собственно, значит, в том числе и для политических стратегий, имеющих действенное хождение в обществе.

В полисе люди только и делают, что договариваются. Когда соседи утрачивают способность разговаривать друг с другом, получается война, в лучшем случае — склока. Чтобы не превратиться в секту, всякое движение (назовем буддизм Ваджраяны именно так, чтобы не называть его ни философией, ни религией) должно шириться словами. Язык живого — это язык открытый, проницаемый. То есть такой, который пригоден для слуха и слушания, а не только для произнесения набора формул, с большим или меньшим риторическим успехом. И здесь есть трудность: буддийская практика либо молчалива, либо, что еще менее проницаемо для стороннего взгляда, бормочуща. И бормотание это разборчиво только для того, кто уже понимает, о чем оно. Казалось бы, медитирующий (или — молящийся; в данном случае это одно и то же) закрыт для всякой коммуникации, тогда как традиционные для нас образцы попыток стать умнее, напротив, предельно коммуникативны: созерцать — значит говорить или писать; или, что практически то же самое, — читать и слушать. Образцом созерцания, со времен античности, является счет, но сам счет не входит в состав размышления,

поскольку считают всегда что-то, а о том, что именно считать, прежде необходимо договориться. Эта недостаточность счета и роднит его с практиками (само)сосредоточения: в математике знание того, что есть число, достигается единственным самостоятельным усилием, которое в дальнейшем только и проясняется. Если ты сложил два и два, ты уже понимаешь, что значит считать. С другой стороны, навык счета не гарантирует понимания природы числа: можно владеть навыками счета, но так и не понять, отчего два плюс два всегда четыре, ведь обычно-то как раз выходит то три, то семнадцать. Есть дифференция понимания, для которой нет свидетеля: только сам ты, вернее то, что понял, и является свидетелем математической операции: фиксация свидетельства есть только правильный счет, то есть установление правил и обычаев счета. И чтобы хранить математическое знание, недостаточно считать: необходимо описывать, что именно ты делаешь. В «медитативных» актах эта дифференция понимания дается в разнообразии встреч с другим: в доверии к обучающему, в возобновляемом опыте «чудесного», в перепродумывания прошлого, в наблюдении за собственным нравом, приводящим к обнаружению ограниченности этого нрава, и т.д. Такое разнообразие и позволяет буддизму избегать дискурса обязательности в разговоре о едином. При этом дискурсивные практики Ваджраяны не ориентированы на счет как на образец: такого образца попросту не существовало, насколько мне известно, ни в индийской, ни в тибетской культуре. Но такое разнообразие требует перевода, чтобы быть понятным, ведь, как и в случае с математикой, описание проделанного опыта, даже если это самоописание, невозможно без обращения к «естественному» языку. Письмо и речь обширнее, чем любая формальная практика, а последняя, как уже было сказано, только в обращении к заведомой обширности знания и обретает очерченность. Итак, второе определение сформулированного интереса, при всей декларируемой ограниченности дискурсивного знания, просто и древне: поговорить.

Встреча буддизма и Запада происходила несколько раз. Впервые всерьез стали говорить о буддизме, видимо, в восемнадцатом веке. Этот разговор был инициирован философией Шопенгауэра, в которой был выработан специфический язык для описания аффективной сферы как фундаментальной для сознания. Тогда попытка была не слишком удачной: основополагающие тексты были плохо доступны и так же плохо переведены, а буддизм превратился в восприятии современников Шопенгауэра в религию упадка. Но начало было положено: в западноевро-

пейской философии была инициирована кампания по поиску языка или даже нескольких, многих языков для описания частичной автономии субъекта. Второе, полновесное и глубокое открытие буддизма происходит в начале XX века, когда появляется язык для описания индивидуального существа как лишенного центрального положения в мире. Поскольку человек перестает быть скрепой мира, мы в нем способны обнаруживать некие устойчивые структуры: ценности, стремления, заботу, «жажду подлинности» и т.д. При этом философия (а именно она выступает вплоть до конца XX века и основным источником политических проектов и генеральным поставщиком знания, открывающим способы его обитания) открывается различным формам опыта и не только отваживается на ответственное их описание, но и встраивает эти описания в разговор о первом, о том, что есть так, а не иначе.

Было бы интересно проследить, на какие именно языки переводятся основополагающие для буддийской традиции трактаты: так, «Буддийская логика» кн. Щербатского, в которой излагаются позиции «логических» школ буддизма, написана на языке неокантианства; «Тибетская книга мертвых» разъясняется Юнгом читателю, хорошо ориентирующемуся в разговорах о бессознательном; более поздние переводы ориентированы на феноменологическую традицию. То, что единого контекста перевода нет и, скорее всего, уже не будет, можно продемонстрировать еще и тем, что перевод буддийской мудрости осуществляется не только в академически размеренном языке, но и в художественном слове, в отношении которого бессмыслен разговор об адекватности перевода: кто лучше говорит о буддизме, Керуак или Пелевин, неважно: важно, что они говорят, и что говорят о них.

Подробное рассмотрение практик перевода, само по себе необходимое, выходит за рамки моего сообщения и компетенции, однако оно развернутым образом демонстрировало бы следующее положение: знание дается только тому, кто готов знать. Такая готовность означает не только готовность к разговору, но и умение понимания. То, что буддизм играет заметную роль в современной конфигурации производства знания, означает, что таковые умения нам, привыкшим сидеть скорее на стуле, чем на подушке, уже известны. Теперь важно суметь их эксплицировать. Такая работа уже не может быть совершена одной только «принимающей» стороной. И это последнее определение интереса к политическому проекту буддизма.

Г. В. Манзанова (Улан-Удэ)

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ: ПРИЧИНЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ

Буддизм — важнейшая форма религиозных и философских воззрений, которая в течение тысячелетий не только удовлетворяла духовные потребности народов Центральной Азии, но и играла огромную роль во всех сферах жизнедеятельности населения в регионах — ареалах его распространения. И в настоящее время в условиях распространения процессов глобализации и международного рынка, сопровождающихся распространением массовых культурных и социальных стандартов, в своих духовных поисках народы Республики Бурятия все больше обращаются к своим традиционным религиям, и, в особенности, — к буддизму.

Буддизм, наряду с шаманизмом, является традиционной национальной религией бурят, но в последнее время к нему постепенно приобщается и русское население Республики Бурятия. По данным проведенного в 2007 г. в Республике Бурятия социологического опроса (было опрошено 1500 человек в городской и сельской местности РБ, выборка репрезентативная, многоступенчатая), доля населения, указавшего в качестве своего вероисповедания буддизм, среди бурят в среднем составляет 88% от общего числа опрошенных, среди русского населения — 2%. В настоящее время доля бурят в общей численности населения Республики составила 27%. Особенно высока доля лиц, придерживающихся традиционной религии, среди бурят сельской местности. Так, в сельской местности 96% опрошенных бурят указали «буддизм» в качестве своего вероисповедания (3% — шаманизм и 1% — православие). Среди лиц, придерживающихся этой религии, 67,6% опрошенных отметили соблюдение ими буддийских обрядов: они посещают дацан, присутствуют на хуралах («сагаан нарын хурал», «майдари хурал», «сахюусан» и др.), совершают обряды «сэржэм», «хии морин», «маани», «сангарил», отмечают большие буддийские праздники. 49,7% опрошенных соблюдают такие обряды, как обоо тахилган, угаа тахилган, — обряды, представляющие собой «симбиоз древнейших культов (культа гор, почитания предков, хозяев местности и т.д.) с буддийской традицией» [Бадмаев, Гомбожапов, 2000, 329–334]. Полученные отве-

ты свидетельствуют о культуроведческой компетенции современного населения Республики Бурятия, реализующейся как на уровне коллективного знания, так и на уровне повседневных практик.

Как показали результаты опроса среди бурятского населения, существует, во-первых, корреляция между знанием родного языка и приобщением респондентов к бурятским народным и религиозным праздникам. Наиболее популярные праздники, такие как Сагаалган и Сурхарбан, отмечаются всеми респондентами-бурятами, независимо от их уровня владения родным языком. А участие в менее популярных праздниках, таких как «Зеленая Тара» и прочие, зависят от уровня языковой компетенции. По данным опроса, 68,6% бурят указали, что они владеют родным языком. Высокая доля приверженцев буддизма среди бурят во многом, на наш взгляд, связана с процессами самоидентификации населения. Самоидентификация понимается нами как выделение разных групп в социальном пространстве и причисление себя к некоторым из них. Согласимся с Ачкасовым, по мнению которого идентификация невозможна вне сравнения, вне коммуникации, и только в результате взаимодействия, прямого и опосредованного, данная общность приобретает свои «особые признаки». Можно сказать, что идентичность — символическое средство объединения с одними и дистанцирования от других. По нашим данным, для 92,7% респондентов быть бурятом — значит «знать национальные традиции», «знать, приумножать культуру своего народа», «чувствовать себя представителем этноса, носителем определенных культурных традиций, обычаев, знаний», «жить в контексте бурятской культуры», «уважать культуру, обычаи, традиции», «для меня значит, что я чту обычаи своего народа», «сохранять национальные традиции», «быть сопричастным своему народу, его культуре». Для несколько меньшего количества — 85,7% — дискурсивным основанием этнической самокатегоризации является (в первую очередь) язык: «знать свой язык», «человек, знающий бурятский язык», «знать и любить свой язык и нацию», «думать, говорить по-бурятски, чтить традиции и обычаи своего народа, гордиться, что я бурят», «знать язык, поддерживать традиции». Состояние проблемы этнокультурных дистанций различных этнических групп, проживающих в настоящее время в Республике Бурятия (РБ), в значительной степени предопределены социально-экономическими

процессами и миграционными процессами, происшедшими в развития Республики в 90-е годы. Миграционные волны, особенно, когда они разворачиваются в сжатые сроки, вызывают изменения в сложившейся этнической структуре населения и, таким образом, способствуют размыванию устоявшейся системы межэтнических дистанций.

В 90-е годы вследствие распада старых хозяйственных связей и кризиса ряда производств, составляющих основу промышленного потенциала Республики, миграционный отток населения из депрессивного региона составил примерно 30-40 тысяч человек в год (для сравнения: общая численность населения столицы РБ г. Улан-Удэ — 400,1 тыс. чел). В основном мигрировало русское население высокой квалификации, которое в условиях ряда градообразующих предприятий вынуждено было выехать в более развитые социально-экономические регионы. В ряде сельских поселений РБ население вынуждено задействовать природный потенциал региона и перейти на натуральные формы самообеспечения: промыслы (охота, рыбалка, сбор дикоросов), дачное, личное подсобное хозяйство, воспроизводя тем самым крестьянский образ жизни и патриархальные отношения. Лишившись привычных условий жизнедеятельности и оставшись без работы, сельское население, и особенно молодежь, в массовом порядке хлынуло в столицу РБ. Среди сельского населения доля бурят уже в 1989 г. была в два раза больше, чем в городах (35% и 17% соответственно), а теперь село стало еще более «бурятским» из-за миграционного оттока и депопуляции русского населения. По данным Госкомстата, объем сельско-городской миграции в общем миграционном обороте составил около 65% всех передвижений. Только за 1991–1997 гг. городское население РБ за счет сельско-городской миграции увеличилось на 34 тысячи человек, что составило около 10 % от численности городского населения.

Происшедшие в переходный период процессы наложили свой отпечаток на процессы самоорганизации жизнедеятельности населения, его социальной мобильности, качества жизни и возможностей их регулирования средствами федеральной социальной политики. Возродились землячества, которые, поддерживая сельских мигрантов в городе, стали одним из основных каналов их социальной мобильности, основанной на системе родства и клановых связей. Имея в своем распоряжении людские ресурсы и используя наработанные за период кризиса

механизмы влияния во властных структурах, землячества постепенно включаются в борьбу за передел сфер влияния и властных полномочий, рекрутируя и поддерживая своих кандидатов в период предвыборных кампаний. Вместе с новой архаикой в условиях депрессивности, как показывают данные нашего исследования, возрождаются религиозные буддистские верования и обряды, которые постепенно входят в быт сельских и теперь уже городских жителей — бывших выходцев из села, оказывая все большее влияние на их привычки и жизненные устремления. Возрождение традиционализма среди национальных элит отдаленной приграничной Республики приводит к всё большему расширению социальных контактов с этносами, проживающими в Монголии и Внутренней Монголии (провинции Китая), имеющими родственные религиозные буддистские традиции и культуру. В условиях глобализации успехи стран Азии, в частности Китая и особенно соседней Монголии, в выборе путей и методов перехода к более эффективной экономике открывают перед национальными элитами другие перспективы в выборе пути развития региона. Как показывают данные социологических опросов, молодежь, обучающаяся в престижных гимназиях, колледжах и вузах восточным языкам, ориентируется в своих жизненных устремлениях на дальнейшее расширение связей с приграничными территориями других государств, имеющими родственные буддистские традиции и культуру, и обретение в будущем регионом большей самостоятельности развития.

В последние годы вследствие установления методов прямой государственной поддержки отдельных территориальных образований, имеющих важное геополитическое положение или обладающих природно-ресурсным или технологическим потенциалом, ситуация в национальном регионе несколько улучшилась. Для того чтобы заново освоить этот регион, правительство России предполагает реализовать здесь обширные инвестиционные проекты. Планируется освоение Мокской ГЭС, Сосново-Озерного ГОК, Тугнуйского угольного разреза, железнодорожной магистрали БАМа и других. Это, в свою очередь, потребует развития отраслей агропромышленного комплекса, строительства дорог, жилищных объектов и социальной инфраструктуры. То есть состояние устойчивой депрессивности национального региона удалось преодолеть лишь с помощью использования методов регио-

нальной политики, унаследованных с прошедшего периода развития, когда применялись аналогичные методы подъема национальных территорий. Однако для освоения намечаемых макропроектов нет кадров соответствующей специализации, которые за годы депрессивного развития успели выехать из РБ, и соответствующей институциональной инфраструктуры, которая за годы перехода к рынку так и не была создана. В отличие от советского периода, когда население более высокой квалификации перемещалось в регионы нового промышленного освоения методами прямого государственного регулирования, в условиях переходного периода эти меры уже применить вряд ли возможно. Это делает особенно трудным подбор и внедрение соответствующих элементов реформ для отдельных национальных сообществ, что, в свою очередь, может потребовать внесения корректировок в законодательные акты, планируемые правительством России. Следует также учесть, что этносы, компактно проживающие в приграничных районах РБ, могут иметь свои особые интересы в улучшении условий жизнедеятельности, например в восстановлении природной среды, традиционных форм хозяйствования и культуры, вплоть до создания особых рекреационных пунктов в районе развития свободной туристической зоны озера Байкал. Планируемое индустриальное развитие этого региона без учета интересов отдельных этносов в дальнейшем может привести к возникновению конфликтов и напряженности в этом приграничном регионе, где национальные группы имеют родственные традиции и культуру с этносами, проживающими в Монголии и Внутренней Монголии (провинции Китая). В частности, по созданию особой экономической зоны по развитию туризма в национальных поселениях в районе озера Байкал и строительству рабочих поселков в отдельных территориях нового промышленного освоения. Поэтому дальнейшее освоение природных ресурсов региона, находящегося на границе Монголии и Китая, будет затруднительным без коренного изменения средств социально-экономической и культурной политики. При разработке государственных программ и проектов, направленных на освоение этой территории, необходим тщательный анализ сложившихся экономических и социокультурных особенностей трансформации этого региона и прогностическая оценка возможных изменений развития РБ в будущем. Эти проблемы актуальны не только для Республики Бурятия, но и для дру-

гих национальных республик России, находящихся на границе с Монголией и Китаем.

Необходима взаимная адаптация нововведений и среды, в которой они распространяются, что предполагает учет всей сложности объекта управления, знание исторических, природных социокультурных особенностей развития национального региона. Между тем, в практике управления социально-экономическим развитием территории преобладает административный подход, т.е. установка на приспособление различных этносоциальных групп к нововведениям в сфере социальной политики, слабо учитываются интересы и потребности различных этнических групп, в том числе и в такой сложной сфере, как религия. Внедрение экзогенно заданных новаций, без учета унаследованных в ходе всего пути исторического развития национальной приграничной территории особенностей, приводит, напротив, к еще более ужесточенному, чем в прошлом периоде развития региона, возврату к традиционным социальным практикам этносов, унаследованных ими с прошлого периода развития этнических сообществ. В конечном счете это приводит к замкнутости этносов в масштабах собственного социального пространства, их отчуждению от других этнических групп и трудностям в восприятии проводимых на уровне государства новаций, их возможному отторжению в дальнейшем, вплоть до возникновения этнических конфликтов. Например, при промышленном освоении территорий компактного проживания этносов, выделении родовых угодий при регистрации эвенкийских общин в территориях, где издавна проживают другие этносы — соседи. Традиции буддизма как религии гармоничного развития и сосуществования с различными, населяющими Республику народами, способствуют снятию социальной напряженности и достижению стабильности в приграничном национальном регионе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бадмаев А. А., Гомбожапов А. Г.* О современных традициях проведения обряда обоо тахилган у забайкальских бурят // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. I. Археология. Этнология: Материалы Международной научной конференции. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. С. 329–334.

Р. С. Минвалеев, А. И. Иванов (Санкт-Петербург)

ТИБЕТСКАЯ ЙОГА ТУММО: УПРАВЛЯЕМОЕ СНИЖЕНИЕ АТЕРОГЕННЫХ ЛИПИДОВ И КОРТИЗОЛА В УСЛОВИЯХ НИЗКИХ ТЕМПЕРАТУР И ВЫСОКОГОРЬЯ

В июле 2007 года состоялись испытания нового метода повышения холодоустойчивости организма человека в рамках Международной научно-исследовательской экспедиции «Эльбрус 2007» (организатор — директор киностудии исторического фильма Ирина Архипова). Экспедиция посвящена памяти великого русского ученого-математика Владимира Ивановича Зубова (1930–2000).

Фото Ирины Архиповой ©

ЦЕЛЬ РАБОТЫ: Выполнить измерения и найти законы изменения численных значений характеристик липидной фракции и уровня кортизола плазмы крови человека в условиях высокогорья в процессе выполнения специальных практик повышения теплопродукции, найденных

авторами в рамках теории управления [Зубов, 1975]. Правомерность объявленной цели обеспечена наличием найденной А. И. Ивановым математической модели теплопродукции гомойотермного организма. Математическая модель и результаты ее применения впервые были озвучены на VIII Международной конференции «Современные технологии восстановительной медицины» (10–15 мая 2005, Сочи). Физиологическая интерпретация результатов модели найдена Р. С. Минвалеевым, доложена на той же конференции и опубликована в ее трудах [Минвалеев, Иванов, 2005, 413–416].

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ: Заборы проб крови осуществлялись ежедневно в течение пяти дней натощак из локтевой вены у 14 испытуемых мужчин в возрасте от 27 до 56 лет. Из них семь испытуемых ежедневно до восхода солнца выполняли практики повышения теплопродукции на высотах 2100, 3000, 3500 и 4200 м над уровнем моря. Пробы крови (28 проб до практики и 28 проб после) в течение двух часов доставлялись в Медико-биологический центр Эльбрусского учебно-научного комплекса Кабардино-Балкарского университета, где осуществлялось центрифугирование, отбор плазмы и замораживание до минус 20ºС. Замороженные пробы в специальном контейнере были доставлены в Санкт-Петербург в Научно-производственный центр «Хеликс», где были подвергнуты анализу на содержание липидов, липопротеинов и общего кортизола. Стандартная липидограмма определялась на биохимическом анализаторе HITACHI 911 (Япония). Общий холестерин определяли с помощью набора реактивов ROCHE (Германия), липопротеины высокой и низкой плотностей, а также триглицериды — с помощью набора реактивов RANDOX (Англия). Анализ проб сыворотки на общий кортизол осуществляли на автоматическом анализаторе закрытого типа Axsym (Abbot, США) иммунофлюоресцентным поляризационным методом.

УПРАВЛЯЕМОЕ СНИЖЕНИЯ УРОВНЯ ЛИПИДОВ СЫВОРОТКИ КРОВИ: При уровне значимости $\alpha = 0.05$ (вероятность ошибки первого рода) применением критерия Вилкоксона доказано:

Статистически значимое снижение общего холестерина, липопротеинов низкой (ЛПНП) и очень низкой (ЛПОНП) плотностей, а также триглицеридов у лиц, выполняющих ежедневные практики повышения теплопродукции.

Статистическая неизменность количества липопротеинов высокой (ЛПВП) плотности у лиц, выполняющих ежедневные практики повышения теплопродукции.

Статистическая неизменность липидной фракции плазмы крови у лиц контрольной группы (n = 7), не выполнявших практики повышения теплопродукции.

Таким образом, найденный результат 1 — скорость снижения количества атерогенных липидов у лиц, выполнявших ежедневные практики повышения теплопродукции в условиях высокогорья, значительно превосходит известные показатели снижения атерогенных липидов (ЛПНП и ЛПОНП) у лиц, постоянно или периодически проживающих в условиях высокогорья [Puri, Kashyap, Singhal, 1990, 777–779; Cabrera de León, González, Méndez, 2004, 1492–1498; Тринчер, 1960, 30].

Найденные результаты являются доказательством правомерности результатов, анонсированных К. С. Тринчером о термогенных функциях легких [Тринчер, 1960]. При условии нарастания периферической гипоксии и гипоксемии в легких теплокровных животных начинается неферментативное экзотермическое окисление липидов сыворотки крови. Одним из физиологических условий, вызывающих периферическую гипоксемию, является воздействие холода на поверхностные слои теплокровного организма. Гипоксемический сигнал, донесенный кровью к легким, вызывает химическую теплопродукцию в легких, независимо от того, какова была причина, вызвавшая гипоксемические сдвиги в крови.

УПРАВЛЯЕМОЕ СНИЖЕНИЯ УРОВНЯ КОРТИЗОЛА: Найденные результаты являются развитием нашей предыдущей работы о влиянии практик йоги на уровень кортизола сыворотки крови у здоровых людей [Минвалеев, Иванов и др., 2004, 88–92].

В таблице приведены численные данные по концентрации кортизола в крови до (y_0) и после (y_1) выполнения практик повышения теплопродукции на различных высотах над уровнем моря:

Таблица

№	3000 м	3500 м		4200 м	
		y_0, до	y_1, после	y_0, до	y_1, после
1	515.1	626.1	596.4	676.2	446.0
2	353.5	595.4	351.6	1044.9	539.1

3	393.0	637.3	600.3	871.1	848.4
4	369.4	339.8	171.1	663.8	290.3
5	537.7	510.8	387.1	1062.6	698.9
6	370.3	738.3	508.8	873.4	509.6

Воспользовавшись критерием Вилкоксона, мы доказали, что при уровне значимости $\alpha = 0.01$ (вероятность ошибки первого рода) гипотеза о равенстве содержания кортизола в плазме крови должна быть отклонена в пользу гипотезы о том, что в результате выполнения практик повышения теплопродукции концентрация кортизола в крови падает.

По нашему мнению, ценность найденного результата состоит в том, что без применения найденных нами практик повышения теплопродукции в условиях высокогорья концентрация кортизола в крови человека возрастает как составная часть стрессовой адаптации к высотной гипоксии [Panjwani, Thakur et al., 2006, 250–256].

Сформулируем результат 2. Найденные нами практики повышения теплопродукции снижают уровень кортизола сыворотки крови.

Приступим к нахождению закона изменения концентрации кортизола плазмы крови в процессе применения практик повышения теплопродукции в условиях высокогорья.

Изложим метод нахождения дифференциального уравнения, решение которого весьма адекватно отражает процесс изменения количества кортизола в сыворотке крови организма человека.

Пусть нам известно из опытов только то, что в процессе практик повышения теплопродукции количество кортизола в крови падает.

Сформулируем задачи.

1. Найти закон изменения количества кортизола в крови без учета того, что реакция элиминации является непременно реакцией типа гидролиза.
2. Найти модель, использование результатов которой позволяет вычислить количество кортизола, экскретируемого из пучковой зоны коры надпочечников в процессе выполнения повышения теплопродукции.
3. Найти закон, изменения количества кортизола после практик.

Приступим к решению. В рамках задач обозначим через t — время, через $y(t)$ — количество кортизола в крови в любой момент времени t,

через $g = const$ — количество кортизола, продуцируемое корой надпочечников за единицу времени. Очевидно, что

Приращение кортизола в крови	=	Приращение количества кортизола в крови за время dt из коры надпочечников	–	Убыль кортизола из крови за время dt за счет элиминации

Запишем равенство аналитически

$$dy = gdt - ydt$$

или

$$\frac{dy}{dt} = g - y \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad (3)$$

Решим уравнение (9). Обозначим через $x(t) = y(t) - g$. Очевидно, что при $g = const$ справедливо равенство $dx = dy$. Подставив в (3), выполнив арифметические действия, запишем

$$\frac{dx}{dt} = -x \text{ или } \frac{dx}{-x} = dt$$

Проинтегрируем найденное уравнение

$$-\int \frac{dx}{x} \int = dt$$

$-\ ln\ (x) = t + C$. Но $x = y - g$. Выполнив подстановку, запишем окончательно

$$y = e^{-C-t} + g \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad (4)$$

Выражение (4) — общее решение уравнения (3). Решив задачу Коши, нетрудно найти значения постоянных C и g.

Замечание. В процессе дальнейшего изложения ограничимся действительными значениями C и g из (4).

В целях иллюстрации дадим численный пример 2. У испытуемого А в результате измерений найдено, что в момент времени $t_0 = 0,\ Y_0 = 1044.9$, в момент времени $t_1 = 1,\ Y_1 = 539.1$

Решив задачу Коши с начальными условиями $t_0 = 0,\ Y_0 = 1044.9$ и дополнительными условиями $t_1 = 1,\ Y_1 = 539.1$, выполнив очевидные вычисления, находим, что $g = 244.5$, $C = -6.68$. Подставив в (10), запишем окончательно

$$y = e^{-6.68-t} + 244.5$$

Найденное выражение иллюстрирует процесс изменения кортизола у испытуемого А. в ходе выполнения практик повышения теплопродукции. На рисунке помещена графическая интерпретация найденного процесса.

Сформулируем результат 3. Найден закон — выражение (4) процесса изменения количества кортизола в крови в ходе практики повышения теплопродукции.

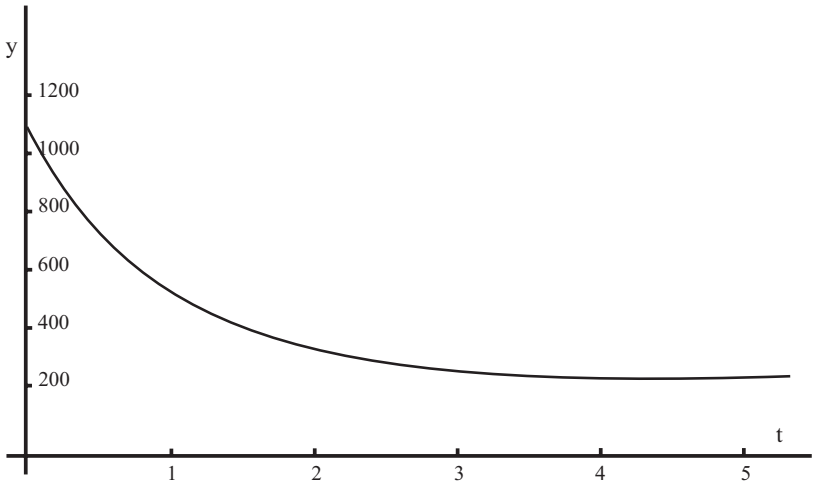
Продолжим решение задач. Воспользовавшись (4), нетрудно убедиться в том, что справедливо выражение

$$\lim_{t\to\infty} = (e^{-C-t} + g) = g \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad \rightarrow \quad (5)$$

Иными словами, нами найден алгоритм, применение которого позволяет вычислять количество кортизола, поступающего в системный кровоток из коры надпочечников, ограничившись двумя доступными измерениями содержания кортизола в сыворотке крови при условиях, которые на интервале в один час считаются допустимыми [Теппермен, 1989, 25; Дедов, 1992, 45]:

1) скорость поступления кортизола в кровь неизменна;

2) убыль кортизола пропорциональна времени.



По оси абсцисс — время *t* в часах. По оси ординат — количество кортизола в крови в нмоль/л.

Найденное значение g = 244.5 нмоль/л — количество кортизола, поступающего в системный кровоток из коры надпочечников принадлежит интервалу допустимых значений содержания кортизола в венозной крови, оттекающей от коры надпочечников человека, найден-

ной в острых опытах in vivo [Биохимия гормонов…, 1976, 211; Лишшак, Эндрёци, 1967, 31–32], что свидетельствует в пользу правомерности найденной нами модели.

Сформулируем результат 4. Найден новый вычислительный метод, использование которого позволяет найти количество кортизола, продуцируемого корой надпочечников за единицу времени. Для применения метода не требуется хирургического вмешательства in vivo.

Результаты работы могут быть использованы при решении задач повышения адаптации человека к условиям низких температур и преодоления стрессовых ситуаций.

Авторы не исключают возможностей применения результатов работы в медицинских целях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биохимия гормонов и гормональной регуляции / Под ред. Н. А. Юдаева. М.: Наука, 1976.

2. *Варфаламеев С. Д., Гуревич К. Г.* Биокинетика: Практический курс. Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по химическим, биологическим и медицинским специальностям. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.

3. *Гребенча М. К.* Обыкновенные дифференциальные уравнения: Пособие для высших педагогических учебных заведений. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1937.

4. *Дедов И. И., Дедов В. И.* Биоритмы гормонов. М.: Медицина, 1992.

5. *Зубов В. И.* Лекции по теории управления. М.: Главная редакция физико-математической литературы издательства Наука, 1975.

6. *Лишшак К., Эндрёци Э.* Нейроэндокринная регуляция адаптационной деятельности. Будапешт: Akadémiai Kiadó, 1967.

7. *Матвеев Н. М.* Методы интегрирования обыкновенных дифференциальных уравнений. Изд. 4-ое, испр. и доп. Минск: Вышэйш. школа, 1974.

8. *Минвалеев Р. С., Иванов А. И.* К теории управления организмом человека. Сообщение 6. Тибетская йога Туммо // VIII Международная конференция Современные технологии восстановительной медицины, 10–15 мая 2005. Сочи, 2005.

9. *Минвалеев Р. С., Иванов А. И., Кирьянова В. В., Ноздрачев А. Д.* Постуральные влияния на уровень гормонов у здоровых людей. Сообщение 1. Поза «кобры» и стероидные гормоны // Физиология человека. 2004. Т. 30. № 4. С. 88–92.

10. *Теппермен Дж., Теппермен Х.* Физиология обмена веществ и эндокринной системы: Вводный курс / Пер. с англ. М.: Мир, 1989.

11. *Тринчер К. С.* Теплообразовательная функция и щелочность реакции легочной ткани. М.: Издательство АН СССР, 1960.

12. *Cabrera de León A., González D. A., Méndez L. I.* et al. Leptin and altitude in the cardiovascular diseases // Obes Res. 2004. Sep. №12(9). P. 1492–1498.

13. *de Mendoza S., Nucete H., Ineichen E.* et al. Lipids and lipoproteins in subjects at 1,000 and 3,500 meter altitudees // Arch Environ Health. 1979. Sep.-Oct. №34(5). P. 308–311.

14. *Panjwani U., Thakur L., Anand J. P., Malhotra A. S., Banerjee P. K.* Effect of simulated ascent to 3500 meter on neuro-endocrine functions // Indian J Physiol Pharmacol. 2006. Vol. 50. № 3. P. 250–256.

15. *Puri D. S., Kashyap S., Singhal S. K.* et al. Serum lipids in healthy tribals living at high altitudes in the Himalayas // J Assoc Physicians India. 1990. Oct. № 38(10). P. 777–779.

ABSTRACTS

BUDDHISM IN RUSSIA: THE BORDER BETWEEN EAST AND WEST

Ole Nydahl (Copenhagen)

Buddhism in the West

Lama Ole Nydahl tells the audience a story of success. He and his late wife, Hannah, started spreading the Buddha's teaching in the West in 1972. Since then, there appeared about 600 meditation centers of Karma Kagyu school of Tibetan Buddhism around the world.

In his speech, Lama Ole reminds the participants about the two waves of spreading of Buddhism in Tibet, and three steps in which the West met with Buddhism. He mentions three different approaches to the category of emptiness: rangtong, shentong, detong.

Finally, the Lama points out that the teaching has two main sides: one is theoretical, philosophical studies, which is done mainly in universities, such as KIBI (India) and ITAS (Spain), and the second side is its meditation practice leading to direct experience of mind, which is taught in the lay Diamond Way centers all over the world, mainly by traveling teachers appointed by Lama Ole Nydahl.

Liubov Chetyrova (Samara)

Buddhism in Russia: Past and present

The paper contains a study of problems encountered whilst researching history of Buddhism and its present state in Russia. A question is posited as to various images of Buddhism in current the discourse, and attention is paid to study of Buddhism as a cultural phenomenon. The author considers history of the Russian State on all stages of its development in terms of which attitude to Buddhism prevailed at each of them. An emphasis is laid on expediency of studying people's Buddhism, which took shape during the times of persecution based on religious affiliation. Also, a question is formulated, considering relationship between shamanistic cults and Buddhism in the culture of traditionally Buddhist peoples. The issue of apprehending Buddhism in the Russian culture of today is likewise developed.

Alexander Koibagarov (St. Petersburg)

Contemporary state of Karma Kagyu Buddhism in Russia

We are traditional on the territory of Russia. According to the letter of the Seventeenth Karmapa, where he approves our authenticity, the teaching of Karma Kagyu school was practiced among Buryats and Kalmyks already 750 years ago. Since that time, the situation of Buddhism has changed many times. We have survived repressions of 1930s which continued (though in an easier form) in the 1960s and 1970s. We met the Gorbatchov's period of liberalization in a ruined state: almost all religious traditions in the country had been destroyed, but there were many educated, idealistic people here. An informational explosion happened, and people started searching. Then Lama Ole came to Russia. At that time, we needed a spiritual path, but not a dogmatic one. Buddhism has become one of the remarkable opportunities that the time gives us.

Within twenty years, we have founded more than 70 centers in almost all the biggest Russian cities. The farthest center in the West of Russia is Kaliningrad, the farthest eastern center is on Sakhalin, in the North we have Arkhangelsk, and in the South Sochi.

Our main focus is practice, we consciously leave aside monastic culture in order to avoid isolating people from the society and making them professional Buddhists. Also, we are translating all texts into Russian, in order to help the practitioners to fully understand the meaning of what they are doing. Another important principle is that we don't participate in politics. Members of our centers can have any political views they want to have, we never check them. And, of course, the great energy of Lama Ole helps our centers grow. Many people are inspired by his example, his passion to show others their possibilities, to give them a close feeling of future enlightenment. That is why we have been so many, and it is great and wonderful that contemporary Russia has an opportunity of this kind of a spiritual path.

Elena Ostrovskaya (St. Petersburg)

Russian Buddhist NGOs

This article discusses the activity of independent civil organizations (ICO) in comparison with traditional Buddhist communities of Tuva, Buryatia and Kalmykia. It shows that while the later is oriented on traditional forms of their presence at the territory of Russian Empire, the former is aimed on development of modern Russian civic society. The article points out the necessity to study Tibetan problem in view of preservation of territorial integrity of Russia.

Anatoliy Alekseev-Apraksin (St. Petersburg)

Buddhism in the cultural life of St.Petersburg

The article reviews the history of interaction between the Buddhist world and St.Petersburg, which itself since its earliest days has been, and still is, the outpost of Russian culture in relations with the East. Using various exemplary material (such as domestic and foreign policies, science, education, art and the real life of Buddhist communities), the article illustrates the extent of the influence the Eastern culture has had on the culture of St.Petersburg and, more broadly, of Russia and Europe. The author explains that Buddhism spreads due to high demand in the knowledge it contains on various aspects of cultural life and its ability to fill spiritual gaps and make up for cultural deficiencies. In the conclusion the author encourages those interested in expanding their knowledge on the aforementioned topics by referring to the freshly-published book titled «Buddhism in St.Petersburg: history and modernity», which not only for the first time ever reconstructs the history of the Buddhist presence within St.Petersburg's cultural environment, but also analyzes the types of reception and forms of presence that Buddhism has in contemporary culture.

Andrei Zabiyako (Blagoveshchensk)

Modern Buddhism in the Russian-Chinese border territories in the Far East

The article briefly considers the main periods of Buddhist history in the Far East. Special emphasis is made on the contemporary state of Buddhism both in the Far East of Russia and the border territories between Russia

and China. The paper contains both statistics on historical development and spread of Buddhism in these areas and field research data. The paper is concluded by the author's deliberations on significance of Buddhism amongst the Chinese resident in areas of China bordering with Russia, such as Heilongjiang Province, as well as on the potential for Buddhism to become further incorporated into Russian spiritual reality.

Elena Burlutskaya (Rostov-na-Donu)

Concerning Karma Kagyu Buddhism in Russia: how traditional is it?

From 16th century up to 18th century Vajrayana Buddhism in Russia was practiced by traditional Buddhist peoples such as Buryats, Tuvinians, Kalmyks. Among Europeans Buddhism began to spread thanks to the activity of Agvan Dorzhiev (1853-1938). However, in Russia Buddhism was represented by the tradition of Geluk. The European and Russian Karma Kagyu centres founded by Lama Ole Nydahl, keep traditional lineages of transmission of the doctrine, but differ from a classical Tibetan prototype.

The Western branch of Buddhism is a version of Buddhism adapted for the European culture, a modernist stream inside the traditional religion directed to a consent with achievements of a modern science and technologies, in line with requirements of a modern society.

Michael den Hoet (Hamburg)

History of the Vajrayana-tradition: Asia and the West. An overview

The following report classifies the three Buddhist teaching cycles of Hinayana, Mahayana and Vajrayana and gives a brief survey of the history of the Vajrayana tradition from antiquity until today. Although it is difficult to trace back the Vajrayana teachings to the early Buddhist canonical literature they are considered to be authentic, especially by the followers of the Tibetan schools. One reason for the success of this tradition was its scholarly foundation in India and Tibet. It looks as if this may continue in the West.

Buddhism is mainly based upon reason, experience and ethics. The Western / European countries are also based upon traditions which represent these values, so it is not surprising that Buddhism, especially Vajrayana,

enjoys much sympathy in the West. This is also true for Russia, which — due to its history and geography – serves as a bridge between East and West.

BUDDHISM AS PHILOSOPHY, TEACHING AND PRACTICE

Baazr Bicheev (Elista)

Refuge meditation

Buddhist texts on mental techniques unite both the practice and the philosophy of the Teachings. These techniques imply staged entering into an altered mental state, being radically different to unaltered ones. Refuge practice is a quintessence of Buddhist philosophy and ethics. Bodhichitta is presented as one of the components characteristic for Refuge meditation, which also contains the Seven-Branch Prayer and the Four Immeasurables, conducive to development of Bodhichitta.

Viktoria Dubich (Krasnoyarsk)

Buddhism as seen by a physicist

The article draws an analogy between Buddhism and science in the issue of understanding emptiness. Scientists discover similar characteristics in Buddist statements and scientific conclusions. More and more researchers notice the fact that the deeper modern science penetrates into the structure of our world with the help of latest experiments, superpowerful colliders and ultrastrong telescopes, the nearer scientific conclusions come to the Buddhist view on the way things are.

Vladislav Ermolin (Moscow)

Definitions of Vajrayana

The paper attempts to define Vajrayana as such, establishing its specific identity as different from other «religious» phenomena. Geographically, Vajrayana has existed in many countries in various forms: Tibetan Lamaism, Chinese Mìzōng or Japanese Shingon. Vajrayana is also known to have been prominent on Sumatra (Tib. Serling [gser gling] – a Golden Island), where Atisha of Bengal, a great proponent of Buddhism in Tibet, studied Vajrayana with Master Serlingpa (Dharmakirti), and certainly in the countries of its

origin - India and the modern Pakistan. However, being closely familiar with the Tibetan tradition and having relevant sources at hand, the author had to confine himself to research of Vajrayana in its «Tibetan format».

Boris Zagumennov (St. Petersburg)

Does Indian Philosophy really exist? (Defining an adequate approach to Indian spirituality)

Indian religious and philosophical systems such as Yoga, Vedanta, Buddhism etc. in their essence are not philosophy or psychology or religion but the Path from samsara (relative existence) to Nirvana (absolute or transcendent reality). The philosophy, psychology etc. are only relative aspects of the Path.

Elena Zaharova (Samara)

Deconstruction of consciousness and Buddhist ontology

The present work considers the symbolic nature of consciousness in the context of Buddhist ontology. Buddhist practices of consciousness transformation are described as a deconstruction process of consciousness symbols. The deconstruction implies re-comprehension and change of the reality without following any certain meaning and pattern, as well as opening of the meaning of personal or intercultural symbols. The final point of consciousness transformation is evidently connected with the decoding of the consciousness itself as a symbol.

Anatoly Kolesnikov (St. Petersburg)

Yogacara philosophy of mind

The paper features a study of the doctrine of consciousness (vijñana-vada) in which validity was ascribed solely to a momentary act of mindfulness (vijnapti-matra) apprehending data of perception, whereas all other mental quanta (dharmas), representing past and future mentation, were viewed as theory. The author sets out a Buddhist view of consciousness as being only a sequence of vijñanas (conscious states), cognitive acts, representations, ideas, volitions, etc. The structure of consciousness includes a vessel-consciousness (alayavijñana, the vasanas in potentiality) whose nature is that of the cause and function-consciousness (pravrittivijñana, the vasanas in actuality), possessing the nature of the effect. Evolution of mental representations from subconscious

to conscious (i.e. their transition from the alayavijñana to pravrittivijñana), as well as emergence of ego-consciousness (manas) are demonstrated.

Larisa Korotetskaya (Novosibirsk)

The specific features of Vajrayana Buddhism

This paper addresses specific features of the Diamond Way of Tibetan Buddhism, the Vajrayana, which is a transmission line of knowledge on the nature of mind and the methods of attaining Enlightenment, stemming directly from the Sakyamuni Buddha. The Diamond Way, which is also called the Chariot of Attaining the Fruit, features development through identification with the fruit and the goal of spiritual development, meaning various aspects of Enlightenment. The way of spiritual development in Vajrayana is a holistic one, based on percieving the world as pure and implementing the whole of one's inner potential. Investigating the features of Vajrayana teachings and its effective means of working with mind helps understand the modern significance of this transmission line of knowledge on the nature of mind. Vajrayana is called «the highest level of percieving things», «the precious crown of the

Buddha's teaching», the «third level» of the Teaching, the «Buddhist Tantra». The tantric approach goes beyond duality and concepts. The true nature of mind, the Clear light, is identical to Buddha, but due to ignorance, haziness, impedient and disturing emotions it remains concealed. The secret of rapid movement towards Enlightenment in Tantrayana, the «direct transmission», is the method of identifying with the Teacher, who stands as a mirror in which the student looks to understand his own ablities. Keywords Vajrayana, the nature of mind, direct transmission, the method of identifying, Buddhist Tantra, the highest level of percieving things, Lama, Mahamudra.

Hubita Lamazhapov (Samara)

Space and mind

A virtually incalculable number of works have been written on the issues of mind. What is mind? A substance, an attribute, a modus? What is mind's relationship to thinking, body, etc.? Space is an information depository, meaning that, one way or another, all things have always been there. The interpretation of shunyata (emptiness) presenting space as containing the entire multitude of forms corresponds to new ideas recently expressed by theoretical physicists according to which there is a possibility for an infinite number of universes to exist.

Vladimir Montlevich (St. Petersburg)

Neo-Buddhism: A hermeneutic perspective

1. Confessions do not die, but their program is exhausted. Their further existence is inertial.

2. Philosophy of the present and the future is neither a religion nor a habitual for the 19th and 20th centuries scientific introduction. The new stage is a science with some elements of religious philosophy and practice.

3. The method of renormalization is one of the tools used to build a new world outlook. Renamed old categories and definitions create a fresh meaning field, organically uniting religious and scientific experience of the humanity.

Jim Rheingans (Hamburg)

Preliminary reflections on guru devotion in Medieval Tibetan bKa'brgyud pa Great Seal

What role do confidence (/dad pa/) and devotion (/mos gus/) to the guru play in the Great Seal traditions of Tibet? When examining the Great Seal,

we certainly must analyse its terminology, doctrinal development, and systematisation. Indeed, doctrinal classification and apologetics were carried out extensively in the writings of, among others, Karmapa Mi bskyod rdo rje (1507–1554), bKra shis rnam rgyal (1512–1587), and 'Brug chen Padma dkar po (1527–1592). But as meditation and realisation are often considered the heart of the matter, it may be difficult to pin the Great Seal down to any single doctrinal system. And, beyond doctrinal debates and systematisations, it is the teacher who often is mentioned as the necessary condition for any approach to the Great Seal — be it sūtra, tantra, or essence; dGe lugs or bKa' brgyud. Research into Great Seal traditions may thus benefit from a closer contextual and scholarly analysis of the role of the guru in both instruction and practice. Focusing on shorter Great Seal instructions (/khrid/) of the Eighth Karmapa Mi bskyod rdo rje, this paper is a preliminary reflection on such themes that had emerged in my previous doctoral research about Mi bskyod rdo rje's life and Great Seal interpretations. It first discusses varying Great Seal interpretations and then turns to the guru as crucial religious origin, means, and unifying spiritual element of the Great Seal, investigating the function of confidence (/dad pa/) and devotion (/mos gus/).

Dmitry Rybakov (Togliatti)

Space as potential of possibilities in science and in Buddhism

In the present article the author makes an attempt to draw an analogy between mathematical and Buddhist conceptions of space. In Buddhist conception of space there are two aspects which are closest to scientific outlook: space as potential of possibilities and space as a neutral element without characteristics. The history and contemporary state of mathematics confirm the first idea while some facts of dimension theory confirm the second idea.

Burkhard Scherer (Canterbury)

Karma: The Transformations of a Buddhist Conundrum

This paper discusses one of the most fundamental Buddhist conundrums: karma. The concept of causality is analysed both from a philosophical and an historical angle. The different philosophical approaches to karma in Classical India are evaluated and the historical emergence of the Buddhist concept of causality is placed in the context of its Vedic, Jaina and Ajivika competitors. The andragogical nature of the Buddhist teachings is adduced in order to propose a solution to the Early Buddhist karma conundrum. After a discussion of the transformations of the Buddhist karma theories, the paper concludes with observations on the far-reaching reinterpretation of causality within the Tantric tradition in Modern Engaged Buddhism.

HISTORY OF BUDDHISM IN RUSSIA

Nadezhda Artemieva (Vladivostok)

First Buddhist temples of the Bohai Age in the Primorie Region of the Russian Far East

To date six cult constructions of the Bohai Age (the 7th–10th centuries) have been studied: Kopytinsky, Abrikosovsky, Borisovsky, Korsakovsky, Kraskinsky constructions. All of them were erected on artificially created platforms which were shored up with stone masonry along the perimeter. The construction type of these buildings is a colonnade. Wooden columns were mounted on stone bases the distance between which was around one meter. The buildings were rectangular in the plan. The roof finial passed along the long side of the building and was decorated with sculptures. Bohai temples of Primorye have

a lot in common with similar constructions that are found in India and Central Asia. The Bohai culture inherited traditions of the Kogure, it was under the influence of China that was a center of Eastern Asia at that time.

Buddha temples found in Primorye are located in county or prefect centers of the Bohai state. Based on this, it is possible to make a preliminary conclusion that in Bohai as well as in other medieval states of Eastern Asia administrative and church zoning coincided, in the long run, it had to contribute to the expansion and strengthening of state power in provinces.

Aleksey Belyakov (Blagoveshchensk)

History of development and spread of Buddhism in the Amur Region

At a certain period of history of Amur Region and Primorsky Krai Buddhism was officially accepted. Basically it was spread among the ruling class and aristocracy of the following nationalities: Hun (1st century), Zhuzhan (5th–6th centuries), Bohai State in Primorsky Krai (7th century), Khitan people of Liao State (11th century), Zhuzhen people under Qin Dynasty (12th century)

The next stages of Buddhism history relate to strengthening of influence of Ming Dynasty in Amur Region. They tried to revive Mongol Yuan

Dynasty's power, therefore we may speak in all probability about the spread of Mahayana and Vajrayana which were patronized by Mongolian rulers of China in the Amur Region at that time.

The further history of Buddhism development relate to migration processes in the Amur Region (17th–18th centuries). Different ethos (Chinese people, Manchurian people, Daurian people) participated in these events. We may speculate about the variety of Buddhism schools based on the material evidences found in Manchurian territory. There were two types of Buddhism according to different observations and artifacts: Chinese type of Mahayana Buddhism and Tibet Mongolian type of Vajrayana tradition.

At the end of 20th century Buddhism though developed into another culture, remained on the territory of Priamurie region.

Arslan Gordeev (Elista)

A History of Kalmyk conversion to Buddhism

Kalmyk history is closely connected with a history of three Tibetan «red hat» Buddhist schools: Sakyapas, Nyingmapas, and Kahyupas. The first known mentioning of Mongols and Kalmyks (then, Oyrats) meeting with those Buddhist traditions, is a story dated back to the 13th century, of Khublay-khan who had invited many religious teachers to his court and made them show their magic skills. The one who won the competition was the Second Karmapa, Karma Pakshi. The Oyrats had studied with Sakya-pandita and Phagpa-lama, too.

In 2009, together with a celebration of 400-year anniversary of affiliation of Kalmyks into Russia, we can celebrate the 400-year anniversary of Russia meeting with the Buddha's teaching.

Ravdan Gordeev (Elista)

History of Nyingma in Kalmykia

The Nyingma tradition of Tibetan Buddhism has been known to Oyrats (today called Kalmyks, the only Buddhist nationality in Europe) since the 8th century, when Lhapel Shonnu had studied with Padmasambhava.

After having been broken in 1917, this traditional bond has been reestablished since 1995. Many great Nyingma teachers have come to visit Kalmykia, opening and consecrating new temples and meditation centres. Most of those projects enjoy the support of the President of Kalmykia K. Ilyumzhinov.

Stepan Dzhundhuzov (Orenburg)

The origins of the so called «Buddhist Dissent» or why the Orenburg Kalmyks did not embrace Christianity

The edict on toleration of 17 October 1905 impelled the Kalmyks who were the members of Orenburg Cossack troops to apply for permission to profess openly the religion of ancestors — Tibetan Buddhism. The present work considers the reasons of secession of christened Kalmyks from the Orthodox Christianity in the movement of temporal and clerical power's errors committed in the 18th — first half of 19th centuries during the process of Christianization and subsequent adaptation to the Russian language environment.

Baatr Kitinov (Moscow)

The state and religions of the Caspian Region: a civilization phenomenon of Tibetan Buddhism

The present article discusses possibilities and potential of Buddhism at the Caspian. The author, emphasizing the Medieval period of Tibetan Buddhism in Persia (South Caspian region), shows, that the current development of

this religion (due the presence of Oyirats in the North part of the region) will keep the Caspian a multicivilizational region.

Elena Leontyeva (Moscow)

The role of Marpa Chökyi Lodrö in the early history of Karma Kagyu Lineage

A great Tibetan translator Marpa Choekyi Lodroe (1012–1097) is a founder of the Kagyu school, one of the four major transmission lineages in Tibetan Buddhism. During his long life, he made three long journeys to India where he met thirteen mahasiddha-teachers, received their transmission of tantras and oral instructions, then brought it to the Land of Snow and translated into Tibetan. His main Indian teachers were Naropa (956–1040), from whom Marpa received the famous meditation system of the Six Yogas, and Maitripa (978–1053), who gave him Mahamudra, or the Great Seal, a way of meditation on mind itself. As the Karma Kagyu school has been growing and spreading around the educated Western world today, the example of Marpa who perfectly combined all activities of a layman with his great spiritual deeds, is highly challenging for modern Western Buddhists.

Gerel Nurova (Elista)

Vajrayana Buddhism in Kalmykia

The paper is devoted to the Head Lama of Republic of Kalmykia — Telo Tulku Rinpoche, known as a reincarnation of the great mahasiddha Tilopa, and his contribution to the modern development of Buddhism in the republic. Telo Tulku Rinpoche, being an incarnation of such an outstanding master of Vajrayana vehicle, promotes development of Vajrayana Buddhism in Kalmykia even by his mere presence on its territory. The author presents some of the facts of his previous incarnation in Mongolia under the name of Dilova-hutuhta. Also, the author cites modern Buddhist teachers — His Holiness the 14th Dalai Lama and Urgjen Tulku Rinpoche on seriousness of Vajrayana vehicle and the necessary qualities of both the guru and the disciple, the most important of which is devotion to the teachings.

Alla Saldusova (Elista)

The «Path-fruit» tradition of the Sakya lineage in the Kalmyk culture

Dogmata, spread in the area, are the part of the spiritual life, that go through the whole people's culture. On the material of the Kalmyk culture the inner logic of the dogma integration into the structure of the artistic text is shown.

Mergen Ulanov (Elista)

Kalmyk Buddhism at the turn of the millennium: Revival and development issues

The renaissance of Buddhism in Kalmykia commenced only in the late 80-s thanks to the democratization of the public life. In general this process can be conventionally divided into two stages. The initial stage started in late 80-s — early 90-s. At this time Buddhist church was being formed. The second stage started around 1993–1994 and lasts till nowadays: the number of Buddhist temples and communities is increasing, the communities of «Red hats» schools of Tibetan Buddhism have appeared, Tibetan teachers are coming to read lectures and give initiations. In nearest future the third stage of renaissance of Buddhism may start in Kalmykia, which will be characterized not by the quantitative changes, but by the qualitative growth.

Igor Chechushkov (Ekaterinburg)

Buddhist archaeological monuments in Russia: Their modern condition, cognitive potential and cultural value

The paper reviews the types of archaeological sites in Northern Eurasia of the 13th-16th centuries, which contain information on the dissemination of Buddhism among nomadic Mongolian peoples. Also it is devoted to their cognitive and cultural values. In the Russian Federation objects of «Buddhist archeology» of the 13th-16th centuries are found in the territories of Kalmykia, the Lower Volga region, Buryatia, Tuva and the southern Urals. There are three basic types of archaeological evidence of Buddhist peoples: 1) images, statues and objects of worship, 2) all types of religious buildings, stupas, places of worship, 3) traces of burial rituals. Famous Buddhist monuments of material culture is an important indicator of the early spreading of Buddhism in Northern Eurasia among nomadic Mongol and Turkic peoples, many of whom later joined the Russian Empire and the Soviet Union

BUDDHISM AND ART

Irina Arsentieva (St. Petersburg)

The Buddhist hagiographic icon in Tibetan art

In Tibetan religious art, portrayals of scenes from sacred biographies of teachers, Buddhist saints and ascetics are a bright and original phenomenon. The iconography of sacred biographies is characterized by a set of fixed artistic details represented in the structure of composition, and other specific components, some of which fall under close scrutiny by the author.

Svetlana Batyreva (Elista)

An overview of the Buddhist art collection in the Kalmyk Institute for Humanitarian Research

In the present overview of the Buddhist Art collection of the Zaya Pandit Traditional Cultures Museum under Kalmyk Institute for Humanitarian Research, the author asserts that when studying and attributing objects d'art it is necessary to take into account particularities of cultural interrelation between tradition and innovation, pay attention to historical context and synthesis of Buddhist graphic canons and local traditions.

Olga Gorovaya (St. Petersburg)

The Nyingma school artifacts at the National Museum of Aldan-Maadyr, the Republic of Tuva

The paper features an outline of historical spread of Buddhism in the Republic of Tuva and describes the specifics of Buddhist artifacts in Tuvinian collections. In view of no written evidence available for research, the author, based on her study of authentic artifacts of religious art, discovered a plethora of undisputable evidence testifying to the fact of old Buddhist schools having once been present in Tuva.

Vsevolod Gurin (St. Petersburg)

Traditional Tibetan art at art museums

The paper is devoted to the issues of exhibiting Buddhist art in contemporary museums. Comparing the Western and Eastern principles of «reading» artifacts of religious art and analyzing the specifics of their functioning in the culture of Tibet, the author proposes a formula «object-myth-ritual», developed to empower museum visitors not only to see an artistic form but also to apprehend the content and the ritual context of Tibetan object d'art.

Maria Dorzhieva (Elista)

The Mird-Burhan collection at the prof. N. N. Palmov State National Museum, Republic of Kalmykia

The paper contains an extensive coverage of history of a Buddhist amulets collection (mirde-burhan) kept in Palmov National Kalmyk Museum and Maimonidi State Jewish Academy. Based on research of authoritative scholars and examples contained therein, the author singles out and analyses syncretic beliefs of popular Kalmyk Buddhism which comprise heterogeneous elements of Buddhism, Christianity, shamanistic cults and magic.

Yulia Elihina (St. Petersburg)

Two masterpieces by the 10th Karmapa Choying Dorje from the State Hermitage Museum

Recently considerable interest amongst art scholars and tibetologists has been sparked by artistic heritage of Chöying Dorje (tib. Chos-dbyings-rdo-rje), the 10th Karmapa (1604—1674). Ulrich Von Schroeder mentions him in his monumental monograph on Tibetan sculpture. The 10th Karmapa was not only a famous Tibetan lama, but also an outstanding painter and sculptor. The Tibetan collection of the State Hermitage Museum holds two works by the artist: a tankha and a bronze statue.

Natalia Perla (Togliatti)
Valentina Zudina (Samara)

Tibetan Buddhism in Samara region: History and modernity

The authors of the article tell about their experience of creation an exposition and organizing exhibition «Tibetan Buddhism in Samara region: history and modernity». Using complex research method and educational approach they managed to consider and present the above topic from historic, ethnographic, culturological and religious studies points of view.

Dmitry Ivanov (St. Petersburg)

An unidentified Kalmyk tankha in the collection of Admiral N. K. Poset

The St. Petersburg Museum of Anthropology and Ethnology (Kunstkamera) contains, among others, Collection № 470, bequeathed to

the Museum by a Russian Admiral Konstantin Poset. The author presents the Admiral's life story and proposes a new attribution and interpretation of a Green Tara tankha incorporated into the above collection.

Nikolay Kurchanov (St. Petersburg)

Aesthetics of Vajrayana Poetry

The paper features a general discussion of fundamental aesthetic principles observed while studying certain samples of poetic creativity exhibited by Tibetan Vajrayana masters. The texts are analyzed mainly from the viewpoint of modern Western literary stylistics, to some extent taking account also of the general Tibetological perspective. The following aesthetic components of Vajrayana poetry are considered: its inherent bond with the doctrine of unity of emptiness and bliss, its principles of magical incantation embedded in the origins of human culture, its use of specific arcane semantics, its vivid and intense imagery, its aesthetically ideal unity of form and content, and, finally, its spontaneity beyond concepts.

Natalia Nagornaya (Belgorod)

Artistic apprehension of Buddhist ideas in the writings of Viktor Pelevin

This article carries material about postmodern prose of the popular modern Russian writer V. O. Pelevin. Ideas of Eastern philosophy are reflecting in it. The main Buddhist conception about world illusion, sansara and nirvana are in the base of many Pelevin's stories and novels, for example «Chapaev and Pustota», «The Oboroten's sacred book».

Elisabeth Haderer (Vienna/Hamburg)

The Representation of the Sixteen Karmapas in the Stupa of Elista/Kalmykia

In my paper, I would like to present the essential findings of my Ph.D.-paper in Art History on the development of the representation of the sixteen Karmapas (tib. ka rma pa) of Tibet. Being the spiritual leaders of the Karma Kagyu School (tib. ka rma bka' brgyud) of Tibetan Buddhism, the Karmapas have been depicted in Tibetan art on painted scrolls (tib. thang ka), wall paintings and in form of bronzes in Tibetan art since the 13th Century. From the 16th Century on a majorty of the Karmapa paintings has been executed in the Karma Gardri style (tib. ka rma sgar bris) which became one of the most important Tibetan art traditions in the 17th and 18th Centuries. After the Chinese occupation of Tibet in 1959, the Karma Kagyu tradition and its art have been continually moving to the West. The wall paintings in the Stupa of Elista in Kalmykia/Russia showing the sixteen Karmapas are an outstanding example of contemporary Tibetan Karma Gardri art. They were done in 2001 in close collaboration between Tibetan, Western and Russian painters and demonstrate that Tibetan Buddhism and its art are again becoming an ingrained part of modern Russian society and culture after their destruction during the Communist Era in the 20th Century. In my dissertation I have examined for the first time the development of the Karma Gardri styke in the 21st Century by discussing some of the most important works of Tibetan Buddhist art in the West and in Russia.

Anna Shimanskaya (Moscow)

Buddhist cultural artifacts in museum communication

Museum is a place where communication processes take place. The issue of finding out cultural codes and of their interpretation remains the most important one for museums. On the example of symbols of the six aspects of the Refuge and mandala, analyzing elements and attributes of Buddhist images, the author points out the importance of attraction attention to the traditional meanings of objects of Buddhist culture in museum practice.

BUDDHISM: APPLIED ASPECTS

Natalia Aruchidi (Vladimir)

Effects of meditation on human psychology

Meditation is a means of spiritual development. Meditation favorably influences on psychic processes and mental states of a human being. Quiet and slow breath, relaxation of muscles and absence of thoughts regulate and improve human psychic and physiological condition.

Fedor Golikov (St. Petersburg)

Vajrayana education: conditions and factors of development in contemporary Russia

The paper presents a study of the main educational patterns in Vajrayana, those patterns viewed as one of its aspects; the fundamental and necessary conditions of Vajrayana educational system are singled out based on studying a corpus of classical Vajrayana texts in English translation, as well as original Buddhist literature written by contemporary Vajrayana exponents.

The necessary set of educational conditions is enumerated and demonstrated as present in Russia, viz. the teacher-student bond, the transmission, the methods, and the «sacred» locations, such as retreat centres and monasteries in traditionally Buddhists republics of Russia – the Kalmyk, the Buryat and the Tuvinian.

The paper also contains a list of factors whereby the Vajrayana educational system in Russia is being developed, which, in the author's opinion, will furnish subsequent fruitful education, aimed at achieving the highest result — the Awakening.

Ekaterina Dvoretskaya (St. Petersburg)

Buddhist practices of body: the ethical aspect.

This article considers significance of Buddhist practices of body and their influence on moral development of a person.

Yana Kuus (St. Petersburg)

Tibetan Buddhism in the Russian language segment of the Internet

The paper describes ethno-psychological peculiarities of international communication in the Internet. Having analyzed 61 Russian and 62 English language sites (80% of the latter being American), the author was able to outline the basic model of a Buddhist internet resource, as well as to furnish a list of rarely encountered sections and rubrics of a Buddhist site map.

The paper features a description of basic trends of Russian and international culture of setting up Buddhist sites, including those created for Buddhist organizations, lay and monastic communities, individuals, catalogues, and forums. The author does not limit herself entirely to researching the influence whereby standards of English language sites and the culture of Tibet affect Russian web-projects; she also illustrates her findings with statistical data, vivid examples and references.

Ludmila Lukmanova (Volgograd)

Preservation and integration of national and spiritual traditions of the Kalmyks into the cultural heritage of the Lower Volga peoples

The paper describes the activity of the National Heritage Site 'Old Sarepta'. Prior to historical appearance of Sarepta (a German missionary colony in the south of the present-day Volgograd) the interactions of Kalmyks with the representatives of other nationalities of the Lower Volga region were limited to military, commercial and cultural contacts. Inhabitants of Sarepta were the first to exhibit interest in spiritual culture and national traditions of the Kalmyks. The National Heritage Site 'Old Sarepta' created in 1990 carries on with the traditions of studying the Kalmyk culture.

Evgeny Malyshkin (St. Petersburg)

Buddhism as a political project

The author attempts to explain the reasons for contemporary Western thought to have shown such interest in Buddhism. It is suggested that Buddhism, like any other responsible «religious» movement, is a political

project, and the points where Western tradition of self-reflection becomes indistinguishable from Buddhism are outlined.

Galina Manzanova (Ulan-Ude)

Tradition and innovation: The causes for Buddhist revival in Buryatia

The paper considers the causes for Buddhist revival in the Buryat Republic. Agrarian crisis, and constantly increasing migrations from villages into cities lead to a restructuring of socio-economic relationships not only in villages, but also in cities. Ethnic groups develop a tendency to close in on themselves, getting separated from other ethnic communities. However, Buddhist traditions characteristic of a religion based on harmony further peaceful co-existence between various peoples, resident in the Republic, remove social tension and promote stability in this multinational region.

Rinad Minvaleev, Anatoly Ivanov (St. Petersburg)

The Tibetan yoga of gtum mo: A controlled recession of atherogenic lipids and cortisone in a low-temperature high-mountain environment

The paper contains a description of regularities governing changes in numeric values of lipid fractions and cortisol levels in human blood plasma in high mountainous regions during practice of special techniques intended to increase thermoproduction in human body, the historical analogy of those techniques being the Tibetan yoga of gtum mo. The authors describe a new calculation method which defines amount of cortisol produced by adrenal cortex per unit of time.

The practical results of the research presented in the paper can be used to develop techniques conditioning adaptation of the human body to lower temperatures and stressful situations.

The authors consider it a possibility that the research results may be used with medical purposes.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович (Санкт-Петербург) — кандидат культурологии, докторант, старший преподаватель факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Арсентьева Ирина Владимировна (Санкт-Петербург) — соискатель Санкт-Петербургского государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина.

Артемьева Надежда Григорьевна (Владивосток) — кандидат исторических наук, заведующая отделом средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии Дальне-Восточного отделения Российской академии наук.

Аручиди Наталия Алексеевна (Владимир) — преподаватель кафедры общей психологии Владимирского государственного гуманитарного университета.

Батырева Светлана Гарриевна (Элиста) — кандидат искусствоведения, доцент, Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской академии наук, заведующая Музеем традиционной культуры им. Зая-пандиты.

Беляков Алексей Олегович (Благовещенск) — аспирант Амурского государственного университета, археолог Областного государственного учреждения культуры «Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области».

Бичеев Баазр Александрович (Элиста) — доктор философских наук, заведующий Отделом письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований Российской академии наук.

Бурлуцкая Елена Владимировна (Ростов-на-Дону) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии Южного Федерального университета.

Голиков Фёдор Николаевич (Санкт-Петербург) — преподаватель и консультант, управляющий партнёр Арк Менеджмент, выпускник. Международного буддийского института Кармапы, Нью-Дели.

Гордеев Арслан Николаевич (Элиста) — историк, представитель Буддийского центра Падмасвамбхавы.

Гордеев Равдан Николаевич (Элиста) — Ваджраачарья Падма Шераб — настоятель хурула «Оргьен Самье Линг».

Горовая Ольга Васильевна (Санкт-Петербург) — ведущий научный сотрудник Отдела научного проектирования выставок и экспозиций Государственного музея истории религии.

Гурин Всеволод Евгеньевич (Санкт-Петербург) — аспирант факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета, кафедра музейного дела и охраны памятников.

Джунджузов Степан Викторович (Оренбург) — кандидат исторических наук, доцент Оренбургского государственного педагогического университета.

Дворецкая Екатерина Викторовна (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, заведующая Сектором международной интеграции Института педагогического образования Российской академии образования.

Дорджиева Мария Балвыровна (Элиста) — заведующая экспозиционным отделом Государственного учреждения «Национальный музей Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова.

Дубич Виктория Викторовна (Красноярск) — кандидат технических наук, доцент кафедры современного естествознания Сибирского федерального университета.

Елихина Юлия Игоревна (Санкт-Петербург) — кандидат исторических наук, хранитель тибетской и монгольской коллекций Государственного Эрмитажа.

Ермолин Владислав Юрьевич (Москва) — переводчик Международного буддийского института Кармапы, Нью-Дели.

Забияко Андрей Павлович (Благовещенск) — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета; главный соредактор научно-теоретического журнала «Религиоведение».

Загумённов Борис Иванович (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, независимый ученый.

Захарова Елена Владимировна (Самара) — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, докторант кафедры

онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета.

Зудина Валентина Николаевна (Самара) — заведующая Музеем Самарского государственного университета.

Иванов Дмитрий Владимирович (Санкт-Петербург) — соискатель Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, хранитель фондов Китая, Монголии, Тибета.

Иванов Анатолий Иванович (Санкт-Петербург) — кандидат физико-математических наук, научный сотрудник Института прикладной математики им. В. И. Зубова.

Китинов Баатр Учаевич (Москва) — кандидат исторических наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего кафедрой всеобщей истории факультета гуманитарных социальных наук Российского университета дружбы народов.

Койбагаров Александр Шаукатович (Санкт-Петербург) — президент Российской Ассоциации буддистов школы Карма Кагью.

Колесников Анатолий Сергеевич (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета философии и политологии, директор «Научного центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований» Санкт-Петербургского государственного университета.

Коротецкая Лариса Михайловна (Новосибирск) – старший преподаватель кафедры социальной коммуникации факультета гуманитарного образования Новосибирского государственного технического университета.

Курчанов Николай Леонидович (Санкт-Петербург) — кандидат филологических наук, Институт тибетологических и азиатских исследований, Карма-Ген, Испания.

Куус Яна Владимировна (Санкт-Петербург) — этнопсихолог — ведущий специалист Санкт-Петербургского общественного учреждения Этнопсихологический центр социальной адаптации и реабилитации населения «ЭЦАР», старший преподаватель Санкт-Петербургской акмеологической академии.

Ламажапов Хубита Доржиевич (Самара) — кандидат физико-математических наук, доцент кафедры «Физика и экологическая теплофизика» Самарского государственного университета путей сообщения.

Леонтьева Елена Валерьевна (Москва) — аспирант Института востоковедения Российской академии наук.

Лукманова Людмила Николаевна (Волгоград) — Государственная организация культуры, историко-этнографический и архитектурный музей-заповедник «Старая Сарепта» — начальник Экскурсионно-туристического отдела, заместитель председателя Калмыцкого культурного центра им. Номто Очирова при музее-заповеднике «Старая Сарепта».

Малышкин Евгений Витальевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Манзанова Галина Владимировна (Улан-Удэ) — старший научный сотрудник Байкальского института природопользования Сибирского отделения Российской академии наук.

Минвалеев Ринад Султанович (Санкт-Петербург) — кандидат биологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета.

Монтлевич Владимир Михайлович (Санкт-Петербург) — ученик Б. Д. Дандарона, буддолог и буддист-практик, издатель и научный редактор буддийской литературы.

Нагорная Наталья Анатольевна (Белгород) — доктор филологических наук, профессор кафедры теории и истории народной художественной культуры Белгородского государственного института культуры и искусств.

Нидал Оле (Копенгаген, Дания) — лама тибетского буддизма школы Карма Кагью.

Нурова Герел Владимировна (Элиста) –аспирантка кафедры философии Калмыцкого государственного университета, ассистент кафедры «Теория и методика начального образования» педагогического факультета Калмыцкого государственного университета.

Островская Елена Александровна (Санкт-Петербург) — доктор социологических наук, профессор факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Перла Наталья Юрьевна (Тольятти) — искусствовед.

Райнганс Джим (Гамбург, Германия) — доктор философии Гамбургского университета.

Рыбаков Дмитрий Александрович (Тольятти) — аспирант Самарского государственного аэрокосмического университета.

Салдусова Алла Гаряевна (Элиста) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук.

Уланов Мерген Санджиевич (Элиста) — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Калмыцкого государственного университета.

Хадерер Элизабет (Гамбург, Германия) — доктор философии Гамбургского университета.

ден Хойт Михаэль (Гамбург, Германия) — магистр гуманитарных наук (М. А.).

Чечушков Игорь Владимирович (Екатеринбург) — аспирант Института истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук.

Четырова Любовь Борисовна (Самара) — доктор философских наук, профессор Самарского государственного университета.

Шерер Бурхард (Кентербери, Великобритания) — доктор философии, профессор Кентерберийского ун-та.

Шиманская Анна Алексеевна (Москва) — научный сотрудник, методист Государственного музея Востока.

ABOUT CONTRIBUTORS

Alekseev-Apraksin Anatoly Mikhailovich, PhD in Culturology, Doctoral Candidate, Senior Lecturer of the Faculty of Philosophy and Political Sciences at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Arsentieva Irina Vladimirovna, Post-Graduate Student of the Department of Foreign Art, Repin Academy of Painting, Sculpture and Architecture, St. Petersburg

Artemieva Nadezhda Grigorievna, PhD in History, Head of Department of Mediaeval Archaeology, Institute of History, Archaeology and Ethnography of Far East Department of Russian Academy of Sciences, Vladivostok

Aruchidi Natalia Alekseevna, Lecturer at Department for General Psychology at Vladimir State University of Humanities, Vladimir.

Batyreva Svetlana Garrievna, PhD in Arts, Associate Professor of the Institute for Humanitarian Research, Russian Academy of Sciences, Head of the Zaya Pandit Traditional Cultures Museum, Elista.

Belyakov Aleksey Olegovich, Post-Graduate student at Amur State University, archaeologist of the State Cultural Organisation "Centre for Preservation of Historical Heritage of Amur Region", Blagoveshchensk

Bicheev Baazr Alexandrovich, DS in Philosophy, Custodian of Department of Paleography and Buddhology at Kalmyk Institute for Humanitarian Research of Russian Academy of Sciences, Elista.

Burlutskaya Elena Vladimirovna, PhD in Philosophy, Associate Professor of Department for Philosophy and Religion at South Federal University, Rostov-na-Donu

Golikov Fedor Nikolaevich, Lecturer and Consultant, Managing Partner of Arc Management company, graduate of Karmapa International Buddhist Institute (KIBI), New Dehli, India, St. Petersburg

Gordeev Arslan Nikolaevich, Historian, representative of Padmasambhava Buddhist Centre, Elista.

Gordeev Ravdan Nikolaevich, Vajracharya Padma Sherab, Abbot of Iki-Burul Hurul «Orgyen Samye Ling», Elista

Gorovaya Olga Vasilievna, Senior Researcher of the Department of Scientific Design of Exhibitions at Russian State Museum of Religious History, St. Petersburg.

Gurin Vsevolod Evgenievich, Post-Gradate Student of the Department of Museum Studies and Preservation of Monuments, Faculty of Philosophy and Political Science at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Dzhundzhuzov Stepan Viktorovich, PhD in History, Associate Professor at Orenburg State Pedagogic University, Orenburg.

Dvoretskaya Ekaterina Viktorovna, DS in Philosophy, Head of Sector of International Integration at Institute of Paedagogical Education of Russian Academy of Education, St. Petersburg

Dorzhieva Maria Balvyrovna, Director for Exhibitions of National Kalmyk Palmov Museum, Elista

Dubich Viktoria Viktorovna, PhD in Technical Sciences, Associate Professor of Department of Contemporary Natural Sciences at Siberian Federal University, Krasnoyarsk.

Elihina Yulia Igorevna, PhD in History, Custodian of the Tibetan and the Mongolian Collections at the State Hermitage Museum, St. Petersburg.

Ermolin Vladislav Yurievich, Translator of The Karmapa International Buddhist Institute, New Deli, Moscow.

Zabiyako Andrei Pavlovich, DS in Philosophy, Professor, Chairman of the department of Religious Studies at Amur State University, Chief Co-editor of the scientific journal «Religious Studies», Blagoveshensk.

Zagumennov Boris Ivanovich, PhD in Philosophy, independent researcher, St. Petersburg.

Zaharova Elena Vladimirovna, PhD in Phiosophy, Senior Lecturer of Faculty of Philosophy at Samara State University, Doctoral Candidate at Department of Ontology and Epistemology at St. Petersburg State University, Samara,

Zudina Valentina Nikolaevna, Head of Samara State University Museum, Samara.

Ivanov Dmitry Vladimirovich, PhD candidate at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, Custodian of the Chinese, Mongolian and Tibetan collections, St. Petersburg.

Ivanov Anatoly Ivanovich, PhD in Physics and Mathematics, Senior Researcher at Zubov Institute of Applied Mathematics, St. Petersburg.

Kitinov Baatr Uchaevich, PhD in History, Associate Professor, Acting Head of the Department of General History of Faculty of Humanities at Russian University of Peoples' Friendship, Moscow

Koibagarov Alexander Shaukatovich, President of the Russian Association of Karma Kagyu Buddhists, St. Petersburg.

Kolesnikov Anatoly Sergeevich, DS in Philosophy, Professor of the department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy and Political Science, Director of the «Scientific Centre for Comparative Philosophy, Social Science and Humanities» at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Korotetskaya Larisa Mikhailovna, Senior Lecturer of Department of Social Communication of Faculty of Education in Humanities at Novosibirsk State Technical University, Novosibirsk

Kurchanov Nikolay Leonidovich, PhD in Philology, International Institute for Tibetan and Asian Studies (ITAS), Karma Guen, Spain.

Kuus Yana Vladimirovna, Ethnopsychologist, Leading Specialist of EZAR — Ethnopsychological Centre for Public Adaptation and Rehabilitation, Senior Lecturer at St. Petersburg Acmeological Academy, St. Petersburg.

Lamazhapov Hubita Dorzhievich, PhD in Physics and Mathematics, Associate Professor of department Physics and Environmental Thermal Physics of Samara State University of Railway Transport, Samara.

Leontieva Elena Valerievna, Post-Graduate student at Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow.

Lukmanova Ludmila Nikolaevna, Head of Touring Department at National Heritage Site 'Old Sarepta', Deputy Chairperson of «Nomto Ochirov Kalmyk Cultural Centre», Volgograd

Malyshkin Evgeny Vitalievich, PhD in Philosophy, Associate Professor of Department of History of Philosophy at Faculty of Philosophy and Political Science, St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Manzanova Galina Vladimirovna, Senior Researcher at The Baikal Institute of Nature Management of Siberia Department of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude

Minvaleev Rinad Sultanovich, PhD in Biology, Associate Professor of St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Montlevich Vladimir Mikhailovich, B. Dandaron's student, Buddhologist, Buddhist, Publisher and Scientific Editor of Buddhist Literature, St. Petersburg.

Nagornaya Natalia Anatolievna, DS in Philology, Professor of Department of Theory and History of Folk Arts at Belgorod State Institute of Culture and Arts, Belgorod.

Nidahl Ole, Lama of Karma Kagyu School of Tibetan Buddhism, Copenhagen, Denmark.

Nurova Gerel Vladimirovna, Post-Graduate student at Kalmyk State University, Junior Lecturer at the department «Theory and methodology of Primary Education», Elista

Ostrovskaya Elena Aleksandrovna, DS in Sociology, Professor of the Faculty of Social Science at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

Perla Natalia Yurievna, Arts Scholar, Togliatti

Rheingans Jim, PhD, Hamburg University, Hamburg, Germany.

Rybakov Dmitry Aleksandrovich, Post-Graduate Student of Samara State University of Aeronautics, Togliatti.

Saldusova Alla Garyaevna, PhD in Philology, Senior Researcher of Department of Literature and Folklore at Kalmyk Institute for Humanitarian Research of Russian Academy of Sciences, Elista

Ulanov Mergen Sandzhievich, PhD in History, Associate Professor of Department of Russian History, Kalmyk State University, Elista

Haderer Elisabeth, PhD, the Centre for Buddhist Studies of the University of Hamburg, Hamburg, Germany

Hoet den, Michael, M.A., Hamburg, Germany.

Chechushkov Igor Vladimirovich, Post-Graduate Student at History and Archaeology Institute at Urals Department of Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg.

Chetyrova Liubov Borisovna, PhD, DS in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy at Samara State University, Samara.

Scherer Burkhard, Prof., Dr., Canterbury University, Canterbury, UK

Shimanskaya Anna Alekseevna, Researcher, Methodologist of Russian State Museum of the Orient, Moscow.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Л. Б. Четырова, А. Ш. Койбагаров 7
Приветствия 14

Буддизм в культуре России: пограничье Запада и Востока

О. Нидал. *Буддизм на Западе* 21
Л. Б. Четырова. *Буддизм в России: прошлое и настоящее* 32
А. Ш. Койбагаров. *Буддизм школы Карма Кагью в России: его современное состояние* 44
Е. А. Островская. *Российские буддийские НГО* 47
А. М. Алексеев-Апраксин. *Буддизм в культурной жизни Петербурга* 57
А. П. Забияко. *Современный буддизм на сопредельных территориях России и Китая* 69
Е. В. Бурлуцкая. *К вопросу о нетрадиционности буддизма линии Карма Кагью в России* 77
М. ден Хойт. *История традиции Ваджраяны: Азия и Запад. Обзор* 83

Буддизм как философия, учение и практика

Б. А. Бичеев. *Медитативная практика Прибежища* 101
В. В. Дубич. *Буддизм глазами физика* 104
В. Ю. Ермолин. *Определения Ваджраяны* 118
Б. И. Загуменнов. *Существует ли «индийская философия»? (Об адекватном подходе к индийской духовности)* 126
Е. В. Захарова. *Деконструкция сознания и буддийская онтология* .. 136
А. С. Колесников. *Философия сознания в йогачаре* 146
Л. М. Коротецкая. *Особенности буддизма Ваджраяны* 161
Х. Д. Ламажапов. *Пространство и сознание* 177
В. М. Монтлевич. *Необуддизм, герменевтическая перспектива* 182
Д. Райнганс. *Преданность гуру в системе махамудры средневековой тибетской традиции Кагью* 186

Д. А. Рыбаков. *Пространство как потенциал возможностей в науке и буддизме* 249
Б. Шерер. *Карма: метаморфозы буддийской загадки-головоломки* 259

История буддизма в России

Н. Г. Артемьева. *Первые буддийские храмы бохайского времени на территории Приморья* 286
А. О. Беляков. *История возникновения и распространения буддизма в Приамурье* 303
А. Н. Гордеев. *История принятия буддизма калмыками* 313
Р. Н. Гордеев. *Новейшая история традиции Ньингма в Калмыкии* 318
С. В. Джунджузов. *Истоки «буддистского инакомыслия», или почему оренбургские калмыки не стали христианами* 321
Б. У. Китинов. *Государство и религии Каспия: цивилизационный феномен тибетского буддизма* 331
Е. В. Леонтьева. *Роль Марпы Чекью Лодрё в ранней истории Карма Кагью* 335
Г. В. Нурова. *Буддизм Ваджраяны в Калмыкии* 344
А. Г. Салдусова. *Традиция учения Сакья «Путь-плод» в культуре калмыков* 353
М. С. Уланов. *Калмыцкий буддизм на рубеже тысячелетий: проблемы возрождения и перспективы развития* 359
И. В. Чечушков. *Памятники буддийской археологии в России: современное состояние, познавательные возможности и культурная ценность* 366

Буддизм и искусство

И. В. Арсентьева. *Буддийская житийная икона в тибетском искусстве* 373
С. Г. Батырева. *Обзор буддийской коллекции музея КИГИ РАН* 382
О. В. Горовая. *Памятники школы Ньингма в коллекциях национального музея Алдан-Маадыр Республики Тыва* 391
В. Е. Гурин. *Традиционное искусство тибетского буддизма в художественном музее* 399

М. Б. Дорджиева. *Коллекция Мирде-бурхан из фондов ГУ Национального музея Республики Калмыкия им. профессора Н. Н. Пальмова* 405
Ю. И. Елихина. *Два памятника работы Х Кармапы Чойджин Дордже. из коллекции Государственного Эрмитажа* ... 411
В. Н. Зудина, Н. Ю. Перла. *Тибетский буддизм в Самарском крае: история и современность* 418
Д. В. Иванов. *Неизвестная калмыцкая тханка из коллекции адмирала Н. К. Посьета* 429
Н. Л. Курчанов. *Поэтическая эстетика Ваджраяны* 433
Н. А. Нагорная. *Осмысление идей буддизма в прозе В. О. Пелевина* 450
Э. Хадерер. *Изображения шестнадцати Кармап в интерьере ступы Просветления. г. Элиста* (*Республика Калмыкия*) 459
А. А. Шиманская. *Памятники буддийской культуры в процессе музейной коммуникации* 480

Буддизм: прикладные аспекты

Н. А. Аручиди. *Влияние медитации на психические процессы* 488
Ф. Н. Голиков. *Обучение в Ваджраяне: условия и факторы развития в современной России* 491
Е. В. Дворецкая. *Этические аспекты телесных практик в буддизме* 496
Я. В. Куус. *Тибетский буддизм в русскоязычном разделе сети Интернет* 502
Л. Н. Лукманова. *Сохранение и интеграция национальных и духовных традиций калмыков в культурное наследие народов Нижнего Поволжья* 511
Е. В. Малышкин. *Буддизм как политический проект* 516
Г. В. Манзанова. *Традиции и инновации: причины возрождения буддизма в Бурятии* 521
Р. С. Минвалеев, А. И. Иванов. *Тибетская йога Туммо: управляемое снижение атерогенных липидов и кортизола в условиях низких температур и высокогорья* 527
Список аннотаций статей на английском языке (abstracts) 535
Сведения об авторах 561

CONTENTS

Introduction. L. B. Chetyrova, A. Sh. Koibagarov 7
Greetings 14

Buddhism in Russia: the border between East and West

O. Nydahl. *Buddhism in the West* 21
L. B. Chetyrova. *Buddhism in Russia: past and present* 32
A. Sh. Koibagarov. *Contemporary state of Karma Kagyu Buddhism in Russia* 44
E. A.Ostrovskaya. *Russian Buddhist NGOs* 47
A. M. Alekseev-Apraksin. *Buddhism in the cultural life of St.Petersburg* 57
A. P. Zabiyako. *Modern Buddhism in the Russian-Chinese border territories in the Far East* 69
E. V. Burlutskaya. *Concerning Karma Kagyu Buddhism in Russia: how traditional is it?* 77
M. den Hoet. *History of the Vajrayana tradition: Asia and the West. An overview* 83

Buddhism as Philosophy, Teaching and Practice

B. A. Bicheev. *Refuge meditation* 101
V. V. Dubich. *Buddhism as seen by a Physicist* 104
V. Yu. Ermolin. *Definitions of Vajrayana* 118
B. I. Zagumennov. *Does Indian Philosophy really exist? (Defining an adequate approach to Indian spirituality)* 126
E. V. Zaharova. *Deconstruction of consciousness and Buddhist ontology* 136
A. S. Kolesnikov. *Yogacara philosophy of mind* 146
L. M. Korotetskaya. *The specific features of Vajrayana Buddhism* 161
H. D. Lamazhapov. *Space and mind* 177
V. M. Montlevich. *Neo-Buddhism: a hermeneutic perspective* 182
J. Rheingans. *Preliminary reflections on guru devotion in Medieval Tibetan bKa'brgyud pa Great Seal* 186

D. A. Rybakov. *Space as potential of possibilities in science and in Buddhism* 249
B. Sherer. *Karma: The Transformations of a Buddhist Conundrum* 259

History of Buddhism in Russia

N. G. Artiemieva. *First Buddhist temples of the Bohai Age in the Primorie Region of the Russian Far East* 286
A. O.Belyakov. *History of development and spread of Buddhism in the Amur Region* 303
A. N. Gordeev. *A History of Kalmyk conversion to Buddhism* 313
R. N. Gordeev. *The newest history of the Nyingma tradition in Kalmykia* 318
S. V. Dzhundzhuzov. *The origins of the so called «Buddhist Dissent» or why the Orenburg Kalmyks did not embrace Christianity* 321
B. U.Kitinov. *The state and religions of the Caspian Region: a civilization phenomenon of Tibetan Buddhism* 331
E. V. Leontieva. *The role of Marpa Chökyi Lodrö in the early history of Karma Kagyu Lineage* 335
G. V. Nurova. *Vajrayana Buddhism in Kalmykia* 344
A. G. Saldusova. *The «Path-fruit» tradition of the Sakya lineage in the Kalmyk culture* 353
M. C. Ulanov. *Kalmyk Buddhism at the turn of the millennium: revival and development issues* 359
I. V. Chechushkov. *Buddhist archaeological monuments in Russia: their modern condition, cognitive potential and cultural value* 366

Buddhism and Art

I. V. Arsentieva. *The Buddhist hagiographic icon in Tibetan art* 373
S. G. Batyreva. *An overview of the Buddhist art collection at the Kalmyk Institute for Humanitarian Research of the Russian Academy of Sciences (KIHR of RAS)* 382
O. V. Gorovaya. *The Nyingma school artifacts at the National Museum of Aldan-Maadyr, the Republic of Tuva* 391
V. E.Gurin. *Traditional Tibetan art at art museums* 399
M. B. Dorzhieva. *The Mird-Burhan collection at the prof. N. N. Palmov State National Museum, Republic of Kalmykia* 405

Yu. I. Elihina. *Two masterpieces by the 10th Karmapa Choying Dorje from the State Hermitage Museum* 411
V. N. Zudina, N. Yu. Perla. *Tibetan Buddhism in Samara region: history and modernity* 418
D. V. Ivanov. *An unidentified Kalmyk thanka in the collection of Admiral N. K. Poset* 429
N. L. Kurchanov. *Aesthetics of Vajrayana poetry* 433
N. A. Nagornaya. *Artistic apprehension of Buddhist ideas in the writings of Viktor Pelevin* 450
E. Haderer. *The Representation of the Sixteen Karmapas in the Stupa of Elista/Kalmykia* 459
A. A. Shimanskaya. *Buddhist cultural artifacts in museum communication* 480

Buddhism: Applied Aspects

N. A. Aruchidi. *Effects of meditation on human psychology* 488
F. N. Golikov. *Vajrayana education: conditions and factors of development in contemporary Russia* 491
E. V. Dvoretskaya. *Buddhist practices of body: the ethical aspect* 496
Ya.V. Kuus. *Tibetan Buddhism in the Russian language segment of the Internet* 502
L. N. Lukmanova. *Preservation and integration of national and spiritual traditions of the Kalmyks into the cultural heritage of the Lower Volga peoples* 511
E. V. Malyshkin. *Buddhism as a political project* 516
G. V. Manzanova. *Tradition and innovation: the causes for Buddhist revival in Buryatia* 521
R. S. Minvaleev, A. I. Ivanov. *The Tibetan yoga of gtum mo: a controlled recession of atherogenic lipids and cortisone in a low-temperature high-mountain environment* 527
Abstracts 535
About contributors 561

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ответственный редактор:
доктор филос. наук Л. Б. Четырова

Проведение II Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России» планируется в 2010 году в Москве

The II conference «Vajrayana Buddhism in Russia» is planned to be held in Moscow in 2010

www.vajra-conference.buddhism.ru
www.buddhism.ru

Photographer: Ph. Dronov
Фотограф: Ф. Дронов

Оригинал-макет: Е. Соколова
Layout original: E. Sokolova

Корректор: Г. А. Разумова
Proof-reader: G. A. Razumova

Дизайн обложки: А. Бельтюкова
Design: A. Beltyukova

Подписано в печать 12.05.2009
Печать офсетная, тираж 800 экземпляров
Отпечатано в типографии «Премиум Пресс»
Санкт-Петербург, ул. Мебельная, д. 1